

تکملہ

اردو دائرہ معارف اسلامیہ

زیر اہتمام

دانش گاہ پنجاب، لاہور



(جلد اول)

شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

حروف تہجی کی ترتیب پر ایک عظیم موضوع علمی

تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ



﴿ مجلس ادارت ﴾

○ محمود الحسن عارف

مدیر اعلیٰ (ایم اے، پی ایچ ڈی، پنجاب)

○ شمیم روشن آراء، مدیر
(ایم اے، ایل ایل بی، پی ایچ ڈی، پنجاب)

○ سید توقیر احمد اظہر، مدیر
(ایل ایل بی، ایم اے، پنجاب)

○ مسز نصرت رئیس، ریسرچ آفیسر
(ایم اے، پنجاب)

○ محمد امین، سینئر مدیر
(ایم اے پنجاب، ریاض، پی ایچ ڈی، امریکہ)

○ حافظ عبدالقدیر، مدیر
(ایم اے، پنجاب)

○ محمد ارشد، مدیر
(ایم اے، پنجاب)

جلد اول

(آب — افراغہ)

﴿ شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ پنجاب یونیورسٹی، لاہور ﴾

بار اول: محرم الحرام ۱۴۲۳ھ / مارچ ۲۰۰۲ء

مجلس انتظامیہ

اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

- ۱۔ لیفٹیننٹ جنرل (ر) ارشد محمود، وائس چانسلر پنجاب یونیورسٹی (صدر مجلس)۔
- ۲۔ پرو وائس چانسلر، پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔
- ۳۔ پروفیسر شیخ امتیاز علی، (سابق چیئرمین یونیورسٹی گرانٹس کمیشن، اسلام آباد)، لاہور۔
- ۴۔ جسٹس (ر) سردار محمد اقبال، ستارہ پاکستان، سابق محتسب اعلیٰ پاکستان، چیف جسٹس (ر) لاہور ہائی کورٹ، چیئرمین اہلیت کورٹ (ر) و پروفیسر امیر یطس پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔
- ۵۔ محمد حسین داؤد، مینیجنگ ڈائریکٹر داؤد ہرکولیس کیمیکلز انڈسٹریز، لاہور۔
- ۶۔ پروفیسر ڈاکٹر ظفر اقبال، ڈین کلیہ سائنس، پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔
- ۷۔ پروفیسر ڈاکٹر محمد نعیم، ڈین کلیہ قانون، پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔
- ۸۔ ڈاکٹر محمد اکرم چوہدری، ڈین کلیہ علوم شرقیہ و اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔
- ۹۔ کرنل (ر) محمد مسعود الحق، رجسٹرار، پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔
- ۱۰۔ جناب محمد جمیل بھٹی، خازن، پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔
- ۱۱۔ معتمد مالیات، حکومت پنجاب، لاہور (یا نمائندہ)۔
- ۱۲۔ معتمد تعلیم، حکومت پنجاب، لاہور (یا نمائندہ)۔
- ۱۳۔ ڈاکٹر محمود الحسن عارف، نگران صدر شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور (معتمد مجلس)۔

نام کتاب	:	تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ جلد اول
مقام اشاعت	:	دانش گاہ پنجاب، لاہور
ناشر	:	کرنل (ر) محمد مسعود الحق، رجسٹرار، دانش گاہ پنجاب، لاہور
طالع	:	ادبستان - ۴۳ ریٹی گن روڈ، لاہور
کمپوزنگ	:	شکیل احمد - محمد یعقوب

بار اول

محرم الحرام ۱۴۲۳ھ / مارچ ۲۰۰۲ء

اختصارات و رموز وغیرہ

اختصارات

(۱)

کتاب عربی و فارسی و ترکی وغیرہ اور ان کے تراجم اور بعض مخطوطات، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

ابن بطوطہ = تحفة النظاری غرائب الأمصار وعجائب الاسفار،

مع ترجمہ از C. Defrémery و B. R. Sanguinetti،

۴ جلد، پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۸ء.

ابن تفری بریدی = النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة،

طبع W. Popper، برکلے و لائڈن ۱۹۰۸ تا ۱۹۳۶ء.

ابن تفری بریدی، قاهرہ = کتاب مذکور، قاهرہ ۱۳۴۸ھ بعد.

ابن حوقل = کتاب صورة الأرض، طبع J. H. Kramers،

لائڈن ۱۹۳۸ تا ۱۹۳۹ء (BGA, II) (بار دوم).

ابن خردادبہ = المسالک والممالک، طبع ذخیرہ

M. J. de Goeje، لائڈن ۱۸۸۹ء (BGA, VI).

ابن خلدون: عبر (یا العبر) = کتاب العبر و دہران المبتدا

و الخبر... الخ، بلاق ۱۲۸۳ھ.

ابن خلدون: مقدمة = Prolégomènes d'Ebn Khaldoun،

طبع E. Quatremère، پیرس ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۸ء

(Notices et Extraits, XVI-XVIII).

ابن خلدون: مقدمة، مترجمہ دہسلان = Prolégomènes

d' Ibn Khaldoun، ترجمہ و حواشی از دہسلان

M. de Slane، پیرس ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۸ء (بار دوم،

۱۹۳۸ تا ۱۹۳۸ء).

ابن خلدون: مقدمة، مترجمہ روزلتھال = The Muquddimah،

مترجمہ Franz Rosenthal، ۳ جلد، لنڈن ۱۹۵۸ء.

ابن خلدون: وقایع الاعیان، طبع و شیفٹلٹ F. Wüstenfeld،

کولن ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۰ء (حوالے شمار تراجم کے

اعتبار سے دیے گئے ہیں).

ابن خلدون: بلاق = کتاب مذکور، بلاق ۱۲۷۵ھ.

ابن خلدون: قاهرہ = کتاب مذکور، قاهرہ ۱۳۱۰ھ.

(۱) = اردو دائرۃ معارف اسلامیہ.

(۲) = اسلام انسائیکلو پیڈسی (= انسائیکلو پیڈیا اسلام،

ترکی).

(۳) = دائرۃ المعارف الاسلامیہ (= انسائیکلو پیڈیا اور

اسلام، عربی).

(۴) = لائڈن ۱ یا ۲ = Encyclopaedia of Islam (=

انسائیکلو پیڈیا اسلام، انگریزی)، بار اول یا دوم، لائڈن.

ابن الآثار = کتاب تکملة القبلة، طبع کودیرا F. Codera،

میلڈ ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۹ء (BAH, V - VI).

ابن الآثار: تکملة = M. Alarcóny - C. A. González،

Apéndice a la adición Codera de: Palencia

Tecmilla، در Misc. de estudios y textos arabes

میلڈ ۱۹۱۵ء.

ابن الآثار، جلد اول = ابن الآثار: تکملة القبلة،

arabe d'après un ms. de Fés, tome I, complétant

A. Bel، طبع des deux vol. édités par F. Codera

و محمد بن شنب، الجزائر ۱۹۱۸ء.

ابن الأثیر ۱ یا ۲ یا ۳ = کتاب الکامل، طبع نورثبرگ

C. J. Tornberg، بار اول، لائڈن ۱۸۵۱ تا ۱۸۷۶ء،

یا بار دوم، قاهرہ ۱۳۰۱ھ، یا بار سوم، قاهرہ ۱۳۰۳ھ،

یا بار چہارم، قاهرہ ۱۳۴۸ھ، جلد.

ابن الأثیر، ترجمہ فاینان = Annales du Maghreb et

de l'Espagne، مترجمہ فاینان E. Fagnon، الجزائر

۱۹۰۱ء.

ابن بشکوال = کتاب القبلة فی اخبار آئمة الأندلس، طبع

کودیرا F. Codera، میلڈ ۱۸۸۳ء (BAH, II).

الادريسي، ترجمه جوبار = *Géographie d'Édrisi*، مترجمه:

P. A. Jaubert، ٢ جلد، پیرس ١٨٣٦ تا ١٨٨٣.

الاستیعاب = ابن عبد البر: الاستیعاب، ٢ جلد، حیدرآباد

(دکن) ١٣١٨ - ١٣١٩.

الإشفاق = ابن دُرَيْد: الإشفاق، طبع ڈوسٹینفٹ، گوننگن

١٨٥٣ (الاستانیک).

الإصابة = ابن خنجر العسقلانی: الإصابة، ٣ جلد، کلکتہ

١٨٥٦ تا ١٨٤٣.

الاصطخری = التتالیف والتتالیف، طبع ڈخوبہ، لائپلن

١٨٤٠ (BGA, I) و بار دوم (نقل بار اول) ١٩٢٤.

الأغاني ١، ٢، ٣، ٤ = ابوالفرج الاصفهانی: الأغاني،

بار اول، بولاق ١٢٨٥، بار دوم، قاہرہ ١٣٢٣،

بار سوم، قاہرہ ١٣٣٥ بعد.

الأغاني، بروٹو = کتاب الأغاني، ج ٢، طبع بروٹو R. E.

Brünnow، لائپلن ١٨٨٨/١٣٠٦.

الأنباری: نزهة = نزهة الأتباء فی طبقات الأتباء، قاہرہ

١٢٩٣.

البنیادی: الفرق = الفرق بین الفرق، طبع معتد بدر،

قاہرہ ١٣٢٨/١٩١٠.

البلاذری: أنساب = أنساب الأشراف، ج ٣ و ٥، طبع

M. Schlössinger و S. D. F. Goitein، بیت المقدس

(بروشلم) ١٩٣٦ تا ١٩٣٨.

البلاذری: أنساب، ج ١ = أنساب الأشراف، ج ١، طبع

محمد حمید اللہ، قاہرہ ١٩٥٩.

البلاذری: فتوح = فتوح البلدان، طبع ڈخوبہ، لائپلن

١٨٩٦.

بیهقی: تاریخ بیهقی = ابوالحسن علی بن زید البیهقی:

تاریخ بیهقی، طبع احمد بہمنیار، تہران ١٣١٤ ش.

بیهقی: تنمہ = ابوالحسن علی بن زید البیهقی: تنمہ

سوان الحکمة، طبع محمد شفیع، لاہور ١٩٣٥.

بیهقی: ابوالفضل = ابوالفضل بیهقی: تاریخ محمودی،

Bibl. Indica

ابن خلدون، مترجمہ دیسلان = *Biographical Dictionary*

مترجمہ دیسلان M. de Slane، ٣ جلد، پیرس ١٨٨٣ تا

١٨٨٤.

ابن رشتہ = الأعلام السنية، طبع ڈخوبہ، لائپلن ١٨٩١ تا

١٨٩٢ (BGA, VII).

ابن رشتہ، ویت = *Les Atours précieux*، مترجمہ

G. Wiet، قاہرہ ١٩٥٥.

ابن ساعد = کتاب الطبقات الکبری، طبع زخاؤ H. Sachau

و غیرہ، لائپلن ١٩٠٣ تا ١٩١٠.

ابن عذاری = کتاب البیان المغرب، طبع کولن G. S. Colin

ولوی پرووانسال E. Lévi-Provençal، لائپلن ١٩٣٨ تا

١٩٥١؛ جلد سوم، طبع لوی پرووانسال، پیرس

١٩٣٠.

ابن الجعد: شذرات = شذرات الذهب فی أخبار من ذهب،

قاہرہ ١٣٥٠ تا ١٣٥١ (سین رسالت کے اعتبار سے

حوالے دیے گئے ہیں).

ابن النقیہ = مختصر کتاب البلدان، طبع ڈخوبہ، لائپلن

١٨٨٩ (BGA, V).

ابن قتیبة: بصر (یا الشعر) = کتاب الشعر والشعراء، طبع

ڈخوبہ، لائپلن ١٩٠١ تا ١٩١٠.

ابن قتیبة: معارف (یا المعارف) = کتاب المعارف، طبع

ڈوسٹینفٹ، گوننگن ١٨٥٠.

ابن هشام = کتاب سيرة رسول الله، طبع ڈوسٹینفٹ، گوننگن

١٨٥٨ تا ١٨٦٠.

ابوالفداء: تقویم = تقویم البلدان، طبع ریٹو J. T. Reinaud

و دیسلان M. de Slane، پیرس ١٨٨٣.

ابوالفداء: تقویم، ترجمہ = *Géographie d'Aboulféda*

traduite de l'arabe en franc.

ریٹو، پیرس ١٨٨٨ و ج ٢/٢، از St. Guyard، ١٨٨٣.

الادريسي: المغرب = *Description de l'Afrique et de*

P. Espagne، طبع ڈوزی R. Dozy و ڈخوبہ، لائپلن

١٨٩٦.

ذہبی : حکاظ = الذہبی : تذکرة العباد، ۴ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۵ھ.

رحمن علی = رحمٰن علی : تذکرة علماء ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء.
روضات الجنات = محد باقر خوالساری : روضات الجنات، تہران ۱۳۰۶ھ.

زاسپور، ہری = ہری ترجمہ، از محد حسن و حسن احمد محمود، ۲ جلد، لاہرہ ۱۹۵۱ء تا ۱۹۵۲ء.

السبکی = السبکی : طبقات الشافعية، ۶ جلد، لاہرہ ۱۳۲۴ھ.
سجلی عثمانی = محد ثریا : سجل عثمانی، استنبول ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۶ھ.

ترکمن = ترکمن : معجم المطبوعات العربية، قاہرہ ۱۹۳۱ء تا ۱۹۳۸ء.

الشمعی = السماعی : الاساب، طبع ۱۹۳۱ء بمصر.
سرچسپوٹ D. S. Margoliouth، لائڈن ۱۹۱۲ء (GMS, XX).

السوطی : بقیۃ = السوطی : بقیۃ الوفاء، لاہرہ ۱۳۲۶ھ.
الشہرستانی = الجبل والنحل، طبع کپورٹن W. Cureton، لندن ۱۸۳۶ھ.

الغبی = الغبی : بقیۃ المنقش فی تاریخ رجال اهل الأندلس، طبع کودبرا Codera و ریبیرہ J. Ribera، میڈرڈ ۱۸۸۴ء تا ۱۸۸۵ء (BAH, III).

القوۃ اللاح = السواوی : القوۃ اللاح، ۱۲ جلد، لاہرہ ۱۳۵۳ء تا ۱۳۵۵ھ.

الغبری = الغبری : تاریخ الرسل والملوک، طبع ڈخوہ وغیرہ، لائڈن ۱۸۵۹ء تا ۱۹۰۱ء.

عثمانی مؤلف لری = بروہ لی محد طاہر : عثمانی مؤلف لری، استنبول ۱۳۳۳ھ.

العبد الکرید = ابن عبد ربہ : العقد اللرید، لاہرہ ۱۳۲۱ھ.
علی جواد = علی جواد : ممالک عثمانیہ تاریخ و جغرافیہ لغائی، استنبول ۱۳۱۳ھ، ۱۸۹۵ء تا ۱۳۱۵ھ/۱۸۹۹ء.

عوی : باب = عوی : باب الآداب، طبع براؤن، لندن ۱۹۰۳ء تا ۱۹۰۶ء.

عیون الأنباء = طبع میٹر A. Miller، لاہرہ ۱۳۹۹ھ/۱۹۰۶ء.

تاج العروس = محد مرتضیٰ بن محد الزبیدی : تاج العروس.

تاریخ بغداد = الخطیب البغدادی : تاریخ بغداد، ۴ جلد، قاہرہ ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۱ء.

تاریخ دمشق = ابن عساکر : تاریخ دمشق، ۷ جلد، دمشق ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء تا ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۱ء.

تہذیب = ابن حجر العسقلانی : تہذیب التہذیب، ۱۲ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء تا ۱۳۳۷ھ/۱۹۱۹ء.

المعالی : بقیۃ = المعالی : بقیۃ الذہر، دمشق ۱۳۰۴ھ.
المعالی : بقیۃ، لاہرہ = کتاب مذکور، لاہرہ ۱۹۳۴ھ.

حاجی خلیفہ : جہان نما = حاجی خلیفہ : جہان نما، استنبول ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۵ء.

حاجی خلیفہ = کشف الطنون، طبع محد شرف الدین ہائتقاہ S. Yalikaya و محد رامت بیلکک الکلیلی Rifat Bi'ge Kilisli، استنبول ۱۹۴۱ء تا ۱۹۴۳ھ.

حاجی خلیفہ، طبع فلورک = کشف الطنون، طبع فلورک Gustavus Flügel، لائڈن ۱۸۳۵ء تا ۱۸۵۸ء.

حاجی خلیفہ : کشف = کشف الطنون، ۲ جلد، استنبول ۱۳۱۰ء تا ۱۳۱۱ھ.

حدود العالم = The Regions of the World، مترجمہ بنور منکی V. Minorsky، لندن ۱۹۳۷ء (GMS, XI)، سلسلہ جدید).

حمد اللہ مستوی : لزخۃ = حمد اللہ مستوی : لزخۃ القلوب، طبع لسترینج Le Strange، لائڈن ۱۹۱۳ء تا ۱۹۱۹ء (GMS, XXIII).

خواند امیر = حبیب البیہر، تہران ۱۳۷۱ھ و بسنی ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۷ء.

الدور الکاسیۃ = ابن حجر العسقلانی : الدور الکاسیۃ، حیدرآباد ۱۳۴۱ھ تا ۱۳۵۰ھ.

الذہیری = الذہیری : حوۃ العیوان (کتاب کے مقالات کے عنوانوں کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں).

دولت شاہ = دولت شاہ : تذکرة الشعراء، طبع براؤن E. G. Browne، لندن و لائڈن ۱۹۰۱ء.

غلام سرور = غلام سرور، سقّی : خزينة الاصفياء، لاهور ۱۲۱۸ هـ.

غوثی مائندوی : گنزار ابرار = ترجمه اردو موسوم به اذکار ابرار، آگره ۱۳۲۶ هـ.

فرشته = محمد قاسم فرشته : گشن ابراهیمی، طبع سنگی، بمبئی ۱۸۳۲ هـ.

فرهنگ = فرهنگ جغرافیای ایران، از انتشارات دایرة جغرافیائی ستاد ارتش، ۱۳۲۸ تا ۱۳۲۹ هـ.

فرهنگ آند راج = منشی محمد بادشاه : فرهنگ آند راج، ۳ جلد، لکهنؤ ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۳ هـ.

فقییر محمد = فقییر محمد جهلمی : حدائق الجنّیة، لکهنؤ ۱۹۶۰ هـ.

فُلتن و لنگز = Martin و Alexander S. Fulton
Second Supplementary Catalogue of : Lings
Arabic Printed Books in the British Museum
لندن ۱۹۵۹ هـ.

فهرست (با الفهرست) = ابن النديم : کتاب الفهرست، طبع تلویک، لائپزگ ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۲ هـ.

ابن التیظی = ابن القفطی : تاریخ الحكماء، طبع لیپزگ J. Lippert، لائپزگ ۱۹۰۳ هـ.

الکتبی : فوات = ابن شاکر الکتبی : فوات الواتیات، بولاق ۱۲۹۹ هـ.

لسان العرب = ابن منظور : لسان العرب، ۲۰ جلد، قاهره ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۸ هـ.

مائراآمرآء = شاه نواز خان : مائراآمرآء، Bibl. Indica، مجالس المؤمنین = نورالله شوستری : مجالس المؤمنین، تهران ۱۲۹۹ هـ.

مرآة الجنان = الیافعی : مرآة الجنان، ۳ جلد، حیدرآباد - (دکن) ۱۳۳۹ هـ.

مرآة الزمان = سبط ابن الجوزی : مرآة الزمان، حیدرآباد - (دکن) ۱۹۵۱ هـ.

مسعود کیهان = مسعود کیهان : جغرافیای متصل ایران، ۱ جلد، تهران ۱۳۱۰ و ۱۳۱۱ هـ.

المسعودی : مروج = المسعودی : مروج الذهب، طبع باریه د مینار C. Barbier de Meynard و باوه د کورتی Pevet de Courteille، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ هـ.

المسعودی : التنبيه = المسعودی : کتاب التنبيه و الاشراف، طبع د خویه، لائیدن ۱۸۹۳ هـ (BGA, VIII).

المقدس = المقدسی : احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، طبع د خویه، لائیدن ۱۸۷۷ هـ (BGA, VIII).

المقبری : Analectes = المقبری : نفع الطیب فی غصن الاندلس انرطیب، Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes de l'Espagne، لائیدن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۱ هـ.

المقبری، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۷۹/۱۸۶۲ هـ.

منجم باشی = منجم باشی : صحائف الاخبار، استانبول ۱۲۸۵ هـ.

میرخواند = میرخواند : روضة الصفاء، بمبئی ۱۲۶۶/۱۸۴۹ هـ.

نزهة الخواطر = حکیم عبدالحی : نزهة الخواطر، حیدرآباد ۱۹۳۷ هـ بعد.

نسب = مصعب الزبیری : نسب قریش، طبع لیوی پرووانسال، قاهره ۱۹۵۳ هـ.

الوای = الحفندی : الوای بالوفیات، ج ۱، طبع رتّر Ritter، استانبول ۱۹۳۱ هـ؛ ج ۲ و ۳، طبع ڈیڈلرنگ Dederling، استانبول ۱۹۳۹ و ۱۹۵۳ هـ.

الهمدانی = الهمدانی : صفة جزيرة العرب، طبع مِلر D. H. Müller، لائیدن ۱۸۸۳ تا ۱۸۹۱ هـ.

یاقوت = یاقوت : معجم البلدان، طبع ووستنفلک، لائپزگ ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۳ هـ (طبع اناستاتیک، ۱۹۲۳ هـ).

یاقوت : ارشاد (یا ادباء) = ارشاد الأريب الى معرفة الأديب، طبع مرجلیوت، لائیدن ۱۹۰۷ تا ۱۹۲۷ هـ (GMS, VI)؛ معجم الادباء، (طبع اناستاتیک، قاهره ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ هـ).

یعقوبی (یا الیعقوبی) = الیعقوبی : تاریخ، طبع هوتسما W. Th. Houtsma، لائیدن ۱۸۸۳ هـ؛ تاریخ الیعقوبی، ۳ جلد، لیف ۱۳۵۸ هـ؛ ۲ جلد، بیروت ۱۳۷۹/۱۹۶۰ هـ.

یعقوبی : بلدان (یا البلدان) = الیعقوبی : (کتاب البلدان)، طبع د خویه، لائیدن ۱۸۹۲ هـ (BGA, VII).

یعقوبی، Wiet ویت = Yu'qūbi. Les pays، مترجم G. Wiet، قاهره ۱۹۳۷ هـ.

کتب انگریزی، فرانسیسی، جرمن، جدید ترکی وغیرہ کے اختصارات،
جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

- Al-Aghāni : *Tables* = *Tables Alphabétiques du Kitāb al-aghāni, rédigées par I. Guidi*, Leiden 1900.
- Babinger = F. Babinger : *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*, 1st ed., Leiden 1927.
- Barkan : *Kanunlar* = Ömar Lûtfi Barkan : *XV ve XVI İnci Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Mali Esasları*, I. *Kanunlar*, Istanbul 1943.
- Blachère : *Litt.* = R. Blachère : *Histoire de la Littérature arabe*, i, Paris 1952.
- Brockelmann, I, II = C. Brockelmann : *Geschichte der Arabischen Literatur, Zweite den Supplement-bänden angepasste Auflage*, Leiden 1943-1949.
- Brockelmann, SI, II, III = G.d A.L., *Erster (Zweiter, Dritter). Supplementband*, Leiden 1937-42.
- Browne, i = E.G. Browne : *A Literary History of Persia, from the earliest times until Firdawsi*, London 1902.
- Browne, ii = *A Literary History of Persia, from Firdawsi to Sa'di*, London 1908.
- Browne, iii = *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*, Cambridge 1920.
- Browne, iv = *A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924.
- Caetani : *Annali* = L. Caetani : *Annali dell' Islam*, Milano 1905-26.
- Chauvin : *Bibliographie* = V. Chauvin : *Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux Arabes*, Lille 1892.
- Dorn : *Quellen* = B. Dorn : *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der südlichen Küstenländer des Kaspischen Meeres*, St. Petersburg 1850-58.
- Dozy : *Notices* = R. Dozy : *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leiden 1847-51

- Dozy : *Recherches* = R. Dozy : *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne Pendant le moyen-âge*, 3rd ed., Paris-Leiden 1881.
- Dozy, *Suppl.* = R. Dozy : *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2nd ed., Leiden-Paris 1927.
- Fagnan : *Extraits* = E. Fagnan : *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Alger 1924.
- Gesch. des Qor.* = Th. Nöldeke : *Geschichte des Qorāns*, new edition by F. Schwally, G. Bergsträsser and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38.
- Gibb : *Ottoman Poetry* = E.J.W. Gibb : *A History of Ottoman Poetry*, London 1900-09.
- Gibb-Bowen = H.A.R. Gibb and Harold Bowen : *Islamic Society and the West*, London 1950-57.
- Goldziher : *Muh. St.* = I. Goldziher : *Muhammedanische Studien*, 2 Vols., Halle 1888-90.
- Goldziher : *Vorlesungen* = I. Goldziher : *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910.
- Goldziher : *Vorlesungen* = 2nd ed., Heidelberg 1925.
- Goldziher : *Dogme* = *Le dogme et la loi de l'islam*, trad. J. Arin, Paris 1920.
- Hammer-Purgstall : *GOR* = J. von Hammer (-Purgstall) : *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pest 1828-35.
- Hammer-Purgstall : *GOR* = the same, 2nd ed., Pest 1840.
- Hammer-Purgstall : *Histoire* = the same, trans. by J.J. Hellert, 18 vol., Bellizard (etc.), Paris (etc.), 1835-43.
- Hammer-Purgstall : *Staatsverfassung* = J. von Hammer : *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, 2 vols., Vienna 1815.
- Houtsma : *Recueil* = M.Th. Houtsma : *Recueil des textes relatifs à l'histoire des Seldjucides*, Leiden 1886-1902.

- Juynboll : *Handbuch* = Th. W. Juynboll : *Handbuch des islamischen Gesetzes*, Leiden 1910.
- Juynboll : *Handleiding* = *Handleiding tot de kennis der mohammeduansche wet*, 3rd ed., Leiden 1925.
- Lane = E.W. Lane : *An Arabic-English Lexicon*, London 1863-93 (reprint, New York 1955-56).
- Lane-Poole : *Cat.* = S. Lane-Poole : *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, 1877-90.
- Lavoix : *Cat.* = H. Lavoix : *Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1837-96.
- Le Strange = G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*, 2nd ed., Cambridge 1930 (reprint, 1966).
- Le Strange : *Baghdad* = G. Le Strange : *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924.
- Le Strange : *Palestine* = G. Le Strange : *Palestine under the Moslems*, London 1890 (reprint, 1965).
- Lévi-Provençal : *Hist. Esp. Mus.* = E. Lévi-Provençal : *Histoire de l'Espagne musulmane*, nouv. éd., Leiden-Paris 1950-53, 3 vols.
- Lévi-Provençal : *Hist. Chorfa* = D. Lévi-Provençal : *Les Historiens des Chorfa*, Paris 1922.
- Maspero-Wiet : *Matériaux* = J. Maspéro et G. Wiet : *Matériaux pour servir à la Géographie de l'Egypte*, Le Caire 1914 (MIFAO, XXXVI).
- Mayer : *Architects* = L.A. Mayer : *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1956.
- Mayer : *Astrolabists* = L.A. Mayer : *Islamic Astrolabists and their Works*, Geneva 1958.
- Mayer : *Astrolabists* = L.A. Mayer : *Islamic Metalworkers and their Works*, Geneva 1959.
- Mayer : *Woodcarvers* = L.A. Mayer : *Islamic Woodcarvers and their Works*, Geneva 1958.
- Mez : *Renaissance* = A. Mez : *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922; Spanish translation by S. Vila, Madrid-Granada 1936.
- Mez : *Renaissance*, Eng. tr. = the same, English translation by Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S. Margoliouth, London 1937.
- Nallino : *Scritti* = C.A. Nallino : *Raccolta di Scritti editi e inediti*, Roma 1939-48.
- Pakalın = Mehmet Zeki Pakalın : *Osmanlı Tarih seylinleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3 vols., Istanbul 1946 ff.
- Pauly-Wissowa = *Realencyklopaedie des klassischen Altertums*.
- Pearson = J. D. Pearson : *Index Islamicus*, Cambridge 1958.
- Pons Boigues = *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabe-españoles*, Madrid 1898.
- Santillana : *Istituzioni* = D. Santillana : *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma 1926-38.
- Schlimmer = John L. Schlimmer : *Terminologie medico-Pharmaceutique et Anthropologique*, Tehran 1874.
- Schwarz : *Iran* = P. Schwarz : *Iran im Mittelalter nach den arab'schen Geographen*, Leipzig 1896.
- Smith = W. Smith : *A Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography*, London 1853.
- Snouck Hurgronje : *Verspr. Geschr.* = C. Snouck Hurgronje : *Verspreide Geschriften*, Bonn-Leipzig-Leiden 1923-27.
- Sources inéd. = Comte Henri de Castries : *Les Sources inédites de l'Histoire du Maroc*, Paris 1905, 1922.
- Spuler : *Horde* = B. Spuler : *Die Goldene Horde*, Leipzig 1943.
- Spuler : *Iran* = B. Spuler : *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952.
- Spuler : *Mongolen*² = B. Spuler : *Die Mongolen in Iran*, 2nd. ed., Berlin 1955.
- SNR = Stephan and Naudy Ronart : *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*, Djambatan-Amsterdam 1959.
- Storey = C.A. Storey : *Persian Literature : a bio-bibliographical survey*, London 1927.

Survey of Persian Art = ed. by A. U. Pope, Oxford 1938.

Suter = H. Suter : *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900.

Taeschner : *Wegenetz* = F. Taeschner : *Die Verkehrswege und den Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten*, Gotha 1926.

Tomaschek = W. Tomaschek : *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, Vienna 1891.

Wiel : *Chalifen* = G. Weil : *Geschichte der Chalifen*, Mannheim-Stuttgart 1846-82.

Wensinck : *Handbook* = A. J. Wensinck : *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927.

Zambaur = E. de Zambaur : *Manual de de géntalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hanover 1927 (anastatic reprint, Bad Pyrmont 1955).

Zinkeisen = J. Zinkeisen : *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1840-83.

Zubaid Ahmad = *The Contribution of India to Arabic Literature*, Allahbad 1946 (reprint, Lahore 1968).

مجلات، سلسلہ ہائے کتب*، وغیرہ، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

AB = Archives Berbers.

Abh. G. W. Gött = Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.

Abh. K. M. = Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes.

Abh. Pr. Ak. W. = Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.

Afr. Fr. = Bulletin du Comité de l'Afrique française.

Afr. Fr. RC = Bulletin du Com. de l'Afr. franç., Renseignements Coloniaux.

AIËO Alger = Annales de l'Institut d'Études Orientales de l'Université d'Alger.

AIUON = Annali dell'Istituto Univ. Orient. di Napoli.

AM = Archives Marocaines.

And. = Al-Andalus.

Anth. = Anthropos.

Anz. Wien = Anzeiger der philos.-histor. Kl. d. Ak. der Wiss. Wien.

AO = Acta Orientalia.

Arab. = Arabica.

ArO = Archiv Orientaln.

ARW = Archiv für Religionswissenschaft.

ASI = Archaeological Survey of India.

ASI, NIS = the same, New Imperial Series.

ASI, AR = the same, Annual Reports.

AÜDTCFD = Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi.

As. Fr. B = Bulletin du Comité de l'Asie Française.

BAH = Bibliotheca Arabico-Hispana.

BASOR = Bulletin of the American School of Oriental Research.

Bell. = Türk Tarih Kurumu Belleten.

BFac. Ar. = Bulletin of the Faculty of Arts of the Egyptian University.

BËt. Or. = Bulletin d'Études Orientales de l'Institut Française Damas.

BGA = Bibliotheca geographorum arabicorum.

BIE = Bulletin de l'Institut Egyptien.

BIFAO = Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.

BIS = Bibliotheca Indica series.

BRAH = Boletín de la Real Academia de la Historia de España.

BSE = Bol'shaya Sovetskaya Éntsiklopediya (Large Soviet Encyclopaedia), 1st ed.

BSE² = the Same, 2nd ed.

BSL(P) = Bulletin de la Société de Linguistique (de Paris).

BSO(A)S = Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.

BTLV = Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde (van Ned.-Indië).

BZ = Byzantinische Zeitschrift.

COC = Cahiers de l'Orient Contemporain.

CT = Cahiers de Tunisie.

EI¹ = Encyclopaedia of Islam, 1st edition.

EI² = Encyclopaedia of Islam, 2nd edition.

EIM = Epigraphia Indo-Moslemica.

ERE = Encyclopaedia of Religion and Ethics.

GGA = Göttinger Gelehrte Anzeigen.

GJ = Geographical Journal.

GMS = Gibb Memorial Series.

Gr. I. ph = Grundriss der Iranischen Philologie.

GSAI = Giornale della Soc. Asiatica Italiana.

Hesp. = Hespéris.

IA = Islâm Ansiklopedisi (Turkish).

IBLA = Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes, Tunis.

IC = Islamic Culture.

IFD = İlahiyat Fakültesi.

IG = Indische Gids.

IHQ = Indian Historical Quarterly.

* انہیں رومن حروف میں لکھا گیا ہے .

IQ = *The Islamic Quarterly*.
IRM = *International Review of Missions*.
Isl. = *Der Islam*.
JA = *Journal Asiatique*.
JAfr. S. = *Journal of the African Society*.
JAOS = *Journal of the American Oriental Society*.
JAnthr. I = *Journal of the Anthropological Institute*.
JBBRAS = *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*.
JE = *Jewish Encyclopaedia*.
JESHO = *Journal of the Economic and Social History of the Orient*.
JNES = *Journal of Near Eastern Studies*.
JPak. HS = *Journal of the Pakistan Historical Society*.
JPHS = *Journal of the Punjab Historical Society*.
JQR = *Jewish Quarterly Review*.
JRAS = *Journal of the Royal Asiatic Society*.
J(R)ASB = *Journal and Proceedings of the (Royal) Asiatic Society of Bengal*.
J(R)Num.S = *Journal of the (Royal) Numismatic Society*.
JRGeog.S = *Journal of the Royal Geographical Society*.
JSFO = *Journal de la Société Finno-ougrienne*.
JSS = *Journal of Semetic studies*.
KCA = *Körösi Csoma Archivum*.
KS = *Keleti Szemle* (*Revue Orientale*).
KSIE = *Kratkie Soobshcheniya Instituta Étnografii* (*Short Communications of the Institute of Ethnography*).
LE = *Literaturnaya Éntsiklopediya* (*Literary Encyclopaedia*).
Mash. = *Al-Mashrik*.
MDOG = *Mitteilungen der Deutschen Oriental-Gesellschaft*.
MDVP = *Mitteilungen und Nachr. des Deutschen Palästina-Vereins*.
MEA = *Middle Eastern Affairs*.
MEJ = *Middle East Journal*.

MFOB = *Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth*.
MGG Wien = *Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien*.
MGMN = *Mitt. z. Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*.
MGWJ = *Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums*.
MI = *Mir Islama*.
MIDEO = *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*.
MIE = *Mémoires de l'Institut d'Égypte*.
MIFAO = *Mémoires publiés par les membres de l'Inst. Franç. d'Archéologie Orientale du Caire*.
MMAF = *Mémoires de la Mission Archeologique Française au Caire*.
MMIA = *Madjallat al-Madjma'al-'ilmī al 'Arabī, Damascus*.
MO = *Le Monde oriental*.
MOG = *Mitteilungen zur osmanischen Geschichte*.
MSE = *Malaya-Sovetskaya Éntsiklopediya*—(*Small Soviet Encyclopaedia*).
MSFO = *Mémoires de la Société Finno-ougrienne*.
MSL = *Mémoires de la Société Linguistique de Paris*.
MSOS Afr. = *Mitteilungen des Sem. für Oriental. Sprachen, Afr. Studien*.
MSOS As. = *Mitteilungen des Sem. für Oriental. Sprachen, Westasiatische Studien*.
MTM = *Milī Tetebbū'ler Medjmū'asī*.
MVAG = *Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft*.
MW = *The Muslim World*.
NC = *Numismatic Chronicle*.
NGW Gött. = *Nachrichten von d. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen*.
OA = *Orientalisches Archiv*.
OC = *Oriens Christianus*.
OCM = *Oriental College Magazine, Lahore*.
OCMD = *Oriental College Magazine, Damietta, Lahore*.

OLZ=Orientalistische Literaturzeitung.
 OM=Oriente Moderno.
 Or.=Oriens.
 PEFQS=Palestine Exploration Fund Quarterly Statement.
 PELOV=Publications de l'École des langues orientales vivantes.
 Pet. Mitt.=Petermanns Mitteilungen.
 PRGS=Proceedings of the R. Geographical Society.
 QDAP=Quarterly Statement of the Department of Antiquities of Palestine.
 RAfr.=Revue Africaine.
 RCEA=Répertoire Chronologique d'Épigraphie arabe.
 REI=Revue des Études Islamiques.
 REJ=Revue des Études Juives.
 Rend. Lin.=Rendiconti della Reale Accad. dei Lincei, Cl. di sc. mor., stor. e filol.
 RHR=Revue de l'Histoire des Religions.
 RI=Revue Indigène.
 RIMA=Revue de l'Institut des manuscrits Arabes.
 RMM=Revue du Monde Musulman.
 RO=Rocznik Orientalistyczny.
 ROC=Revue de l'Orient Chrétien.
 ROL=Revue de l'Orient Latin.
 RRAH=Rev. de la R. Academia de la Historia, Madrid.
 RSO=Rivista degli Studi Orientali.
 RT=Revue Tunisienne.
 SBAK. Heid.=Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. zu Heidelberg.
 SBAK. Wien=Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. zu Wien.
 SBBayr. Ak.=Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften.
 SBPMS Erlg.=Sitzungsberichte d. Phys.-medizin. Sozietät in Erlangen.
 SBPr. Ak. W.=Sitzungsberichte der preuss. Ak. der Wiss. zu Berlin.
 SE=Sovetskaya Étnografiya (Soviet Ethnography).
 SI=Studia Islamica.

SO=Sovetskoe Vostokovedenie (Soviet Orientalism).
 Stud. Isl.=Studia Islamica.
 S. Ya.=Sovetskoe Yazikoznanie (Soviet Linguistics).
 SYB=The Statesman's Year Book.
 TBG=Tijsdhrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.
 TD=Tarih Dergisi.
 TIE=Trudi instituta Étnografii (Works of the Institute of Ethnography).
 TM=Türkiyat Mecmuası.
 TOEM=Ta'rikh-i 'Othmāni (Türk Ta'rikhi) Endjümeni medjmū'ast.
 TTLV=Tijsdhrift. v. Indische Taal-, Land- en Volkenkunde.
 Verh. Ak. Amst.=Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam.
 Versl. Med. AK. Amst.=Verslagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam.
 VI=Voprosi Istorii (Historical problems).
 WI=Die Welt des Islams.
 WINS=the same, New Series.
 Wiss. Veröff. DOG=Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.
 WMG=World Muslim Gazetteer, Karachi.
 WZKM=Wienner Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
 ZA=Zeitschrift für Assyriologie.
 Zap.=Zapiski.
 ZATW=Zeitschrift für die altestamentliche Wissenschaft.
 ZDMG=Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
 ZDPV=Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins.
 ZGErdk. Berl.=Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin.
 ZK=Zeitschrift für Kolonialsprachen.
 ZOEG=Zeitschrift f. Osteuropäische Geschichte.
 ZS=Zeitschrift für Semitistik.

علامات و رموز و اعراب

۱ علامات

- * مقالہ، ترجمہ از لاء، لائیڈن
 © جدید مقالہ، برائے اردو دائرہ معارف اسلامیہ
 [] اضافہ از دائرہ معارف اسلامیہ

۲ رموز

ترجمہ کرنے وقت انگریزی رموز کے مندرجہ ذیل اردو متبادل اختیار کیے گئے:

op. cit. = کتاب مذکور	f., ff., sq., sqq. = بعد
cf. = قریب یا قابل	sq. = بذیل مادہ (یا کلمہ)
B.C. = ق-م (قبل مسیح)	sec: s. = دیکھیے: کسی کتاب کے
d. = م (متوفی)	حوالے کے لیے
loc. cit. = محل مذکور	q.s. = رگ بہ (رجوع کنید بہ) یا
ibid. = کتاب مذکور	رگ ہاں (رجوع کنید ہاں):
idem. = وہی مصنف	لاؤ کے کسی مقالے کے
A.H. = (سنہ ہجری)	حوالے کے لیے
A.D. = (سنہ مسوی)	passim. = بمواضع کثیرہ

۳ اعراب

(ج)
پ = e کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (پن: pen)
م = o کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (مول: mole)
ن = ا کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (تورکیہ: Türkiya)
و = ö کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (کورل: Kö)
ز = ä کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (ارجب: ärädjäh)
ر = ä کی آواز کو ظاہر کرتی ہے (رجب: rädjäh)
ے = علامت سکون یا جزم (بسمیل: Bismil)

(ز) Vowels
n = نشہ (نہ)
i = کسرہ (یہ)
u = ضمہ (وہ)
(ب) Long Vowels
ā = آ (آج کل: āj kal)
ī = ی (سیم: Sim)
ū = و (ہارون الرشید: Harūn al-Rashīd)
ai = اے (سیر: Sair)

متبادل حروف

g	=	گ	s	=	س	h	=	ح	b	=	ب
gh	=	گھ	<u>sh</u> , <u>ch</u>	=	ش	<u>kh</u>	=	خ	bh	=	پھ
l	=	ل	ʃ	=	س	u	=	د	p	=	پ
lh	=	لھ	d	=	ض	dh	=	دھ	ph	=	پھ
m	=	م	t	=	ط	d	=	ذ	t	=	ت
mh	=	مھ	z	=	ظ	dh	=	دھ	th	=	تھ
n	=	ن	‘	=	ع	<u>db</u>	=			=	دھ
nh	=	نھ	gh	=	غ	r	=	ر		=	رھ
w	=	و	f	=	ف	rh	=	رھ	li	=	لھ
h	=	ہ	k	=	ق	r	=	ڑ	dj	=	دھ
,	=	ہ	k	=	ک	rh	=	ڑھ		=	ڑھ
y	=	ی	kh	=	کھ	z	=	ز		=	جھ
						ž, <u>zh</u>	=		ch	=	چھ



پیش لفظ

از شیخ الجامعہ لفٹیننٹ جنرل (ریٹائرڈ) ارشد محمود

”علم وادب“ اور تہذیب و تمدن مسلمانوں کی عظیم ترین میراث ہیں۔ ظلم اور جہالت سے معمور اس دنیا میں امن، انصاف اور مساوات کا نعرہ سب سے پہلے اسلام نے بلند کیا اور دنیا کو امن و انصاف اور عدل و مساوات کی تعلیم دی۔

اسی طرح دنیا میں اسلام کی تحریک ایک نئی صبح کی ابتداء بن گئی، قرآن حکیم کا آغاز لفظ اقرأ (پڑھو) سے ہوا چنانچہ اس کا ایک ایک حرف ”علم وادب“ کی دنیا میں انقلاب اور عظیم الشان تبدیلی کا ذریعہ ثابت ہوا۔ پھر جب احکام الہیہ اور ارشادات نبوی کی روشنی میں مسلمانوں نے علم وادب کی دنیا میں قدم رکھا، تو ”دنیاے علم“ کو نئے سرے سے زندگی ملی اور دنیا میں ایک نئے دور کی ابتدا ہوئی۔ مسلمانوں کی دانش گاہوں سے پھونکنے والی اس روشنی نے ساری دنیا کو منور کیا، حتیٰ کہ مغرب صدیوں تک مسلمانوں کی اس علمی میراث سے خوشہ چینی کرتا رہا، موسوعہ نویسی، یعنی دائرہ معارف نگاری کی ابتدا بھی اسی زمانے میں ہوئی اور مسلمان علما اور دانشوروں نے بیسیوں موسوعات تحریر کیں۔

پنجاب یونیورسٹی، لاہور، پاکستان کی قدیم ترین یونیورسٹی ہے، جو بہت سی علمی اور فکری روایات اور امتیازات کی امین ہے۔ ان میں سے کچھ امتیازات ایسے ہیں، جو نہ صرف یہ کہ جامعہ پنجاب کے لیے ذریعہ فخر ہیں، بلکہ پورے پاکستان اور پوری ملت اسلامیہ کے لیے بھی باعث فخر و مسرت ہیں۔ ایسے قابل فخر کارناموں میں سے ایک کارنامہ اس جامعہ کے اہل علم کی طرف سے، اردو میں اسلامی دنیا کے پہلے انسائیکلو پیڈیا کی ۲۶ جلدوں میں تکمیل ہے۔ یہ اعزاز تمام اسلامی ملکوں میں سے اب تک کسی اور ملک اور کسی اور زبان کو حاصل نہیں ہو سکا۔

پھر جیسا کہ اہل علم حضرات جانتے ہیں، دنیا بھر میں انسائیکلو پیڈیا نویسی کو ایک تسلسل کے ساتھ جاری رہنے والا عمل قرار دیا جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ لائینڈن (ہالینڈ) میں شروع ہونے والا ”انسائیکلو پیڈیا آف اسلام“ اور برطانیہ، امریکہ اور دوسرے ملکوں میں شروع ہونے والے مختلف انسائیکلو پیڈیا تسلسل کے ساتھ جاری ہیں، اسی بنا پر جامعہ پنجاب نے یہ فیصلہ کیا کہ اس علمی منصوبے کو جاری رکھا جائے اور اس کے تکملہ جات اور Revised Edition (نظر ثانی شدہ ایڈیشن) جو نئے اضافوں پر مشتمل ہوں، کو سامنے لایا جائے۔ چنانچہ ہمارے لیے یہ خوشی اور مسرت کا موقع ہے کہ اس نئے منصوبے کی پہلی جلد مکمل ہو کر منظر عام پر آ رہی ہے۔

اردو دائرہ معارف اسلامیہ پر کام کی ابتدا ۱۹۵۰ء سے اور اس کی طباعت کی ابتدا ۱۹۵۸ء سے ہوئی، اس وقت علمی کتب کو خط نسخ میں کمپوز کر کے، طبع کیا جاتا تھا، چنانچہ ہمارا یہ علمی منصوبہ بھی اسی خط نسخ میں مدون ہوا ہے، مگر اس کے

پڑھنے میں اردو خوان طبقے کو دقت ہوتی تھی، لہذا نیا منصوبہ نوری نستعلیق پر کمپوز کر کے شائع کیا جا رہا ہے۔ یہ منصوبہ ایک ایسے وقت میں شروع کیا جا رہا ہے جب دنیا اسلام اور مسلمانوں کے متعلق زیادہ سے زیادہ معلومات حاصل کرنا چاہتی ہے، چنانچہ پنجاب یونیورسٹی نے اپنے اس منصوبے کے ذریعے، جدید ترین معلومات، مستند طریقے پر مہیا کر کے، جدید دنیا کی اس ضرورت کو پورا کیا ہے۔ اس جلد کی کمپوزنگ اور طباعت دونوں میں معیار کو پیش نظر رکھا گیا ہے، میں اس جلد کی تکمیل پر شعبے کے تمام مدیران بالخصوص صدر شعبہ ڈاکٹر محمود الحسن عارف کو مبارکباد پیش کرتا ہوں۔

اس جلد کی اشاعت سے ایک مرتبہ پھر یہ بات ثابت ہو گئی ہے، کہ پنجاب یونیورسٹی ہمیشہ سے علمی کاموں میں سب سے آگے رہی ہے اور اس وقت بھی اپنی اولیت برقرار رکھے ہوئے ہے۔ میری دعا ہے کہ فکری اور علمی دنیا میں پنجاب یونیورسٹی کا یہ امتیاز ہمیشہ قائم رہے اور شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ اپنا یہ علمی سفر اس طرح جاری و ساری رکھے۔

لیفٹیننٹ جنرل (ر) ارشد محمود

۱۰-اپریل ۲۰۰۲ء

وائس چانسلر، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ابتدائیہ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَالصَّلٰوَةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی رَسُوْلِهِ الْكَرِیْمِ

اللہ تعالیٰ نے حضرت انسان کی تخلیق جن اعلیٰ ترین مقاصد کے لیے فرمائی، ان میں اس کی علمی اور فکری ”نیابت“ کا مقصد سرفہرست ہے، اسی لیے قرآن حکیم کی رو سے انسان نے اپنی تخلیق کے بعد جس پہلی کامیابی کا مزہ چکھا وہ اسی علم و عرفان کی دنیا سے متعلق تھی۔

پھر جس طرح انسان کی تہذیب و تمدن کا سفر کئی مرحلوں، کئی مدارج اور کئی آزمائشوں سے گزر کر، اپنی موجودہ منزل تک پہنچا ہے، اسی طرح اس کا ”علم و آگہی“ کا سفر بھی کئی مرحلوں میں طے ہوا ہے، انسان نے ایک ایک قدم برسوں میں اٹھایا اور ایک ایک نکتے کو حل کرنے میں صدیاں لگیں، لیکن جیسے جیسے ”علم و عرفان“ کی دنیا میں انسانی قدم آگے بڑھتے گئے اس کے ساتھ ساتھ حصول علم کی رفتار میں تیزی آتی گئی چنانچہ جن باتوں کو معلوم کرنے میں پہلے برسہا برس صرف ہوتے تھے اب ان باتوں کو لمحوں میں معلوم کر لیا جاتا ہے۔

انسان کے لیے اس منزل کا حصول کیسے ممکن ہوا؟ اس کے لیے ”کتاب“ نے بڑا بنیادی کردار ادا کیا ہے۔ ابتدا میں ہر مضمون پر الگ الگ کتب مرتب ہوتی تھیں، مگر جب انسان نے مزید ترقی کر لی تو ایک سے زیادہ علوم و فنون پر مشتمل کتابیں مرتب کی جانے لگیں جس نے آہستہ آہستہ دائرہ ہائے معارف (Encyclopaedias) کی شکل اختیار کر لی۔ اگرچہ اہل مغرب کو اس بات پر اصرار ہے کہ دنیا میں سب سے پہلے دائرہ ہائے معارف کی تدوین کا سلسلہ انہی کے ہاں شروع ہوا، لیکن اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ اسلام میں دائرہ ہائے معارف کی تدوین کا سلسلہ اس کی تاریخ کی طرح بہت قدیم ہے۔

مسلمانوں کے ہاں ابتدائی دور ہی میں مختلف دائرہ ہائے معارف کی ترتیب و تدوین شروع ہو گئی تھی، جس میں وقت کے ساتھ ساتھ تیزی آتی گئی اور پھر وہ وقت آیا کہ مسلمانوں نے ”علم و آگہی“ کے ہر ایک عنوان پر مختلف بصیرت افروز دائرہ ہائے معارف مرتب اور مدون فرمائے (دیکھیے اختتامیہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ)، جن سے مشرق ہی میں نہیں، بلکہ مغرب میں بھی بڑے وسیع پیمانے پر استفادہ کیا گیا۔

پھر مسلمان علما اس حقیقت سے بھی باخبر تھے کہ ”علم و آگہی“ کا سفر کبھی مکمل نہیں ہوتا، بلکہ ہر آن جاری و ساری رہتا ہے، اسی لیے اسلامی دنیا میں نہ صرف مختلف علوم و فنون کے دائرہ ہائے معارف مرتب اور مدون کیے گئے، بلکہ ان کو وقت جاریہ تک لانے (یعنی Up-to-date کرنے) کے لیے ان کے مکملہ جات (Supplements) بھی ترتیب دیئے گئے۔

عربی زبان میں کتابوں کے مکملہ جات کے لیے، کئی عنوانات اختیار کیے جاتے ہیں اور ہمارے اسلاف نے ان سب کے تحت تصنیفی اور تدوینی خدمات انجام دیں۔

اس سلسلے میں سب سے قدیم لفظ ”ذیل“ (لفظی معنی: نیچے، تحت) ہے۔ اس عنوان کے تحت بہت سی کتابوں، خصوصاً تاریخی کتب، کے مکملہ جات مرتب اور مدون ہوئے۔

اس سلسلے میں دوسرا لفظ تہہ ہے، جسے مسلمان علما نے اس مقصد کے لیے استعمال کیا، یہ مادہ ت۔ م۔ م سے ماخوذ ہے جس کے معنی کسی شے کو مکمل کرنے (ماتیم بہ الشئ) کے ہیں، اس عنوان کے تحت بھی بہت سے علما نے مکملہ جات مرتب کیے ہیں۔

اس عنوان کے لیے ایک اور لفظ مکملہ کا ہے، جو ک م ل سے بنا ہے، جس کے معنی کسی شے کو مکمل کرنے (ماتیم بہ) کے ہیں، چنانچہ بہت سے علما نے اس عنوان کے تحت مختلف کتابوں کے مکملہ جات لکھے۔

ان الفاظ کے علاوہ بعض تاریخی اور سوانحی کتب کے لیے الصلۃ (جیسے ابن بشکوال کی کتاب الصلۃ) اور الوانی (جیسے صلاح الدین الصفدی کی الوانی بالوقایات وغیرہ) کے عنوانات بھی اختیار کیے گئے، لیکن وہ زیادہ مرتوج نہ ہو سکے۔ عہد حاضر میں مکملہ کا لفظ زیادہ معروف و متداول ہے، اسی لیے اس مجموعہ کے لیے یہی عنوان اختیار کیا جا رہا ہے۔

۲۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے لیے مکملہ کی ضرورت و اہمیت

اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی تالیف و تدوین کا کام ۱۹۵۰ء سے شروع ہوا اور طباعت کی ابتدا ۱۹۵۹ء سے اور تکمیل ۱۹۹۲ء میں ہوئی۔ اس عرصے میں دنیا میں بالعموم اور دنیائے اسلام میں بالخصوص بہت سی تبدیلیاں رونما ہو چکی ہیں۔ بہت سے اسلامی ملک جو اس وقت محکوم تھے، اب آزاد مملکت کی حیثیت سے تسلیم کیے جا چکے ہیں۔ بہت سی نئی مملکتیں تشکیل پذیر ہو چکی ہیں اور اسلامی دنیا میں بہت سی نئی شخصیات اپنے علم و فضل کی بنا پر سامنے آئی ہیں، جن کا تذکرہ وقت کی اہم ضرورت ہے۔ مثال کے طور پر ۱۹۷۰ء میں جب پاکستان پر مفصل مقالہ (دیکھیے جلد ۵) چھپا، تو اس وقت مملکت اسلامیہ پاکستان دو حصوں (مشرقی اور مغربی پاکستان) پر مشتمل تھی، مگر ۱۹۷۱ء سے سابق مشرقی پاکستان پر مشتمل ”بنگلہ دیش“ کے نام سے ایک اسلامی ریاست معرض وجود میں آ چکی ہے، جس سے پاکستان کی سابقہ صورت حال بھی یکسر تبدیل ہو گئی ہے، اس لیے جہاں بنگلہ دیش پر نئے مقالے کی ضرورت ہے، وہاں مقالہ پاکستان پر نظر ثانی بھی ضروری ہو گئی ہے۔

اسی طرح جب حرف ”باء“ کے مقالات زیر طبع تھے، اس وقت ”برونائی دارالسلام“ کے نام سے کوئی آزاد اسلامی ریاست موجود نہ تھی، مگر اب اس نام سے ایک مستقل اسلامی مملکت معرض وجود میں آ چکی ہے۔

علاوہ ازیں ہمارے پڑوس میں، ایران، افغانستان، وسط ایشیائی ریاستوں اور دیگر اسلامی ملکوں میں کئی دور رس تبدیلیاں رونما ہو چکی ہیں، جن سے پورا منظر ہی بدل گیا ہے، لہذا ان تمام ملکوں پر نئے مقالات کی تدوین ضروری ہے۔

مزید برآں اردو دائرہ معارف اسلامیہ زیادہ تر لائینڈن سے طبع ہونے والے عظیم علمی منصوبے Encyclopaedia of

Islam پر مبنی ہے، جس میں اس کے ”تکملہ جات“ بھی شامل ہیں جس کی طباعت اولیٰ ۱۹۰۶ء سے ۱۹۳۴ء تک مکمل ہوئی۔ بعد ازاں اس کا تکملہ (۱۹۳۴-۱۹۳۸ء) شائع ہوا، پھر ۱۹۳۸ء سے اس کا دوسرا ایڈیشن زیر طبع ہے، ان سطور کی تحریر تک اس کی ۹ جلدیں (حرف S) تک طبع ہو چکی ہیں، جس میں بہت سے نئے موضوعات کو شامل کیا گیا ہے، اس لیے بھی تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی تدوین ضروری ہو گئی تھی۔

پھر چونکہ شعبہ نے اردو دائرہ معارف اسلامیہ کو ایک محدود وقت میں مکمل کرنا تھا، اس لیے بہت سے عنوانات پر مقالات وقت کی کمی کے باعث شامل نہ کیے جاسکے، اور ان کے سامنے [رکبہ تکملہ] لکھ دیا گیا تھا، لہذا ان موضوعات کو مکمل کرنے کے لیے بھی تکملہ کی اشاعت طبعی امر تھا۔

مزید برآں اردو دائرہ معارف اسلامیہ میں بہت سے مقامات پر ’مختلف عنوانات کا حوالہ [رکبہاں = رجوع کید باں] کے عنوان سے دیا گیا ہے، لیکن ان میں سے کچھ عنوانات پر مقالات موجود نہیں ہیں، ان موضوعات کو بھی مکمل کرنے کے لیے تکملہ کی اشد ضرورت تھی۔

انہی امور کے پیش نظر تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے عنوان سے ’ایک نیا منصوبہ شروع کیا جا رہا ہے‘ اس منصوبے کی تجویز سب سے پہلے ڈاکٹر سید عبداللہ مرحوم نے پیش کی تھی۔ چنانچہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی مجلس انتظامیہ کے اجلاس منعقدہ ۳-اپریل ۱۹۸۴ء میں انہوں نے کہا:

اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی طباعت کی ابتدا ۱۹۵۹ء میں ہوئی تھی، اس طرح شروع شروع میں شائع ہونے والی جلدوں کو طبع ہوئے کم و بیش ۲۵ سال (اب ۴۰ سال) کا طویل عرصہ گزر چکا ہے۔ اس طرح بہت سے تاریخی مقالات ناقص ہو گئے ہیں، مثلاً پاکستان، افغانستان اور دیگر ممالک کے مقالات۔ پاکستان کا مقالہ جب شائع ہوا تھا اس وقت بنگلہ دیش پاکستان کا حصہ تھا اور مشرقی پاکستان کہلاتا تھا، اسی طرح دوسرے تاریخی مقالات کی حالت ہے۔ تاریخی مقالات کو سابقہ حد سے تاریخی طور پر آگے بڑھانے کا عمل مستقل نوعیت کا حامل ہے، اسی لیے ایسے مقالات کی تکمیل کے لیے کوئی مستقل انتظام ہونا چاہیے۔“

مجلس انتظامیہ نے اس تجویز سے پوری طرح اتفاق کیا (اقتباس از روداد مجلس انتظامیہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، منعقدہ ۳ اپریل ۱۹۸۴ء)۔ اس کے بعد بھی مجلس انتظامیہ کی کئی مجالس میں اس تجویز کا تذکرہ آیا اور اس کے حق میں فیصلہ دیا گیا، لیکن چونکہ ابھی اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی تدوین و ترتیب کا عمل جاری تھا، اس لیے اس تجویز پر عملدرآمد شروع نہ ہو سکا اور اس کے لیے اس کی تکمیل کا انتظار کیا گیا۔

۳۔ کام کی ابتدا اور اس کی عملی مشکلات

پھر جب پھر اللہ تعالیٰ کی توفیق سے شعبہ نے اردو دائرہ معارف اسلامیہ (۱۹۹۲ء) اور مختصر اردو دائرہ معارف اسلامیہ

(ستمبر ۱۹۹۷ء) کی تکمیل کر لی اور اس تجویز کو عملی شکل دینے کا وقت آیا تو اس وقت معلوم ہوا کہ اس علمی منصوبے پر کام کے کئی مراحل ہیں، جن میں سے ہر ایک مرحلہ پوری توجہ اور محنت چاہتا ہے۔

اس ضمن میں سب سے پہلے تو اس کا خاکہ (Outline) بنانے کا مرحلہ تھا، اس لیے کہ اس وقت تک یہ منصوبہ محض ایک تجویز سے آگے نہیں بڑھا تھا اور اس پر عملی کام نہ ہونے کے برابر تھا۔

مجلس انتظامیہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ نے اس منصوبے کے لیے جن خطوط پر کام کرنے کی منظوری دی تھی، ان خطوط پر کام کو آگے بڑھانا اور ایک ایسے ”مجموعہ“ کا خاکہ مرتب کرنا جو سابقہ منصوبے (اردو دائرہ معارف اسلامیہ) سے متعلق بھی ہو، اسی نہج پر ہو اور اس کو ہر پہلو سے مکمل کرنے والا بھی ہو، آسان کام نہ تھا، دوسری طرف مجبوری یہ تھی کہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی علمی کشش نے اس شعبے میں جن بزرگوں اور اہل علم کو جمع کر دیا تھا اور جو تکملہ کی تکمیل کے لیے بھی بہت موزوں ہو سکتے تھے، وہ سب ایک ایک کر کے اس دنیا سے اٹھ گئے تھے۔ ۱۳ اگست ۱۹۸۶ء کو ڈاکٹر سید عبداللہ، ۸ ستمبر ۱۹۸۹ء کو پروفیسر عبدالقیوم، ۲۲ فروری ۱۹۹۳ء کو ڈاکٹر عبدالغنی اور ۱۹۹۴ء کو پروفیسر مرزا مقبول بیگ بدخشانی اور ۵ جولائی ۱۹۹۵ء کو پروفیسر سید امجد الطاف کا انتقال اس شعبے کے لیے عظیم سانحہ تھا۔

بہر حال مجلس انتظامیہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے فیصلوں کی روشنی میں اس کا خاکہ مرتب کرنے کے لیے حسب ذیل طریقہ کار اختیار کیا گیا:

۱۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی تمام جلدوں کا اول سے لے کر آخر تک جائزہ لیا گیا اور یہ دیکھا گیا کہ:

- الف۔ کن کن عنوانات کے تحت تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کا حوالہ آیا ہے، ان سب عنوانات کے کارڈز تیار کیے گئے۔
- ب۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے تمام مقالات کا جائزہ لیا گیا اور ان کے متن میں جہاں جہاں بھی کسی مقالے کو دیکھنے کے لیے رک ہاں = رجوع کید ہاں کا جملہ لکھا گیا ہے، ان کی فہرست تیار کی گئی اور پھر اس فہرست کے مطابق یہ دیکھا گیا کہ آیا ان میں سے کن کن موضوعات پر مقالات شامل نہیں ہیں، ایسے عنوانات کے بھی کارڈز تیار کیے گئے۔
- ج۔ آ آ لائیڈن کی طباعت ثانیہ بڑی تیزی سے تکمیل کی طرف بڑھ رہی ہے، اس کی فہرست عنوانات کو دیکھا گیا اور پھر اس کا اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی فہرست عنوانات سے موازنہ کیا گیا اور جو مقالات مؤخر الذکر میں موجود نہ تھے ان کی بھی کارڈز سازی کی گئی۔

د۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کے بعض قارئین وقتاً فوقتاً مختلف موضوعات و عنوانات پر مقالات شامل کرنے کی تجویز پیش کرتے رہے ہیں، ان کی ان تجاویز کو شعبے کی مجلس ادارت کی منظوری کے بعد، الگ فائل میں رکھا گیا تھا۔ ایسے موضوعات کے بھی کارڈز تیار کیے گئے۔

ہ۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی تکمیل کے دوران میں بہت سے عنوانات پر، وقت کی کمی یا کسی اور بنا پر، مقالات تیار نہ ہو سکے تھے یا، بعض مقالات تیار تھے، مگر عین وقت پر بعض وجوہ کی بنا پر ان کی اشاعت روک دی گئی تھی، ایسے مقالات کی فہرست

مرتب کروائی گئی اور ان عنوانات کے بھی کارڈز تیار کیے گئے۔

۱۔ اس دوران ترکی، ایران (فارسی) اور امریکہ (انگریزی) سے بھی بعض دائرہ ہائے معارف اسلامیہ طبع ہوئے ہیں، فہرست سازی میں ان دائرہ ہائے معارف سے بھی مدد لی گئی اور آ آ میں متروک عنوانات کی ایک فہرست تیار کر کے ان کے کارڈ بنائے گئے۔ آخر میں ان تمام کارڈز کو حروف تہجی کی ترتیب پر مرتب کر کے ”فہرست مقالات“ تیار کر لی گئی جس کی مجلس انتظامیہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ سے (اجلاس منعقدہ ۲۱ دسمبر ۱۹۹۷ء میں) منظوری حاصل کر لی گئی، اس طرح یہ ابتدائی مرحلہ مکمل ہو گیا۔

دوسرا مرحلہ ان عنوانات پر مقالات کی تیاری اور ان کی تدوین کا تھا، یہ مرحلہ پہلے مرحلہ سے بھی مشکل ثابت ہوا۔ اس لیے کہ یوں تو ہر شعبے میں ”رجال“ کا قحط ہے، لیکن علمی اور تحقیقی موضوعات پر کام کرنے کے لیے حقیقت میں ”قحط الرجال“ ہے اور ایسے لوگ جو جدید علوم کے ساتھ ساتھ قدیم علوم و فنون پر بھی نظر رکھتے ہوں، بہت کم رہ گئے ہیں اور جو ہیں وہ اتنے مصروف ہیں کہ ان کے لیے وقت نکالنا مشکل ہے، اس لیے اس سلسلے میں بھی شعبے میں بیشتر کام مکمل کیا گیا۔

تیسرا مرحلہ طباعت کا تھا، چونکہ طے یہ ہوا تھا کہ مقالات کی تیاری اور طباعت دونوں ایک ساتھ انجام دیئے جائیں گے، اس لیے یہ مرحلہ بھی اس کے ساتھ شروع ہو گیا۔

اس طرح شعبہ کو بیک وقت تینوں امور انجام دینا پڑ رہے ہیں، یعنی مقالات کی تیاری، ان پر نظر ثانی اور ان کی طباعت، جبکہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی تدوین کے وقت شروع کے دس سالوں (۱۹۵۰ء تا ۱۹۵۹ء) میں صرف مسودہ کی تیاری اور نظر ثانی کا کام ہوا اور ۱۹۵۹ء سے اس کی طباعت کا کام اس وقت شروع کیا گیا، جب پہلے دو مرحلے مکمل ہو گئے۔

ان ساری مشکلات کے باوجود ہماری کوشش یہ رہی ہے کہ اس کے ”معیار“ میں فرق نہ آنے پائے، اس کوشش میں ہم کہاں تک کامیاب ہوئے ہیں اس کا فیصلہ قارئین کریں گے، تاہم ہمیں امید ہے کہ ان شاء اللہ تعالیٰ یہ تحقیقی منصوبہ بھی اپنے پیش رو کی طرح اہل علم و فضل کے ہاں ضرور پذیرائی حاصل کرے گا۔

۳۔ مکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی طباعتی خصوصیات

شعبہ نے مکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی طباعت کو بھی بہتر اور معیاری بنانے کی پوری کوشش کی ہے اور اس میں حسب ذیل امور کا التزام کیا ہے:

۱۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ خط نسخ میں بذریعہ کمپوزنگ طبع ہوا ہے، جس کے پڑھنے میں قارئین کو دقت پیش آتی ہے، اس لیے مکملہ کی طباعت خط نستعلیق میں بذریعہ کمپیوٹر کرائی گئی ہے۔

۲۔ تمام قرآنی آیات کو عثمانی رسم الخط کے مطابق لکھا گیا ہے اور ان پر اعراب بھی لگائے گئے ہیں، اسی طرح عربی عبارتوں کو عربی رسم الخط میں کمپوز کیا جا رہا ہے۔

۳۔ جہاں کوئی مقالہ ختم ہوتا ہے، وہاں دوسرا مقالہ شروع کرنے سے قبل کچھ علامات اپنائی جا رہی ہیں۔

۴۔ جدید مقالات کے لیے علامت ⊗ اور لائیڈن انسائیکلو پیڈیا آف اسلام سے ترجمہ شدہ مقالات کے لیے بطور علامت x کا استعمال حسب سابق ہے۔

۵۔ دوسرے دائرہ ہائے معارف کی طرح الفاظ کو منضبط کرنے کے لیے اس کی تحریری صورت (Written Shape) کو اساس بنایا گیا ہے، اس کی صوتی صورت (Spoken Shape) کو نہیں۔

۶۔ ترجمہ چونکہ ایک تصنیفی کام ہے اور ترجمہ نگار، مضمون کو دوسری زبان میں منتقل کرتا ہے، اس لیے تکملہ میں مقالہ نگاروں کے ساتھ مترجمین (اور کہیں کہیں نظر ثانی کنندگان) کے نام بھی شامل کیے جا رہے ہیں۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ جس طرح اردو دائرہ معارف اسلامیہ کی تکمیل و تدوین اس نوع کا دنیاۓ اسلام میں اولین کام ہونے کی بنا پر جامعہ پنجاب اور پاکستان کے لیے باعث اعزاز و افتخار ہے، اسی طرح تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ بھی اپنی نوعیت کا دنیاۓ اسلام میں پہلا کام ہونے کی وجہ سے جامعہ پنجاب اور پاکستان دونوں کے لیے نیک نامی کا باعث ہو گا۔

تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ کا منصوبہ شروع کرنے کے ضمن میں سرپرستی اور حسن تعاون کے لیے ہم رئیس الجامعہ لیفٹیننٹ جنرل (ر) ارشد محمود، اراکین مجلس انتظامیہ، خصوصاً چیف جسٹس (ر) سردار محمد اقبال اور پروفیسر شیخ امتیاز علی کے شکر گزار ہیں، جنہوں نے اس عظیم علمی اور فکری کام کے سلسلے میں بھرپور تعاون فرمایا۔

انہی گزارشات کے ساتھ ”تکملہ اول“ اہل علم و ادب کی خدمت میں اس درخواست کے ساتھ پیش ہے کہ اگر وہ اس میں کوئی اچھی بات پائیں، تو اس کی حوصلہ افزائی کریں اور اگر اس میں کوئی کوتاہی دیکھیں تو اس کی اصلاح کے لیے ہماری رہنمائی فرمائیں۔

(ڈاکٹر محمود الحسن عارف)

مدیر اعلیٰ اردو دائرہ معارف اسلامیہ
جامعہ پنجاب۔ لاہور

یکم اکتوبر ۱۹۹۸ء

⊗ آب (پانی ؛ عربی = ماء) ، کثیر مقدار میں پایا جانے والا ایک کیمیائی مرکب ۔ قرآن کریم میں لفظ ماء (پانی) ۶۱ مرتبہ آیا ہے (دیکھیے محمد فواد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، ص ۸۵۷، بذیل مادہ ماء) احادیث نبویہ میں بھی کثرت سے اس کا ذکر آیا ہے (دیکھیے A.J.Wensinck: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ)۔

۱۔ دینی نقطہ نظر: آب (پانی) انسان کی بنیادی اور اساسی ضروریات میں سے ایک ہے ، اسی لیے قرآن و سنہ میں اس عنوان کو مرکزی اہمیت دی گئی ہے ، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے :

۱۔ قرآن مجید میں : قرآن مجید میں ، جیسا کہ اوپر گذرا ، لفظ ماء (پانی) کا کم و بیش ۶۱ مرتبہ ذکر آیا ہے اور ان میں سے ہر مقام پر اس اہم ترین عنصر سے متعلق کوئی نہ کوئی حقیقت بیان کی گئی ہے (دیکھیے محمد فواد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ)۔

قرآن کریم میں اس بات کو واضح کیا گیا ہے کہ کائنات کی تخلیق سے قبل ، یہاں ہر جگہ پانی ہی پانی تھا، چنانچہ ایک جگہ ارشاد مبارک ہے : وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ (۱۱: ھود: ۷) ” یعنی وہی تو ہے ، جس نے آسمان اور زمین کو چھ دن (مراد وقت کے ادوار ہیں) میں پیدا کیا اور (اس وقت) اس کا عرش پانی پر تھا “۔ مفسرین کے مطابق قرآن حکیم کی اس آیت مبارکہ میں اس آبی دور کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جس میں ” پوری زمین “ پر پانی ہی پانی تھا اور خشکی یا ٹھوس زمین کا کوئی جزیرہ موجود نہ تھا۔ موجودہ سائنس کی رو سے یہ دور زمین کے ٹھنڈا

ہونے اور زمین کے آس پاس آکسیجن گیسوں کے تبدیل ہونے کے نتیجے میں پیدا ہوا۔

پھر جب اس زمین پر ” زندگی “ کی ابتدا ہوئی تو وہ بھی پانی ہی سے کی گئی ، ارشاد باری تعالیٰ ہے: اَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا اَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْاَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ (۱۷: الانبیاء: ۳۱) ” کیا کافروں نے (یہ) نہیں دیکھا کہ (پہلے) آسمان اور زمین دونوں باہم ملے ہوئے تھے ، تو ہم نے انہیں جدا جدا کر دیا اور تمام جاندار اشیا ہم نے پانی سے بنائیں “ (نیز دیکھیے ۲۴ [النور: ۲۵]۔)

ماہرین علم الحیوانیات (Zoology) کے مطابق ہر جاندار کی تخلیق میں پانی سب سے اہم عنصر کے طور پر شامل ہے ، جس کا اندازہ ۶۵ فیصد لگایا گیا ہے ۔ اس کے علاوہ یہ بھی کھلی حقیقت ہے کہ تمام جانداروں کی تخلیق پانی ہی سے عمل میں آئی ہے ؛ علاوہ ازیں حیوانی زندگی کی پہلی نمود بھی آبی ذخائر ہی کے قریب ہوئی ، اسی لیے دنیا کی قدیم ترین تہذیبوں اور تمدنوں کے بچے کچھے آثار سمندری ساحلوں یا دریاؤں اور بڑی بڑی جھیلوں کے کناروں ہی پر ملتے ہیں ۔

اس کے علاوہ ، پانی تمام جانداروں ، حتیٰ کہ نباتات تک کی سب سے اہم ضرورت ہے ، اسی لیے قرآن کریم میں اسے اللہ تعالیٰ نے اپنی اہم ترین نعمتوں میں شمار کیا، ارشاد باری تعالیٰ ہے : وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ (۶: الانعام: ۹۹) ” یعنی اور وہی تو ہے ، جس نے آسمان سے پانی برسایا ، پھر اس سے ہر ایک شے کو اگایا “۔ پانی ہی سے مردہ زمین زندہ اور سرسبز ہوتی ہے (نیز دیکھیے ۷ [الاعراف: ۵۷: ۲: البقرہ: ۱۶۵]۔)

متعلق انسان کلیہ غلط نظریات قائم کیے رہا۔
 اس مضمون کے دو ماہرین جی کیسٹنی (G.Gastany) اور بی ، بلیوکس (B.Blavoux) ، آفاقی دائرہ المعارف (Encyclopaedia Universalis) میں طبقات الارض (Hydrogeology) کے عنوان کے تحت اپنے اندراجات میں اس مسئلہ کی روحانی تاریخ اس طرح بیان کرتے ہیں: ”ساتویں صدی قبل مسیح میں تھالیس ملطوی (Thales of Miletus) کا نظریہ یہ تھا کہ سمندروں کا پانی ، ہواؤں کے اثر سے براعظموں کے اندر کی جانب گھس پڑا ، اس طرح پانی خشکی پر پڑا اور مٹی میں نفوذ کر گیا۔ افلاطون (Plato) نے ان نظریات کو اپنایا اور بتایا کہ پانی کی سمندر کو واپسی ایک بڑے غار ٹارٹیرس (Tartarus) کے ذریعے ہوئی۔ اس نظریے کی تائید کرنے والے بہت سے لوگ اٹھارہویں صدی عیسوی تک رہے ہیں، ان ہی میں ایک ”رینے دے کارت“ (Descartes) تھا۔ ارسطو (Aristotle) کا خیال تھا کہ مٹی کے اندر کا پانی جو بھاپ کی شکل میں ہوتا ہے کوہستانی شگافوں میں پہنچ کر ٹھنڈا ہو جاتا ہے اور زیر زمین جھیلوں کو جنم دیتا ہے ، جن سے چشموں کو پانی بہم پہنچتا ہے۔ اس کی تقلید سینیکا (Seneca) ، پہلی صدی عیسوی نے اور بہت سے دوسرے لوگوں نے کی اور یہ سلسلہ ۱۸۷۷ء تک چلتا رہا۔ ان لوگوں میں او۔ والگر (O-Volger) بھی شامل ہے۔ پانی کے دور کی اولین اور واضح ضابطہ سازی کا کام ۱۵۸۰ء میں برنارڈ پالیسی (Bernard Palissy) سے منسوب کیا جاتا ہے ، اس نے دعویٰ کیا تھا کہ زیر زمین پانی بارش سے حاصل شدہ ہوتا ہے جو مٹی میں جذب ہو جاتا ہے اس نظریہ کی توثیق سترھویں صدی میں ای میریٹ اور لی پیروں نے کی “ (ص ۱۷۳-۱۷۴ ، مطبوعہ کراچی ، ۱۹۹۵ء)۔

”پانی“ کی تخلیق اور اس کے ذریعے انسانی ، حیوان اور نباتاتی زندگی کی نشوونما اللہ تعالیٰ کی وحدانیت ، قدرت کاملہ اور اس کی عظمت کی وہ نشانی ہے ، جسے کوئی

۱۶۴۔ اسی سے طرح طرح کے غلے اور رنگ رنگ کے پھل اور پھول پیدا ہوتے ہیں (۳۵ [فاطر]: ۳۷) ، انسان جو بھی شے کھاتا ہے ، اللہ تعالیٰ اسے پانی ہی سے سیراب اور پرورش کرتے ہیں (۸۰ [عس]: ۲۵)۔ قرآن کریم نے زیر زمین پانی کے متعلق بھی یہ اہم ترین انکشاف کیا ہے کہ یہ بارش ہی کا پانی ہوتا ہے ، جسے زمین جذب کر لیتی ہے اور پھر یہ پانی زمین کے اندر ذخیرہ ہو جاتا ہے ، اسی پانی کو لوگ چشموں ، کنوؤں اور رہٹ وغیرہ کے ذریعے حاصل کرتے ہیں (نیز دیکھیے ۲۳ [المومنون]: ۱۸)۔

قرآن کریم کے یہ بیانات ایک ایسے دور سے تعلق رکھتے ہیں ، جب دنیا پر ایسے غیر سائنسی نظریات کی حکومت تھی جو اس سے قطعی مختلف تھے ، چنانچہ نامور فرانسیسی محقق مورلیس بوکالے (Murice Bucaille) ، اپنی تصنیف The Bible, Quran and Science میں لکھتا ہے ”لیکن اگر ہم ان مختلف تصورات پر غور کریں جو قدما نے اس موضوع سے متعلق قائم کیے ہوئے تھے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قرآن میں دی ہوئی معلومات وہ اساطیری تصورات نہیں ہیں جو نزول وحی کے وقت [دنیا میں] رائج تھے اور جو مشاہدہ شدہ حوادث کے مقابلے میں فلسفیانہ تصورات کے مطابق پروان چڑھے تھے ، اگرچہ یہ بات اوسط درجہ میں حاصل ہونا تجربی طور پر ممکن تھا ، تاہم آپاشی کی ترقی کے لیے جن عملی معلومات کی ضرورت تھی اور عام طور پر پانی کے دور کے متعلق جو تصورات قائم تھے وہ موجودہ زمانے میں مشکل سے قابل قبول ہو سکتے تھے۔

اس طرح یہ تصور آسانی سے کیا جاتا رہا ہو گا کہ زیر زمین پانی ، بارش کے پانی کے مٹی میں جذب ہونے سے حاصل ہوتا ہے ، البتہ ازمنہ قدیم میں یہ نظریہ جو پہلی صدی قبل مسیح میں ویٹروویس پولیو مارکس (Vitruvius Polio Marcus) نے روم میں قائم کیا تھا ، ایک استثناء کے طور پر نقل کیا گیا تھا ، اس لیے صدیوں تک (اور نزول قرآن اسی مدت کے دوران میں ہوا) پانی کے دور سے

بتاتا ہے کہ ایک تجربی نظریہ نے ہر چیز پر غلبہ پالیا تھا۔ اس لیے کہ اس زمانہ کے نظریات غلط قسم کے تصورات پر مبنی ہوتے تھے، وہ اپنے خیالات کو حسب ذیل طریقہ پر پیش کرتا ہے:

”نشأ ثانیہ تک (تقریباً ۱۳۰۰ء اور ۱۶۰۰ء کے درمیان) یہ کیفیت پیدا نہیں ہوئی تھی کہ خالص فلسفیانہ تصورات کی جگہ اس قسم کی تحقیق نے لی ہو جن کی بنیاد مائاتی حوادث کے معروضی مشاہدہ پر ہو۔ لیونارڈو دا ونسی (Leonardo da Vinci، ۱۴۵۲ء-۱۵۱۹ء) نے ارسطو کے بیان سے انحراف کیا۔ برنارد پالیسی (Bernard Palissy) ”پانی، قدرتی اور مصنوعی چشموں کی عجیب و غریب نوعیت“ پر اپنے مقالے (Wonderful discourse on the nature and fountains both natural and artificial پیرس ۱۵۷۰ء) میں پانی کے دور اور بالخصوص اس طریقہ کی صحیح توضیح و تشریح دیتا ہے جس طریقہ سے کہ چشموں میں بارش کا پانی آتا ہے۔“

اللہ تعالیٰ نے دنیا میں بارشوں اور آب پاشی کا جو غیر معمولی سلسلہ جاری کیا ہوا ہے وہ اتنے منظم و مربوط اور منظم ہے کہ انسانی عقل انگشت بدندان رہ جاتی ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ یُخْرِجُ مِنْ حَلٰلِهِ وَ یُوَلِّفُ بَیْنَهُ ثُمَّ یَجْعَلُهُ رُكَامًا فَتَرٰی الْوَدْقَ یَخْرُجُ مِنْ حَلٰلِهِ وَ یَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ جِبَالٍ فِیْهَا مِنْ بَرَدٍ فَبَصْبُ بِهٖ مَنْ یَّشَاءُ وَ یَصْرِفُهُ عَنْ مَنْ یَّشَاءُ یَكٰذِبُ سَنَابِرَیْهِ یَذْهَبُ بِالْاَبْصَارِ (النور: ۴۳) ”یعنی کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اللہ بادل کو آہستہ آہستہ چلاتا ہے، پھر اس کے ٹکڑوں کو باہم جوڑتا ہے پھر اسے سمیٹ کر ایک کثیف بادل بنا دیتا ہے پھر تم دیکھتے ہو کہ اس کے خول سے بارش کے قطرے ٹپکتے چلے آتے ہیں اور وہ آسمان سے ان پہاڑوں کی بدولت جو اس میں بند ہیں اولے برساتا ہے پھر جسے چاہتا ہے ان کا نقصان پہنچاتا ہے اور جسے چاہتا ہے ان سے بچا لیتا ہے، اس کی بجلی کی چمک نگاہوں کو خیرہ کیے دیتی ہے، رات اور دن کا الٹ پھیر وہی کر رہا ہے اس

سمجھدار شخص نہیں جھٹلا سکتا، چنانچہ اس نے بادلوں سے پانی برسانا اور اس کے ذریعے ماحول کی صفائی، اور جانداروں کی بقا کا جو نظام قائم کر رکھا ہے، وہ اپنی مثال آپ ہے (۵۶[الواقعة]: ۶۸) اور اگر چشموں اور کنوؤں کا پانی زمین کے اندر اتر جائے تو سارے انسان مل کر بھی اسے اوپر نہیں لا سکتے (۶۷[الملک]: ۳۰)۔

اللہ تعالیٰ نے پانی برسانے اور زمین میں اس کی ذخیرہ اندوزی کا ایسا سامان کر رکھا ہے کہ انسانی عقل اس کی حقیقت جاننے سے قاصر ہے، چنانچہ یہ ایک حقیقت ہے کہ بارش اور سیلابوں کا پانی زمین کے اندر قدرتی طور پر ذخیرہ ہو جاتا ہے جسے لوگ حسب ضرورت مختلف طریقوں سے نکالتے ہیں اور لطف کی بات یہ ہے کہ جب پانی برستا ہے یا جب وہ زمین کے اوپر ہوتا ہے، تو وہ عموماً مٹی وغیرہ سے آلودہ ہوتا ہے، لیکن جب وہ زمین کی گہرائی سے نکالا جاتا ہے تو وہ ”ماء طہور“ یعنی ہر قسم کی آلائش اور گندگی سے پاک ہو جاتا ہے (۶۷[الملک]: ۳۰)۔ نامور سائنس دان موریس بوکالے، ان آیات کی تشریح میں لکھتا ہے: ”چشموں کی اہمیت اور جس طریقہ سے بارش کا پانی ان میں جاتا ہے، اس پر آخر کی تین آیتوں (۶۷[الملک]: ۳۰، ۳۹[الزمر]: ۲۱، ۳۶[یس]: ۳۴) میں کافی زور دیا گیا ہے، یہ حقیقت قابل غور ہے۔ اس موقع پر ان نظریات کو جو ازمندہ متوسط میں پھیلے ہوئے تھے ذہن میں لانا چاہیے، مثلاً وہ نظریات جو ارسطو نے قائم کیے تھے جن کے مطابق چشموں اور دریاؤں میں پانی زیر زمین واقع جھیل سے آتا ہے، فرانسیسی قومی مدرسہ فلاحہ (National du Genia harad des Eaux et Foresta) کے ایک استاد ایم۔ آر ریمیرز (M.R Remenieras) نے آفاقی دائرۃ المعارف (Encyclopaedia Univarsalis) میں شامل اپنے مقالہ ”مائیات“ میں مائیات کے مخصوص مدارج بیان کیے ہیں اور قدیم اقوام بالخصوص مشرق قریب کی قوموں کے آبپاشی کے عظیم الشان کارناموں کا ذکر کیا ہے، تاہم وہ

میں ایک سبق ہے آنکھوں والوں کے لیے۔“

موجودہ زمانے میں حرفیات (ٹیکنالوجی) نے مصنوعی طریقہ سے بارش برسانے کو یقیناً ممکن کر دکھایا ہے ، لیکن کیا اسکی بنیاد پر کوئی شخص قرآن کے اس بیان کی تردید اس بات کی روشنی میں کر سکتا ہے کہ انسان میں ترشح کرنے کی قابلیت پیدا ہو گئی ہے ؟

ماہرین نے اس کا جواب نفی میں دیا ہے ، چنانچہ بقول مورلیس بوکالے ”کیونکہ یہ بات بالکل واضح ہے کہ اس میدان میں انسان کی کچھ مجبوریاں اور پابندیاں ہیں۔ فرانسیسی دفتر موسمیات کے ایک ماہر ایم اے فاسی (M.A Facy) نے بارش کے عنوان کے تحت آفاقی دائرہ المعارف میں حسب ذیل بیان تحریر کیا ہے ”یہ بات کبھی بھی ممکن نہیں ہو سکے گی کہ کسی ایسے بادل سے ، جس نے ابرمطیر کی مناسب خصوصیات حاصل نہ کر لی ہوں یا ابھی ارتقا کے مناسب مرحلہ پر نہ پہنچ گیا ہو، بارش برسائی جا سکے ، لہذا انسان اپنے صنعتی ذرائع کو کام میں لا کر اس صورت میں کبھی بھی عمل ترشح کو سرعت انجام نہیں دے سکتا۔ جب تک کہ وہ شرائط جو قدرتی طور پر درکار ہیں موجود نہ ہوں ، اگر یہ بات نہ ہوتی تو کبھی بھی خشک سالی ، جو واضح طور پر ہوتی ہے ، عملاً رونما نہ ہوتی۔ اس لیے بارش اور خوشگوار موسم پر انسان کا اختیار اب بھی محض ایک خواب ہے“ (حوالہ مذکور ، ص ۱۷۴)۔ پانی قدرت الہی کی عظیم اور بے پایاں نشانیوں میں سے ایک ہے وہ میٹھے اور کھاری پانی کو اکٹھے ہونے کے باوجود باہم خلط ملط نہیں ہونے دیتا (۵۵ [الرَحْمٰن] ۱۹) مفسرین نے ذاتی مشاہدات کے حوالے سے دنیا کے مختلف سمندروں میں اس نوع کے واقعات کا تذکرہ کیا ہے (دیکھیے کتب تفسیر)۔

۲۔ پانی ذریعہ عذاب الہی : پانی اللہ تعالیٰ کی بے پایاں نعمت ہونے کے ساتھ ساتھ عذاب الہی کا ذریعہ بھی ہے، اسی لیے پانی کا تذکرہ ایک ذریعہ ہلاکت و تباہی کے طور پر بھی قرآن حکیم کا موضوع ہے (۲۹)

[العنکبوت: ۱۴]۔ مثال کے طور پر حضرت نوح علیہ السلام کی قوم پر اسی ذریعے سے عذاب نازل کیا گیا۔ یہ قوم دریائے دجلہ و فرات کے درمیانی علاقے میں آباد تھی ، جب انہوں نے حضرت نوحؑ کی تکذیب کی ، تو اللہ تعالیٰ کے حکم سے ان پر آسمان سے بھی پانی برسایا اور زمین سے بھی پانی کے تنور اہل پڑے (۵۴ [القمر]: ۱۲)۔ یہ طوفان اتنا ہمہ گیر تھا کہ اس کی زد سے بڑے بڑے پہاڑ بھی محفوظ نہ رہے (۱۱ [ہود]: ۴۳) ، البتہ حضرت نوحؑ [رکت باں] نے کشتی بنا کر اپنی آل و اولاد ، اہل ایمان اور دوسرے جانداروں کی بقا کا سامان کیا ، جس کی تفصیل سورہ ہود (۲۵/۱۱ تا ۴۹) سورۃ الشعراء اور سورہ نوحؑ میں بیان کی گئی ہے ۔

اس طوفان کے عالمگیر یا ”مقامی“ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے ، زیادہ تر مفسرین اور ماہرین آثار قدیمہ اس کے عالمگیر ہونے کے قائل ہیں۔ قرآن کریم کی بعض آیات سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے ، البتہ یہ بات یقینی ہے کہ اس طوفان سے اس وقت دنیا میں جو بھی نسل انسانی موجود تھی وہ تمام کی تمام غرق آب ہو گئی تھی اور آئندہ انسانی نسل صرف حضرت نوحؑ اور ان کے ہمراہوں کے ذریعے سے ہی چلی ، جیسا کہ ذِیۃ مِّنْ حَمَلَتَا مَعَ نُوحٍ [۱۷] [بنی اسرائیل: ۳] ”یعنی اے ان لوگوں کی اولاد جنہیں ہم نے نوح کے ہمراہ سوار کیا تھا“ سے واضح ہوتا ہے ۔

۳۔ آخرت کی سزا میں پانی کا استعمال : دنیا کی سزا میں بطور عذاب الہی استعمال ہونے کے علاوہ پانی قیامت کے دن بھی مجرموں اور کفار کے لیے بطور سزا استعمال ہو گا ، چنانچہ قرآن کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے نَبِیُّنَ وَرَآئِهِ جَهَنَّمَ وَیُسْفٰی مِنْ مَّاءٍ صَدِیْدٍ [۱۴] [ابراہیم: ۱۶] ”یعنی انکے پیچھے جہنم ہے اور انہیں کھولتا ہوا پانی پلایا جائے گا“ اسی طرح ۴۷ [محمد]: ۱۵ میں بیان کیا گیا ہے کہ ”جب وہ کھولتا ہوا پانی پیئیں گے تو ان کی انتڑیاں کٹ جائیں گی“ جس سے انہیں بے حد اذیت اور تکلیف محسوس ہو گی

آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے جد امجد جناب عبدالمطلب کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے اسے دوبارہ جاری و ساری فرما دیا (ابن ہشام : السیرۃ)۔ حج و عمرہ کے دوران میں اس کنواں کا پانی پینا مسنون ہے (بخاری، کتاب الحج)۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا جتنی بار بھی شق صدر ہوا، اتنی ہی بار آپ کا سینہ مبارک اسی پانی کے ساتھ دھویا گیا (شب معراج میں اس واقعے کے لیے دیکھیے النسائی، کتاب الصلوۃ، باب ۲)۔

(۲) پانی کی طہارت : پانی بذات خود طاہر بھی ہے اور مطہر بھی۔ عہد نبوی میں بعض لوگوں کا خیال تھا کہ ناپاک شخص کا جھوٹا پانی پلید ہو جاتا ہے، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خیال کی تردید فرمائی اور ارشاد فرمایا ہے : الماء لا یحنب ”یعنی پانی پلید نہیں ہوتا“ (ابو داؤد کتاب الطہارۃ، ۵۶:۱، حدیث ۶۸؛ ابن ماجہ، کتاب الطہارۃ، حدیث ۳۷۰ و ۳۷۱)۔ علاوہ ازیں آپؐ نے یہ بھی بیان فرمایا ہے کہ اگر دو بڑے مشکوں (قطنین....) دیکھیے (نیچے) کی مقدار میں موجود ہو تو وہ پانی ناپاک نہ ہو گا تاوقتیکہ اس کا رنگ، اس کا ذریعہ اور اس کی بو تبدیل نہ ہو جائے (الترمذی، کتاب الطہارۃ، حدیث ۳۲۹؛ ابوداؤد، ۵۱:۱، حدیث ۶۳) نیز دیکھیے، ذیل میں فقہی بحث)۔

(۳) پانی کی ملکیت: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی کو اللہ تعالیٰ کی ان نعمتوں میں شمار کیا ہے جو قومی ملک ہیں۔ آپؐ کا ارشاد مبارک ہے : ثلاثا لا یمنعن الماء والکلاء والنار (ابن ماجہ، کتاب الرہون، باب ۱۶) ”یعنی تین چیزیں ایسی ہیں جن سے کسی کو روکا نہیں جا سکتا، پانی، گھاس اور آگ“۔ ایک اور حدیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : ”تمام مسلمان آگ میں“ (ابوداؤد، ۵۱:۳، حدیث ۳۷۷)۔ فقہاء کے مطابق اس سے مراد پانی کے وہ قدرتی ذخائر ہیں جو اللہ تعالیٰ نے محض اپنی قدرت سے پیدا کیے ہیں۔ چنانچہ

قرآن کریم کے بعض مقامات پر اس پانی کو ماء ”حیم“ (کھولتا ہوا پانی) کہا گیا ہے (۵۵ [الرہمن]: ۲۴)۔ یہ پانی اسی عذاب الہی کا حصہ ہو گا جس میں کفار اور مشرکین مبتلا ہوں گے

۴۔ جنت میں بطور نعمت الہی : پھر جس طرح پانی دنیا میں اللہ تعالیٰ کی بے پایاں نعمت ہے اسی طرح اسے جنت میں بھی ایک اہم نعمت کے طور پر پیش کیا جائے گا، چنانچہ ۴ [سورہ محمد]: ۱۵ میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ وہاں صاف و شفاف پانی کے دریا رواں ہوں گے، جبکہ سورہ واقعہ (۳۱/۵۶) میں ہے کہ جنت میں بہتے ہوئے چشمے ہونگے، یہ آبی ذخیرے، یعنی بہتے ہوئے دریا اور اونچی اونچی چٹانوں سے رواں دواں چشمے مل کر ایک ایسا جمال افروز منظر پیش کریں گے، جو اپنی مثال آپ ہو گا اور جس میں اہل جنت عیش و عشرت کے ساتھ رہیں گے۔

۵۔ پانی بطور ذریعہ طہارت : پانی کا طہارت میں استعمال بھی قرآن حکیم کا ایک اہم موضوع ہے اسی لیے اسے ماء طہور (پاک کرنے والا پانی) قرار دیا گیا ہے (۲۵ [الفرقان]: ۴۸)، اس کی مزید تفصیل آئندہ آرہی ہے۔

ب۔ حدیث نبویہ میں آب (پانی) کا تذکرہ : آب (پانی) احادیث نبویہ کا بھی ایک اہم ترین موضوع ہے؛ البتہ احادیث میں اس کا استعمال زیادہ تر اسی معنی اور مفہوم میں ہوا ہے جس کا تذکرہ اوپر قرآن حکیم میں آب کے استعمال کے ضمن میں گزرا، اسکے علاوہ درج ذیل معانی میں خصوصی طور پر اس کا استعمال نظر آتا ہے۔

(۱) آب زمزم : زمزم [رک باں، در آآ بذیل مادہ]، ایک مقدس اور متبرک چشمہ یا کنواں ہے، جسے اللہ تعالیٰ نے حضرت ہاجرہ [رک باں] اور حضرت اسماعیل [رک باں] کے لیے بیت اللہ شریف کے قریب جاری فرمایا تھا۔ یہ کنواں مرور ایام سے بند ہو گیا تھا۔

ہوا۔ ایک اور موقع پر جب صحابہ کرامؓ نے اپنے پاس پانی کا ذخیرہ ختم ہونے کی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں شکایت کی تو آپؐ نے پانی کے برتن میں انگلیاں رکھ دیں ، تو اس کے اندر سے پانی اگلنے لگا ، جس سے تین سو یا زیادہ صحابہ کرامؓ نے وضو کیا (بخاری ، ۵۸۱:۷ ، کتاب المناقب ، باب ۲۵ : علامات النبوة فی الاسلام ، حدیث ۳۵۷۲ و ۳۵۷۳)۔

ایک اور موقع پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ایک پیالے میں ، جس میں پانی کے چند قطرے موجود تھے ، اپنی چار انگلیاں پھیلائیں ، تو اس سے ستر کے قریب صحابہ کرامؓ نے اطمینان سے وضو کیا (بخاری ، ۵۸۱:۸ ، حدیث ۳۵۷۴)۔

ایک مرتبہ جب صحابہ کرامؓ کو پانی کی قلت محسوس ہوئی ، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کنوئیں میں کھلی کر دی ، جس سے تھوڑی دیر میں ہی وہ پانی سے لبالب بھر گیا ، جس سے تمام لشکر اسلام نے جی بھر کر پانی پیا اور اپنے برتنوں میں ذخیرہ بھی کیا (بخاری ، ۵۸۱:۹ ، حدیث ۳۵۷۷)۔

(۵) فتنہ دجال : پانی کا تذکرہ فتنہ دجال کے ضمن میں بھی آتا ہے ۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی احادیث میں یہ بیان فرمایا ہے کہ دجال کے ساتھ روٹیوں کا ایک پہاڑ اور صاف پانی کی ایک نہر ہو گی (بخاری ۸۹/۱۳ ، کتاب الفتن ۲۶ ، حدیث ۷۱۲۲) ۔ بعض دوسری احادیث میں ہے کہ دجال کو اللہ تعالیٰ جو خصوصیات عطا فرمائیں گے ان میں ایک خصوصیت یہ ہو گی کہ اسکے ہمراہ پانی کی نہریں یا دریا ہوں گے اور وہ لوگوں کو ان آبی ذخائر کے ذریعے مرغوب اور اپنی طرف مانوس کرے گا اور جو لوگ اس کی بادشاہت کو تسلیم نہیں کریں گے ، انہیں وہ ”آگ“ سے ڈرائے گا ، آپؐ نے یہ بھی فرمایا کہ اس کی ”آگ“ دراصل پانی ہو اور اس کا پانی درحقیقت آگ ہو گی ، ممکن ہے کہ روٹیوں کے پہاڑوں اور پانی کے دریاؤں سے ”معاشی وسائل“ پر

دریاؤں ، نہروں ، چشموں اور قدرتی جھیلوں وغیرہ کا پانی پوری قوم کی ملکیت ہے اور ان آبی ذخائر کو کسی ایک فرد یا کسی خاندان کی ملکیت نہیں قرار دیا جاسکتا ۔ اس کی مزید تائید ، اس حدیث نبوی سے ہوتی ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اضافی پانی بیچنے سے منع کیا ہے (دیکھیے مسلم ، کتاب المساقاة ، باب ۳۴ : ابو داؤد ، ۷۵۱:۳ ، کتاب البیوع ، باب ۶۳ ، حدیث ۳۴۷۸)۔ البتہ اگر کسی شخص نے مصنوعی طریقے سے یا محنت کر کے پانی کو زمین کی گہرائی سے نکالا تو اس پانی پر اس کی ملکیت ثابت ہو گی اور وہ اسے ”مناسب قیمت“ پر فروخت کر سکتا ہے ، لیکن ایسی صورت میں بھی افضل یہی ہے کہ ایسا پانی بھی عوام الناس کو بغیر قیمت کے مہیا کیا جائے ، چنانچہ صحیح البخاری (کتاب المساقاة ، باب ۲) میں امام بخاریؒ نے ”من قال صاحب المال احق بها“ میں اسی طرف اشارہ کیا ہے ۔

(۴) پانی بطور معجزہ نبوی : احادیث میں پانی کا تذکرہ بطور معجزہ نبوی بھی بکثرت آتا ہے ، چنانچہ متعدد احادیث میں بیان کیا گیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی انگلیوں یا ہاتھوں سے پانی چشمہ کی طرح اگلنے لگا۔ یہ واقعہ آپؐ کی حیات طیبہ میں کئی مرتبہ پیش آیا ۔ مثال کے طور پر صلح حدیبیہ (ذوالحجہ ، ۶/۲۸ھ) میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ چودہ یا پندرہ سو صحابہ کرامؓ تھے ، جب یہ جماعت قدسی حدیبیہ پہنچی ، تو پانی مکمل طور پر ختم ہو گیا ، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے سارے لشکر سے قطرہ قطرہ کر کے پانی جمع کیا گیا ۔ پانی کے اس برتن میں جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دست مبارک ڈالا تو اس سے پانی فوارے کی طرح اگلنے لگا ، حدیث کے الفاظ یہ ہیں : فجعل الماء یثور بین اصابعہ کامثال العیون (بخاری ، ۵۸۱:۵ ، کتاب المناقب ، باب ۲۵ ، حدیث ۳۵۷۶) ، یعنی ”پانی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی انگلیوں کے درمیان سے چشموں کی طرح جوش مارنے لگا“۔ یہ معجزہ کئی موقعوں پر رونما

وارد ہوتے ہیں ، ان کا تذکرہ کرتے ہوئے حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ ان احادیث سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ گرمی کے بخار میں مریض کے جسم کو ٹھنڈا کرنے کے لیے پانی کا استعمال مفید ہوتا ہے ، تاہم چونکہ بخار کئی قسم کے ہوتے ہیں اور بخار کی بعض صورتوں میں پانی کا استعمال ، خصوصاً اس سے غسل کرنا ، نقصان دہ ہو سکتا ہے ، اس لیے اس ارشاد نبویؐ پر طبیب کی ہدایت کے مطابق عمل کرنا چاہیے (فتح الباری، ۱۰: ۱۷۵-۱۷۶)۔

اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نبیذ [رکبہاں] میں بھی پانی کے استعمال کی ہدایت فرمائی تاکہ اسکی شدت اور اسکی گرمی کو ختم کیا جاسکے (النسائی کتاب الاشرہ ، باب ۴۸)۔

علاوہ ازیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تازہ دودھ میں پانی ملا کر نوش فرمایا کرتے تھے (بخاری ، ۱۰: ۷۵، کتاب الاشرہ ، باب ۱۴، حدیث ۲۶۱۲-۲۶۱۳)، جس کی حکمت حافظ ابن حجرؒ نے یہ بیان کی ہے کہ دودھ دوہنے کے وقت عموماً گرم ہوتا ہے اور پھر عرب کا علاقہ عام طور پر گرم ہے ، لہذا لوگ دودھ کی گرمی کو پانی سے ٹھنڈا کرتے تھے (بخاری ، ۱۰: ۷۶)۔

(۷) پانی پینے کے آداب : پانی چونکہ اللہ تعالیٰ کی ایک نعمت ہے ، اور انسانی زندگی کی بقا اسی سے ہے ، اسی لیے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی نوش کرنے کے کچھ آداب بیان کیے ہیں ، جن کی تفصیل حسب ذیل ہے : (۱) بیٹھ کر پانی پینا ، عام طور پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پانی بیٹھ کر پیا کرتے تھے ، البتہ آب زمزم اور وضو سے بچے ہوئے پانی کو آپؐ نے کھڑے ہو کر نوش کیا ، اس لیے ان دونوں صورتوں میں یہی مسنون ہے (بخاری ، ۱۰: ۸۰، باب ۱۶، حدیث ۵۶۱۵-۵۶۱۸) ؛ (۲) اسی طرح یہ بھی سنت ہے کہ پانی کا برتن ہمیشہ ڈھانپ کر رکھا جائے اور برتن کو ڈھاپتے وقت بسم اللہ پڑھی جائے (کتاب مذکور ، حدیث ۵۶۲۳) ؛ (۳) بڑے برتن سے منہ لگا کر پینا : نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی

اس کی اجارہ داری مراد ہو اور اس کے جال میں چھنے والے انجام کار جس تباہی سے دوچار ہوں گے اسے آگ سے تعبیر کیا گیا ہو ، گو بظاہر صورت حال مختلف دکھائی دیتی ہو گی۔ مختصر یہ کہ یہ محض ایک فریب ہو گا (نیز دیکھیے البخاری ، ۱۰: ۹۰، کتاب القطن ، باب ۲۶)۔

محمد بن جعفرؒ کی روایت میں یہ اضافہ ہے کہ سوتم (ظاہر پرستی کی بنا پر) ہلاکت میں نہ پڑنا (فتح الباری ، ۱۳: ۹۹)، جبکہ حضرت ابو مالکؓ کی حدیث میں یہ اضافہ ہے کہ اگر تم میں سے کوئی شخص اسے پالے تو وہ اس نہر پر آئے جو دور سے آگ نظر آتی ہے اور آنکھیں بند کر کے اور سر جھکا کر اس میں سے پانی پی لے (فتح الباری ، ۱۳: ۹۹)۔

(۶) رطب نبویؐ : پانی کا استعمال طب نبویؐ میں بھی ملتا ہے ، چنانچہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم گرمی کے بخار والے مریض کو پانی کے ساتھ اسے ٹھنڈا کرنے کی ترغیب دیا کرتے تھے (الترمذی ، ۴: ۴۴) ؛ کتاب الطب ، باب ۲۵، حدیث ۲۰۷۳)۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ چونکہ عرب کی سرزمین میں گرمی بہت پڑتی ہے اور گرمی کے بخار میں پانی کی پٹیاں کرنا ایک پسندیدہ علاج تصور ہوتا ہے ، اس لیے آپؐ اس عمل کی لوگوں کو ہدایت فرماتے تھے۔ ایک اور حدیث میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے گرمی کے بخار کو جہنم کی گرم ہوا ، یا گرم جھونکے کا نتیجہ قرار دیا اور فرمایا کہ ”اسے پانی سے ٹھنڈا کیا کرو“ (بخاری ، ۱۰: ۱۷۴، کتاب الطب باب ۲۸ حدیث ۵۷۲۳ ؛ مسلم ۴: ۱۷۳، کتاب السلام باب ۲۶، حدیث (۷۸) ۲۲۰۹ (۸۱) ، ۲۲۱۰، (۸۲) ۲۲۱۱)۔ ایک اور حدیث میں ارشاد نبویؐ ہے کہ ”جب تم بخار محسوس کرو ، تو اسے ٹھنڈے پانی سے بجھا دو (احمد بن حنبل : مسند ، ۲ : ۱۱۹) ایک اور حدیث میں بخار کو آب زمزم سے ٹھنڈا کرنے کا ذکر ہے (ابن حجر العسقلانی : فتح الباری ، ۱۰: ۱۷۵)۔

ان احادیث نبویہ پر طبی پہلو سے جو اعتراضات

یہ ہے کہ غسل اخراج منی کے بعد واجب ہوتا ہے (اس مسئلے پر تفصیل کے لیے رک بہ غسل، بذیل مادہ)۔

الغرض احادیث نبویہ میں آب (پانی) سے متعلق مہبت سے مسائل بیان کیے گئے ہیں جسکی تفصیل کتب احادیث کے مطالعے سے ہی معلوم ہو سکتی ہے۔

۳۔ پانی کے فقہی احکام: فقہاء کے نزدیک پانی کی دو قسمیں ہیں (۱) آب مطلق اور (۲) آب مقید۔ دونوں کی تفصیل حسب ذیل ہے:

آب مطلق (الماء المطلق) سے مراد ایسا پانی ہے جس کا تصور لفظ پانی (الماء = آب) کے ذکر سے فوری طور پر ذہن میں آ جاتا ہے، جیسے نہروں، دریاؤں، چشموں، بارش، تالابوں، حوضوں اور سمندر کا پانی ہے۔ یہ پانی ہر صورت میں پاک و مطہر ہے خواہ اپنے اصل سرچشمہ میں ہو یا کسی برتن میں (الکاسانی: بدائع، ۱۱۸:۱)۔ ایسا پانی خود بھی پاک (ظاہر) ہے اور دوسری اشیا کو بھی پاک کرنے والا (مطہر) ہے، جس کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا [الفرقان: ۴۸]، یعنی ”اور ہم نے آسمان سے طہور (پاک اور پاک کرنے والا) پانی اتارا ہے“ (نیز دیکھیے [الانفال: ۱۱]۔ احادیث نبویہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، مثلاً ارشاد نبوی ہے: الماء طهور لا ینتجس شیء (ابو داؤد، ۵۴:۱، کتاب الطہارۃ، باب ۳۳: ما ینجس الماء، حدیث ۶۶: التلخیص، حدیث ۳۲۷ و ۳۲۸: الترمذی، حدیث ۶۶)، ”یعنی پانی پاک ہے۔ اسے کوئی شے ناپاک نہیں کر سکتی“۔ سنن ابن ماجہ میں ہے، کہ آپ نے فرمایا: ان الماء لا ینجس شیء الا ما غلب علی ریحہ و طعمہ ولونہ (ابن ماجہ، ۱۷۰:۱، حدیث ۵۲۱)۔ یعنی ”پانی کو کوئی شے ناپاک نہیں کرتی، مگر جو شے اس کی رنگت، اس کے ذائقہ اور اس کی بو پر غالب ہو جائے“۔ لہذا جب تک پانی کی رنگت یا اس کا ذائقہ یا اس کی بو تبدیل نہ ہو جائے، پانی پاک ہی تصور ہو گا، بشرطیکہ پانی کثیر مقدار میں ہو۔

۲۔ آب مقید: اس سے مراد ایسا پانی ہے جس کا

مکے یا مکیںزے سے منہ لگا کر پانی نوش کرنا سخت ناپسند فرمایا ہے (کتاب مذکور، ۹۰/۱۰، حدیث ۵۶۲۷-۵۶۱۲۹)؛ (۳) پانی پینے کے دوران میں سانس لینا: ایک اور ادب یہ سکھایا گیا ہے کہ پانی پینے والا پانی پیتے ہوئے اس کے دوران میں سانس نہ لے (کتاب مذکور، ۹۲:۱۰، حدیث ۵۶۳۰) اور یہ کہ پانی دو یا تین سانسوں میں پیا جائے۔ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تین سانسوں میں پانی پیا کرتے تھے (کتاب مذکور، ۹۲:۱۰، حدیث ۵۶۳۱)؛ (۵) سونے یا چاندی کے برتنوں میں نہ پینا: چونکہ سونا اور چاندی کا استعمال مردوں کے لیے ممنوع ہے اور یہ دولت کا اسراف بھی ہے، اسی لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے اور چاندی کے برتنوں میں پانی پینے سے منع کیا ہے (بخاری، ۹۳:۱۰، حدیث ۵۶۳۲)؛ (۶) بعض دوسری روایات میں، پانی پینے کی ابتدا بسم اللہ سے کرنے اور اس کے آخر میں الحمد للہ کہنے کی بھی تاکید کی گئی ہے۔

پانی چونکہ صحت و طہارت کا اہم ترین ذریعہ ہے اور وہ زندگی، صحت اور پاکیزگی کی علامت ہے، اسی لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اکثر یہ دعا مانگا کرتے تھے اَللّٰهُمَّ اغْسِلْ عَنِّيْ خَطَايَايَ بِالْمَاءِ وَالْثَّلِجِ وَالْبَرْدِ (بخاری، ۱۷:۱۱، کتاب الدعوات، باب ۳۹، حدیث ۶۳۶۸) ”یعنی اے اللہ برف اور اولوں کے پانی سے میری خطاؤں کو دھو دے“ اسی طرح درجہ شہادت پانے والے صحابہ کرامؓ کے لیے بھی ایسی ہی دعا کرتے تھے، اَللّٰهُمَّ اغْسِلْهُ بِالْمَاءِ وَالْثَّلِجِ وَالْبَرْدِ (مسلم کتاب الجنائز، ۶۶۳/۲، باب ۲۶، حدیث ۸۵ (۹۶۳) و ۸۶) ”یعنی اے اللہ اسکی خطاؤں کو پانی، جمی ہوئی برف اور اولوں کے پانی سے دھو دے“۔

احادیث نبویہ میں پانی کے حوالے سے ایک بحث غسل جنابت سے متعلق ہے، جس کا عنوان ہے الماء من الماء (یعنی پانی پانی سے واجب ہوتا ہے) یا الماء بعد الماء (ابو داؤد، کتاب الطہارۃ، باب ۸۲-۸۳)، مطلب

نہیں ہوتا (حوالہ مذکور)۔

۳۔ آب مستعمل (Used Water) : مطلق یا پاک پانی سے اگر حصول ثواب یا طہارت کی نیت سے وضو یا غسل کر لیا جائے تو اسے مستعمل پانی کہتے ہیں، چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ سے مستعمل پانی کا استعمال ثابت نہیں ہے، اس لیے قریب قریب اس بات پر تمام فقہاء متفق ہیں کہ ایسے پانی سے دوبارہ وضو یا غسل جائز نہیں ہے، البتہ اس ”پانی“ کا ذاتی حکم مختلف فیہ ہے، ایسا پانی جہور (یعنی امام ابو حنیفہؒ کے ایک قول، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ) کے نزدیک پاک ہے، مگر مطہر نہیں ہے، یعنی اس سے وضو یا غسل درست نہیں ہوتا (ہدایہ، ۹۱؛ ابن قدامہ، ۱۵:۱)، لیکن اگر وہ پانی جسم یا کپڑوں پر لگ جائے، تو وہ پلید نہ ہوں گے۔ حسن بن زیاد کی امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی رو سے ایسا پانی نجاست غلیظہ کا حکم رکھتا ہے، لہذا وہ ایک درہم کی مقدار تک معاف ہے اس سے زیادہ ہونے کی صورت میں اس کا جسم یا کپڑوں سے دھونا ضروری ہے، جبکہ امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ سے اس کے نجس خفیفہ ہونے کی روایت کرتے ہیں جو واضح مقدار میں لگا ہوا ہونے تک معاف ہے (الکاسانی، ۲۶۱:۱)۔ ان پر بحث اور ان کے دلائل کے لیے دیکھیے کتب فقہ، نیر مآخذ۔ ہمارے خیال میں سب سے بہتر قول یہ ہے کہ ایسا پانی پاک مگر ”غیر پاک کنندہ“ (طاہر غیر مطہر) ہے۔

(۳) جھوٹا پانی : اگر کسی ایسے برتن سے منہ لگا کر کسی جاندار نے پانی پیا ہو تو اس سے بچا ہوا پانی جھوٹا (سور) کہلاتا ہے۔ اس کی حسب ذیل صورتیں ہیں:

(۱) انسانوں کا جھوٹا پانی : یہ پانی علی الاطلاق پاک ہے۔ خواہ اس کا پینے والا مسلمان ہو یا کافر، مرد ہو یا عورت، پاک ہو یا جنبی یا حائضہ عورت، جیسا کہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتی ہیں :

خیال لفظ پانی (ماء) کے بولنے سے فوراً دل میں نہ آئے، بلکہ اس کے ساتھ کسی اور لفظ کی احتیاج رہے، جیسے ”آب انار“، ”آب سیب“ وغیرہ۔ اس کی دو صورتیں ہیں : اولاً یہ کہ اس پانی کو کسی پھل یا پھول یا درخت سے کسی مصنوعی عمل (کشید وغیرہ) سے حاصل کیا جائے، جیسے عرق گلاب اور مختلف پھلوں کے رس وغیرہ۔ ایسا پانی پاک (طاہر) تو ہے، مگر مطہر (پاک کرنے والا) نہیں ہے، لہذا اس سے وضو اور غسل جائز نہیں ہو گا؛ (۲) آب مقیدہ کی دوسری صورت یہ ہے کہ اس میں کوئی اور شے ملا دی جائے یا خود مل جائے، جیسے دودھ، سرکہ یا شربت وغیرہ، جیسا کہ مذکورہ بالا حدیث میں اس کا ذکر ملتا ہے (دیکھیے ابن ماجہ، ۱:۷۰، حدیث ۵۲۱)۔ اس صورت میں پانی میں مخلوط کی جانے والی شے کا اعتبار ہو گا۔ اگر وہ پاک ہو تو پانی پاک تصور ہو گا اور اگر وہ ناپاک ہو (مثلاً شراب وغیرہ) تو وہ پانی پلید ہو جائیگا۔

پھر جو شے پانی میں آمیز کی گئی ہے اسے دیکھا جائیگا اگر وہ شے ایسی ہو کہ اس کی رنگت پانی کی رنگت سے مختلف ہو، جیسے کہ دودھ یا زعفران وغیرہ، تو ایسی صورت میں رنگت کا اعتبار ہو گا، لہذا رنگت بدلنے سے پانی پاک تو ہو گا، مگر مطہر نہیں رہیگا اور اگر وہ شے ذائقے میں پانی سے مختلف ہو، مثلاً سفید انگوروں کا رس یا ان کا سرکہ تو ایسی صورت میں تبدیلی حکم کے لیے پانی کے ذائقے کا اعتبار ہو گا، لیکن اگر وہ شے ایسی ہے جو اپنی رنگت اور ذائقے میں پانی سے مختلف نہیں ہے، تو ایسی صورت میں اجزا کا اعتبار ہو گا، اگر دوسری شے کے اجزا کم ہوں تو فیما ورنہ پانی پاک و طاہر نہیں رہیگا۔ دونوں کے اجزا مساوی ہونے کی صورت میں دونوں اقوال ہیں (الکاسانی، ۱۱۸:۱-۱۱۹) اور اگر پانی میں کوئی ایسی شے ملا دی گئی، جس سے پانی میں نظافت اور طہارت کی صفت بڑھ جاتی ہو، مثلاً اشنان (ایک قسم کی گھاس) یا صابن وغیرہ تو اس سے مطلق پانی کا حکم تبدیل

(ھ) شکاری پرندوں مثلاً باز ، شرکے اور چیل وغیرہ کا جھوٹا پانی مکروہ ہے (الکاسانی ، ۲۵۶:۱)۔

(و) بلی کے جھوٹے پانی کا مسئلہ مختلف فیہ ہے ، جمہور کے نزدیک وہ مکروہ ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے (الکاسانی ، ۲۵۷:۱) ، جس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے متعلق احادیث میں دو حکم مذکور ہیں: (۱) حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں ، کہ اگر بلی کسی برتن میں منہ مار دے ، تو اسے ایک مرتبہ دھویا جائے (ابو داؤد ، ۵۹:۱ حدیث ۷۲)؛ جبکہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے بلی کا جھوٹا دودھ تناول فرمایا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ایسی ہی روایت نقل کی ہے (ابو داؤد ، ۶۱:۱ ، حدیث ۷۷) ، تاہم جمہور کا مسلک زیادہ احتیاط پر مبنی ہے۔

گدھے اور خچر کا جھوٹا پانی مشکوک ہے ۔ جس کا سبب یہ ہے کہ اس کے متعلق دو طرح کی احادیث مروی ہیں ۔ امام شافعیؒ نے اسے پاک اور احتاف نے مشکوک قرار دیا ہے (الکاسانی ، ۲۵۷:۱-۲۵۸) ، لہذا احتاف کے نزدیک ایسے پانی کی موجودگی میں وضو اور تیمم دونوں ضروری ہیں۔

(۴) آب مسخن : (گرم پانی) ، گرم پانی سے باتفاق ائمہ وضو اور غسل کرنا جائز ہے ، البتہ اگر اس پانی کو کسی ناپاک اور پلید شے سے گرم کیا گیا ہو ، تو احتاف کے نزدیک وہ پانی پاک ہو گا ، جبکہ حنابلہ نے اس کی تین صورتیں بیان کی ہیں : اگر تو اس ناپاک شے کا کچھ حصہ پانی میں حل ہو گیا ہو اور ایسا پانی کم ہو تو پلید شمار ہو گا ؛ (۲) اور اگر اس پانی میں اس شے کا تحلیل ہونا یقین سے ثابت نہ ہو ، البتہ وہ برتن ایسا ہو کہ اس میں اس کا اثر پہنچ سکتا ہو تو ایسا پانی اپنے اصل حکم پر برقرار رہیگا ۔ البتہ اس سے وضو کرنا مکروہ ہو گا ؛ (۳) لیکن اگر اس میں اس شے کے اثرات کا پہنچنا ممکن نہ ہو تو ایسا پانی پاک ہو گا ، مجموعی طور پر ایسا پانی پاک و طاہر ہے (ابن قدامہ ، ۱۷:۱)۔

” میں ناپاکی کے دوران میں کسی برتن کو منہ لگا کر پانی پیتی ، پھر میں وہی برتن پانی سمیت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دے دیتی ، آپ میرے منہ والی جگہ پر منہ لگا کر پانی پی لیتے اور میں کسی شے کا عرق نکالتی ، میں اس وقت ناپاکی کی حالت میں ہوتی ، پھر میں وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دے دیتی ، آپ میرے منہ والی جگہ منہ لگا کر اسے نوش فرمالیتے (مسلم ، ۲۳۵:۱-۲۳۶) ، کتاب الخبث ، باب ۳ ، جواز غسل الخائف ، حدیث ۳۰۰ (۱۴)۔ الغرض ہر انسان کا جھوٹا پاک ہے (الکاسانی ، ۲۵۳:۱-۲۵۴) ، البتہ اگر کوئی شخص شراب پیتے ہوئے کسی برتن کو منہ لگا کر پی لے ، تو چونکہ اس سے ناپاک شراب کے قطرے پانی میں منتقل ہو جاتے ہیں ، اس لیے اس کا جھوٹا ناپاک ہو گا (کتاب مذکور ، ۲۵۴:۱) ۔ امام اسحاق ظاہریؒ کے نزدیک مشرکوں کا جھوٹا پانی بھی پلید ہے ۔

(ب) حلال جانوروں کا جھوٹا پانی : یہ پانی بھی پاک (طاہر) ہے ، ماسوا اس کے کہ وہ ایسی مرثی یا اونٹ کا جھوٹا ہو ، جو حرام خور ہوں ۔ ایسا پانی مکروہ ہو گا ۔ گھوڑے کے جھوٹے پانی کے بارے میں دونوں روایات ہیں (کتاب مذکور ، ۲۵۴:۱-۲۵۵)۔

(ج) کتے ، سور اور وحشی درندوں کا جھوٹا پانی: حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کتے کے جھوٹے برتن کو سات مرتبہ دھونے کا حکم دیا اور اس کو آخری مرتبہ مٹی سے مانچنے کی تاکید فرمائی (مسلم ، کتاب الطہارۃ ، حدیث ۲۷۹ ؛ الترمذی ، کتاب الطہارۃ ، حدیث ۹۱ ؛ ابو داؤد ، ۵۷:۱ ، حدیث ۷۱)۔ اس سے اس کے جھوٹے کی نجاست کا مفہوم سمجھا گیا ہے ۔ سور اور وحشی جانور بھی چونکہ حرام اور نجس ہیں ، لہذا ان کو بھی اسی پر قیاس کیا گیا ہے ، علاوہ ازیں ان جانوروں کا لعاب بھی چونکہ ناپاک ہے ، لہذا ان کا جھوٹا پانی بھی جمہور کے نزدیک ناپاک ہے ، البتہ امام مالکؒ سے ایک روایت ان کے پاک (طاہر) ہونے کی بھی ہے ۔

یا زیادہ باتفاق ائمہ اس وقت تک ناپاک نہ ہو گا جب تک اس کی مذکورہ صفات میں سے کوئی ایک صفت تبدیل نہ ہو جائے (ہدایہ، ۹:۱) یہی ائمہ جعفریہ کا مسلک ہے (دیکھیے ذیل)۔

(۷) پانی کے علاوہ دوسرے مرکبات : اور اگر پانی کے علاوہ کسی اور شے سے طہارت حاصل کی جائے تو اس کا حکم مختلف فیہ ہے، جیسے کہ پٹرول یا اس کی مصنوعات سے کپڑوں کی دھلائی (Dry Cleaning) وغیرہ؛ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس سے طہارت درست ہے، البتہ دیگر ائمہ کے نزدیک درست نہیں ہے (الکاسانی، کتاب الطہارۃ، مزید تفصیل کے لیے دیکھیے کتب فقہ)۔

۴۔ فقہ جعفریہ :

فقہ جعفریہ میں پانی دو قسم کا تصور ہوتا ہے، مطلق اور مضاف : (۱) مطلق پانی وہ ہے جسے کسی قید اور اضافے کے بغیر پانی کہا جاتا ہو، جیسے کہ دریا، کنویں اور چشمے کا پانی اور مضاف پانی وہ ہے جسے کسی قید اور اضافے کے بغیر پانی نہ کہا جاسکے، جیسے آب سب (سیب کا جوس) آب ہندوانہ (تربوڑ کا پانی) وغیرہ۔ اس کی بھی تین قسمیں ہیں :

(۱) المعتصر من الاجسام، یعنی ”اشیا سے کشید کیا ہوا پانی“ جیسے کہ آب سب اور آب انار : (۲) الممتزج بالاجسام : (دوسری اشیا سے مخلوط شدہ پانی) جیسے کہ شربت یا کچڑا آلود پانی وغیرہ : (۳) عرق، جو مختلف اشیا کو گرم کر کے اور ان کو پکا کر کشید کیا جائے، جیسے کہ عرق گلاب وغیرہ۔

آب مطلق کی پھر کئی قسمیں ہیں، مثلاً آسمان سے برسنے یا زمین سے نکلنے یا پھر کسی جگہ ذخیرہ ہونے والا پانی، جیسے چشمے اور کنویں کا پانی یا آب رواں، جیسے نہروں اور دریاؤں کا پانی اور وہ پانی جو کسی جگہ ٹھہر جائے (آب راکد) تھوڑا ہو یا زیادہ۔ آب مطلق کے احکام حسب ذیل ہیں :

آب مطلق کی تمام اقسام اپنی ذات میں پاک اور

(۵) آب قلیل و کثیر : کتب فقہ میں ایک بحث آب قلیل و کثیر سے متعلق بھی ملتی ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے ”اذا كان الماء قلتين لم يحمل الخبث“ (ابوداؤد، ۵۱:۱) کتاب الطہارۃ، حدیث ۶۵۳۶۳ : الترمذی، کتاب الطہارۃ، حدیث ۳۲۹ : النسائی، حدیث ۵۲) ، یعنی ”جب پانی دو منکوں کی مقدار میں ہو تو وہ گندگی نہیں اٹھاتا۔ قلہ سے مراد بڑا منکا ہے، جس میں پانچ مشکیزے پانی آجائے (ہر مشکیزہ پچاس سیر کا ہو) ، اس طرح پانی کی مقدار ۲۵۰ سیر (۵۵۰ پاؤنڈ) بنتی ہے۔ اتنا پانی جمہور کے نزدیک کثیر پانی کے زمرے میں آتا ہے، مگر احناف نے اس حدیث کو اس کی سند کے ضعف اور اس کے مفہوم کو مبہم خیال کرتے ہوئے قیاس کے مطابق یہ موقف اختیار کیا ہے کہ اگر پانی اتنی مقدار میں ہو کہ اس کے ایک کنارے کو حرکت دی جائے اور یہ حرکت دوسرے کنارے تک نہ پہنچے تو ایسا پانی ”آب کثیر“ ہے جو اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ اس کا رنگ، ذائقہ یا بو تبدیل نہ ہو جائے، اس کا اندازہ دس ہاتھ چوڑے اور دس ہاتھ لمبے (دہ در دہ = ۱۰x۱۰) کے حوض سے لگایا گیا ہے (الکاسانی، ۲۷۲:۱) ، مگر جمہور کے نزدیک جب پانی دو قلوں کی مقدار (تقریباً ۵۰۰ پاؤنڈ) ہو جائے تو ایسا پانی کثیر ہے اور جب تک اس کی رنگت، ذائقہ اور بو تبدیل نہ ہو، وہ پاک ہی تصور ہو گا۔ نامور حنفی فقیہ قاضی محمد ثناء اللہ پانی پٹی نے بھی مذکورہ روایت کو نہ صرف یہ کہ صحیح قرار دیا ہے، بلکہ شد و مد سے اسی موقف کی تائید کی ہے (دیکھیے محمد ثناء اللہ پانی پٹی : تفسیر مظہری، ۳۵-۳۴:۷، مطبوعہ دہلی)۔ یہ موقف عصر حاضر کے لیے بھی آسانی اور سہولت کا باعث ہے اس لیے کہ گھروں میں بنائی گئی پانی کی ٹینکی اگر پانچ سو پاؤنڈ یا اس سے زیادہ مقدار کے پانی پر مشتمل ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہو گا۔

(۶) آب رواں : اور اگر پانی جاری ہے تو خواہ کم ہو

ہو گا ، لیکن وہ اجماع کے ساتھ رافعِ حدت نہیں ہے ، یعنی اس سے وضو اور غسل نہیں کیا جاسکتا اور قوی قول کے مطابق حالتِ اضطرار میں بھی اس کا یہی حکم ہے۔ اس پانی میں اگر تھوڑی سی مقدار میں نجاست مل جائے تو وہ ناپاک ہو جائے گا ، ہاں البتہ جہاں نجاست پڑی ہو وہاں سے اوپر والا پانی پاک شمار ہو گا ، مثال کے طور پر اگر کسی گلاب دان سے پانی کسی ناپاک ہاتھ پر ڈالا جا رہا ہو تو گلاب دان والا پانی ناپاک تصور نہیں ہو گا (یزدی، ص ۸) یہ پانی اگر کسی آبِ مطلق سے مل جائے تو ”آبِ مطلق“ کی تاثیر متاثر نہیں ہوتی (دیکھیے دائرہ معارف اسلامی بزرگ ، تہران: ۱۵-۱۷)۔

۱۔ عمومی بحث :

۱۔ طبعی خواص و اثرات : پانی تمام جاندار اجسام اور ان کے قدرتی ماحول کا اہم اور لازمی جز ہے۔ وہ قدرتی طور پر تین حالتوں میں پایا جاتا ہے: ٹھوس (برف)، مائع (پانی) اور گیس (بھاپ)۔ پانی اور برف زمین کی سطح کا ۷۵ فیصد حصہ گھیرے ہوئے ہیں اور آبی بخارات آب و ہوا کا اہم جزو ہیں (Encyclopaedia Britannica، ۱۹: ۶۳۳، مطبوعہ ۱۹۷۴ء، بذیل مادہ Water)۔

پانی بہت سے کیمیائی عوامل کا محل اور بہت سے کیمیائی عوامل میں کیمیائی عمل تیز کرنے والا (Catalyst) مرکب بھی ہے۔ خالص حالت میں اس میں سے جزوی طور پر کرنٹ گزر سکتا ہے۔ پانی کی خصوصیات اس کی مائع اور برف کی حالت میں شکل اور مالیکیول (اجزاء) کی تقطیب (Polarity) پر منحصر ہیں (Encyclopaedia Americana، بذیل مادہ)۔

۲۔ قدیم تاریخ : پانی بلاشبہ اللہ تعالیٰ کی بیش بہا نعمت ہے جو انسانی زندگی کے لیے بنیادی اہمیت کا حامل مرکب ہے۔ قرآن کریم میں انسانی اور حیوانی زندگی پر اس کے اثرات کا کئی مقامات پر تذکرہ ہوا ہے (دیکھیے بالا: دینی نقطہ نظر)۔ اسی لیے کائنات میں انسان کی تخلیق کے بعد سب سے پہلے جن اشیاء نے اسے اپنی جانب متوجہ

دوسروں کو پاک کرنے والی ہیں ، بالفاظِ دیگر یہ پانیِ نجاست (گندگی) کو زائل کرنے والا ہے اور اس سے غسل اور وضو دونوں جائز ہیں ۔

پانی کی طہارت کا یہ حکم قرآن مجید کی نصوص پر مبنی ہے ، قرآن کریم میں ارشاد باری ہے وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا (۲۵ [الفرقان]: ۴۸) ، یعنی ”اور ہم نے آسمان سے پاک کرنے والا پانی اتارا“۔ اس کے علاوہ اس مضمون پر بہت سی احادیث بھی دلالت کرتی ہیں مثلاً، ایک حدیث میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سمندر کے پانی کے متعلق پوچھا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : خَلَقَ اللَّهُ الْمَاءَ طَهُورًا لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا... یعنی ”اللہ تعالیٰ نے پانی کو پاک کرنے والا بنا کر پیدا کیا ہے ماسوا اس کے“۔ اسی طرح دریا کے پانی کے متعلق حدیث میں ہے ”قَدْ سَلَّ عَنْ الْوَضُوءِ بِمَاءِ الْبَحْرِ فَقَالَ هُوَ الطَّهَوْرُ مَاءُهُ وَالْحَلَّ مَيْتَتُهُ“ یعنی ”اس کا پانی طاہر اور اس کا مردہ جانور (مچھلی) حلال ہے“ (الحرم العالی، کتاب الطہارۃ ، باب ۱، حدیث ۹ ، باب ۲، حدیث ۴)۔

۲۔ اگر پانی کے اوصاف میں سے کوئی ایک وصف بدل جائے یعنی اس کا رنگ، اس کی بو، اس کا ذائقہ یا پھر وہ نجاست سے متاثر ہو جائے تو ایسا پانی ناپاک تصور ہو گا (یزدی محمد کاظم : العروة الوثقی، ص ۹)۔

زمین سے جوش مار کر ایلنے والا پانی ، خواہ وہ تھوڑی مقدار میں ہی ہو اور خواہ وہ ایک کر سے بھی کم ہو ، نجاست سے متاثر نہیں ہوتا ۔ بارش کے دوران میں بارش کے پانی کا بھی یہی حکم ہے ، ٹھہرا ہوا پانی (آبِ راکد) اگر ایک کر کی مقدار میں ہو (کر = ۱۲۰۰ اعراتی رطل یا ۳۹۳ کلو گرام) تو جب تک اس کے تینوں اوصاف میں سے کوئی ایک وصف تبدیل نہ ہو ، پلید نہیں ہوتا اور اگر اس کی مقدار ایک کر سے کم ہو تو وہ تھوڑی نجاست سے ناپاک ہو جاتا ہے ۔

(۲) آبِ مضاف : اگر وہ پانی کسی پاک شے سے نکلا ہو اور اس میں کوئی ناپاک شے نہ ملی ہو تو وہ پاک تصور

اس طرح ہوتی ہے کہ اس میں ہر ہائیڈروجنی جوہر آکسیجینی جوہر سے ایک انگسٹرم اکائی (Angstrom unit) ایک انگسٹرم اکائی = سٹی میٹر کا دس کروڑواں حصہ کے فاصلے پر ہوتا ہے۔ ہائیڈروجنی اور آکسیجینی جوہروں (Atoms) کے درمیان ایک جوڑ (Covalent Bond) پایا جاتا ہے جو ہائیڈروجنی اور آکسیجینی جوہروں کے درمیان برقیوں کے جوڑوں کے باہمی اشتراک سے وجود میں آتا ہے۔ بہر حال اس میں برقیوں کا اشتراک برابر نہیں ہوتا، کیونکہ آکسیجینی جوہروں میں ہائیڈروجنی جوہروں کی نسبت اشتراک کرنے کی زیادہ صلاحیت ہوتی ہے۔ اس کے نتیجے کے طور پر آکسیجینی جوہر پر منفی اثر (Charge) پایا جاتا ہے۔ پانی کا سالمہ برقی طور پر غیر جانب دار ہوتا ہے، یعنی اس پر مثبت یا منفی کوئی اثر نہیں ہوتا۔ پانی کا سالمہ بہت زیادہ قطبی ہوتا ہے، یعنی آکسیجینی جوہر (ایٹم) پر منفی قطبی چارج اور ہائیڈروجنی جوہر پر مثبت قطبی چارج پایا جاتا ہے۔

۲۔ برف کی ساخت: برف پانی ہی کی ایک منجمد صورت ہے۔ ماہرین طبعیات کے مطابق برف میں منجمد پانی کی آٹھ حالتیں ہوتی ہیں اور ہر ایک کی صورت بلوری نما (Crystal) علیحدہ ہوتی ہے۔ برف میں ہر آکسیجینی جوہر چار سطحی (Tetrahydral) شکل میں باہم جڑا ہوا ہوتا ہے، یعنی ہر آکسیجینی جوہر ہائیڈروجنی بندھن کے ذریعے دوسرے چار سالموں کے چار آکسیجینی جوہروں سے جڑا ہوا ہوتا ہے۔ ہر آکسیجن جوہر کا دوسرے آکسیجینی جوہر سے فاصلہ 2.8 \AA ہوتا ہے (A سے مراد ایک انگسٹرم ہے)۔

برف کی کثافت (Density unit) مائع پانی سے کم ہوتی ہے۔ برف پگھلتی ہے تو 15 فیصد ہائیڈروجن کا بندھن ٹوٹتا ہے، جو پانی کے سالموں کو بہت قریب کر دیتا ہے۔ پانی کی کثافت 3.98°C پر اپنی انتہائی حدوں کو پہنچ جاتی ہے۔ اس نقطے کے بعد کثافت کم ہونا شروع ہو جاتی ہے، جیسے جیسے درجہ حرارت بڑھتا ہے وہ کم ہوتی

کیا ان میں پانی سرفہرست ہے۔ چنانچہ قدیم انسان نے تخلیق کائنات کے بارے میں جو بھی تصورات قائم کیے ان میں پانی کو بنیادی اہمیت دی گئی تھی۔ چنانچہ یونانی علم الاضام میں اسے تخلیق کا دیو مالائی اصل (جدا مجد) قرار دیا گیا تھا اور تھالیس ملطوی (Thales of Miletus) نے بھی، جو چھٹی ساتویں صدی قبل مسیح کا ایک معروف فلسفی تھا، اور جس نے مظاہر فطرت بطور ”دیوتا“ کا نظریہ پیش کیا، پانی: تخلیق کائنات کا بنیادی اصول یا عنصر (Element) کے نظریے کی حمایت کی۔ اس کے جانشینوں نے بنیادی عناصر میں تین اور کا اضافہ کر دیا، یعنی آگ، خاک اور ہوا۔ نامور یونانی فلسفی ارسطو نے بھی چار بنیادی عناصر کے فلسفے کی تعلیم دی اور اس پر پانچویں یعنی اجسام کے فلکی ہونے کا نظریہ (Quintessence) اضافہ کیا (Encyclopaedia Britannica، ۱۹: ۶۳۳)۔ اس طرح اگلی صدیوں میں اس نظریے نے، کئی اشیا کے لیے بنیادی خاصیت رکھنے کے باعث، پانی کے متعلق متعدد کیمیائی نظریات کے لیے بنیاد مہیا کی۔ یہاں تک کہ نامور کیمیا دان نیوٹن (Newton) نے اپنی کتاب De Natura Acidorum میں یہ نقطہ نظر پیش کیا کہ ہر شے گھٹ کر پانی ہو جاتی ہے۔ بالآخر ہائیڈروجن کو، جو پانی کے دو اجزا میں سے ایک ہے، بنیادی تخلیقی عنصر مان لیا گیا جس کی وجہ یہ تھی کہ وہ تمام عناصر میں سب سے زیادہ خفیف الوزن ہے۔ یہ مفروضہ کہ تمام کیمیائی عناصر عام طور پر ہائیڈروجن کے ہی مرکب ہیں، انیسویں صدی تک موجود رہا، یعنی اس وقت تک جب تک کہ کیمیائی عناصر کے اجزا (ایٹموں) کے ٹھیک ٹھیک اوزان سے یہ واضح نہیں ہو گیا کہ ان کے اجزا ہائیڈروجن سے مرکب نہیں ہیں (Encyclopaedia Britannica، ۱۹: ۶۳۳)۔

۳۔ ساخت: پانی کا ہر ایک سالمہ (Molecule) دو بنیادی جوہروں (Atoms)، یعنی دو ہائیڈروجنی اور ایک آکسیجینی جوہر پر مشتمل ہوتا ہے (H_2O)۔ اس کی ترکیب

استعمال ، اسی فہرست میں گندگی کی صفائی ، آگ بجھانے ، تیراکی اور تالاب وغیرہ اور فواروں کے لیے اس کا استعمال شامل ہے۔

پانی کا ضیاع: پانی چونکہ انسان کی بنیادی ضرورت ہے اس لیے قرآن کریم اور احادیث نبویہ میں سختی سے پانی کے اسراف اور ضیاع سے روکا گیا ہے ، تاہم یہ ایک حقیقت ہے ، کہ پانی کا بہت بڑا حصہ ضائع ہو جاتا ہے ۔

پانی کے فراہمی کے ذخائر : چھوٹی آبادیوں کے لیے پانی کے زمینی ذخائر کافی ہوتے ہیں ، لیکن بڑے شہروں اور زیادہ آبادیوں کے لیے زمین سے نکلنے والے پانی کے علاوہ بھی پانی کے ذخائر کی ضرورت پیش آتی ہے اور اس کے لیے بڑے شہروں سے قریب پانی جانے والی جھیلوں ، دریاؤں اور سمندروں (بذریعہ تحلیل) کو استعمال میں لایا جاتا ہے۔ زمین سے نکلنے والا پانی آسانی سے اور کم قیمت پر دستیاب ہوتا ہے ، چونکہ جھیلوں اور دریاؤں کا پانی مختلف مرحلوں سے گزر کر استعمال کے قابل بنایا جاتا ہے اس لیے یہ پانی مہنگا پڑتا ہے ۔

مآخذ: (۱) قرآن کریم ، ہمد اشاریہ محمد فواد عبد الباقی : مجمع المفہرس لالفاظ القرآن الکریم ، مطبوعہ دارالحدیث قاہرہ ، بار اول ۱۴۰۷ھ/۱۹۸۷ء ، بذیل مادہ: (۲) الراغب الاصفہانی : مفردات القرآن ، مطبوعہ تہران ، بذیل مادہ: (۳) کتب تفسیر ، خصوصاً الطہری ، الزمخشری ، ابو سعود العمادی ، السیوطی (الدر المنثور) ، ابن کثیر ، القرطبی ، الخازن البغدادی ، الرازی ، المنار اور دیگر ، بذیل آیات مذکورہ در متن ؛ (۴) محمد ثناء اللہ پانی پتی ؛ تفسیر مظہری ، ۳۲/۷-۳۴ ، مطبوعہ دہلی ، بار دوم ۱۹۷۷ء؛ (۵) کتب حدیث ، خصوصاً البخاری ، مسلم ، ابو داؤد ، الترمذی ، النسائی اور ابن ماجہ ، بذیل کتاب الطہارۃ: (۶) کتب فقہ خصوصاً ابو بکر الکاسانی : بدائع الصنائع (کتاب الطہارۃ): (۷) المرغینانی : ہدایہ ، (کتاب الطہارۃ): (۸) وہب الزحیلی : الفقہاء الاربعہ وادھم ، (کتاب الطہارۃ): (۹) الجزیری : الفقہ علی المذاهب الاربعہ

جاتی ہے (Ency. Americana ، بذیل مادہ)۔

۳۔ بخاراتی حالت : گیس کی حالت میں پانی کے سالے ایک دوسرے سے اتنے دور ہوتے ہیں کہ ان کے درمیان بہت کم ربط پایا جاتا ہے ۔ اس لیے پانی (H_2O) یا بھاپ زیادہ تر پانی کے آزاد سالموں (H_2O) پر مشتمل ہوتی ہے ، جو آزادانہ حرکت کرتے ہیں ۔ بہت کم سالے آپس میں جڑے (H_2O_2) اور (H_2O_3) ہوتے ہیں ۔

مائع حالت : مائع حالت میں پانی کے سالے مجموعے کی شکل میں پائے جاتے ہیں ، یعنی کوئی سالمہ اکیلا تشکیل پذیر نہیں ہوتا ، بلکہ بہت سے سالے آپس میں ملے ہوئے ہوتے ہیں ، اس مسئلے کو فارمولے کی شکل میں یوں لکھا جاتا ہے $(H_2O)_n$ ۔ (n یہ واضح کرتا ہے کہ کتنے سالے آپس میں جڑے ہوئے ہیں)۔

جب پانی اپنی ایک حالت سے دوسری حالت میں تبدیل ہوتا ہے (یعنی جب برف پانی میں یا جب پانی برف کی حالت میں تبدیل ہوتا ہے) تو یا تو حرارت خارج ہوتی ہے یا حرارت حاصل کی جاتی ہے ۔ نقطہ پگھلاؤ کے لیے صفر سینٹی گریڈ پر حرارت کی درکار مقدار ۱۰۰ حرارہ (Calorie) ہو گی اور ایک گرام برف کو پگھلانے کے لیے حرارت کی ۸۰ حرارہ مقدار درکار ہو گی ۔ یا جب ایک گرام پانی برف میں تبدیل ہوتا ہے تو ۸۰ حرارہ (حرارت) کی مقدار خارج ہوتی ہے ۔ پانی کو گیس کی حالت یا بھاپ میں تبدیل کرنے کے لیے ۱۰۰ سینٹی گریڈ پر حرارت کی مقدار ۵۴۰ حرارہ فی گرام درکار ہو گی اور جب ایک گرام بھاپ پانی میں تبدیل ہو گی تو ۵۴۰ حرارہ حرارت خارج ہو گی ۔

استعمال اور مصرف: پانی بنیادی طور پر دو طرح سے استعمال ہوتا ہے پہلے طریقے کو بنیادی استعمال کہا جاتا ہے جیسے پینے ، صفائی ، خوراک کی تیاری ، غسل ، پودوں اور درختوں کی آبیاری وغیرہ کے لیے اس کا استعمال ہے ۔ پانی کے دوسرے استعمال کو ثانوی استعمال کہا جاتا ہے ، جیسے کہ صنعتی مقاصد اور تجارتی اشیا کے بنانے میں اس کا

پانی (مثلاً سمندروں کا پانی) بخارات کی صورت میں تبدیل ہو کر فضا کے بالائی طبقات میں سرد ہونے سے بادلوں کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور جب یہ بادل فضا کے مزید سرد طبقات میں پہنچتے ہیں تو عمل انجماد (Condensation) کے ذریعے بارش کی صورت میں زمین پر آ جاتے ہیں اور یہ بارش کا پانی پھر انہی جوہڑوں، ندیوں، نالوں اور دریاؤں کے ذریعہ سمندر میں جا گرتا ہے، چنانچہ پانی کا نہ ختم ہونے والا ایک سلسلہ ہے جو فطرت میں جاری رہتا ہے۔

پانی حیوانی اور نباتاتی ریشوں کے خلیوں کا جزو لاینفک ہے اور معدنیات میں بھی بہت ساری قلموں (Crystals) میں موجود ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ سائنس اور صنعت میں بطور محلول (حل کرنے والا) کیمیائی تعاملات (Chemical Reactions) میں بطور عمل انگیز اور حجم، دروزن کی اکائیوں میں بطور سٹینڈرڈ (معیار) استعمال ہوتا ہے، مثلاً مائع جات کے پیمانہ میں ”لٹر“ یا حرارت کے پیمانہ میں ”کلوری“ کے لیے۔ بعض چیزوں کے طبعی خواص کے مقابلہ کے لیے بھی یہ ایک معیار ہے، مثلاً وزن مخصوص (Specific Gravity) یا اضافی لزوجت (Relative Viscosity) کے لیے۔ پانی شہروں کی گندگی اور ان کے فضلات کے اخراج کے لیے ٹرانسپورٹ واسطے کا کام بھی کرتا ہے۔ محلول کو پتلا کرنے، ٹھنڈک پیدا کرنے، صفائی دھلائی کے لیے، حرارت (بھاپ کی صورت میں) اور اس کی تقسیم کاری اور بجلی کی پیداوار کے لیے پانی استعمال ہوتا ہے۔ صنعتی پیمانے پر پانی ہی سے ہائیڈروجن گیس پیدا کی جاتی ہے جو پانی کی برق پاشیدگی (Electrolysis) کے ذریعے تیار کی جاتی ہے اور بناپستی گھی بنانے کے لیے آج کل وسیع پیمانے پر استعمال ہو رہی ہے۔ اس کے علاوہ بے شمار صنعتیں ہیں، جہاں پانی کا استعمال ناگزیر ہے۔ فولاد کی صنعت میں پانی کا بہت استعمال ہوتا ہے، بلکہ اسے تو ایسی جگہ پر قائم کیا جاتا ہے جہاں دریا یا پانی کا بہت بڑا ذریعہ موجود ہو، چنانچہ جدید دور

(کتاب الطہارۃ)؛ (۱۰) سائنسی بحث کے لیے دیکھیے *Encyclopaedia Britannica* بذیل مادہ؛ *Encyclopaedia Americana*، بین الاقوامی طباعت، ۱۹۹۲ء، ۳۳۲:۲۷-۳۳۸؛ (۱۲) دائرہ معارف اسلامی بزرگ، ۱: ۸۰-۸۱ وغیرہ؛ (۱۳) Maurice *The Bible, Quran and Science*: Bucaille، کراچی ۱۹۹۵ء۔

(محمود الحسن عارف)

⊗ تعلیقہ: آب (پانی): (سائنسی نقطہ نظر): پانی اللہ تعالیٰ کے انمول خزانوں میں سے ایک خزانہ ہے جو اس نے اپنے بندوں کو عطا کیا ہوا ہے۔ پانی زمین پر ہر قسم کی زندگی کے لیے ناگزیر ہے۔ پھر نہ صرف انسان پانی پینے کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا، بلکہ اسے اپنی فصلوں کی آب پاشی، حیوانوں اور پودوں کے لیے بھی اس کی ضرورت ہے۔ یہ نقل و حمل کے لیے ایک اچھا ذریعہ ہے اور بہت سارے علاقوں میں پانی نے انسان کو مچھلی کی صورت میں غذا بھی مہیا کی ہے جو انسانی جسم کی نشوونما کے لیے لحمیات کا بہترین ذریعہ ہے۔ ہماری قدیم اور جدید تہذیب میں انسانوں کی آباد کاری زیادہ تر جھیلوں، چشموں، دریاؤں اور سمندروں کے کنارے ہوئی۔ دنیا کے مشہور شہر دریاؤں کی گذرگاہوں کے قریب ہیں یا دریا بعض شہروں کے پتھوں بچ سے گذرتے ہیں۔ پانی ان کے علاوہ زمین کے اندر سرایت یا جذب ہو کر دوبارہ چشموں کی صورت میں زمین میں سے باہر نکل آتا ہے، بعض چشموں کا پانی سرد اور بعض کا نیم گرم ہوتا ہے۔ کنوؤں کا پانی بھی یہی زمین کے اندر سرایت کر جانے والا پانی ہے۔ پانی بخارات کی صورت میں ہمارے ارد گرد ہر وقت ہوا میں موجود رہتا ہے اور بخارات کے علاوہ برف (Ice) کی صورت میں بھی ملتا ہے۔ چنانچہ پانی فطرت میں ٹھوس، مائع اور گیس کی حالت (بخارات) کی صورت میں ملتا ہے۔ بھاپ بھی پانی کے بخارات پر مشتمل ہوتی ہے۔ سورج کی تمازت سے زمین پر موجود

میں کوئی بھی صنعت پانی کے بغیر چل نہیں سکتی ، صنعتوں کا کلی طور پر پانی پر انحصار ہے۔

بخارات کے انجماد کے نتیجے میں جو برف بنتی ہے وہ سنو (Snow) کہلاتی ہے اور پانی کے براہ راست جمنے سے جو برف بنتی ہے اسے آئس (Ice) کہتے ہیں ۔ سنو غالباً خالص ترین پانی حاصل کرنے کا ایک قدرتی ذریعہ ہے اور اس کے بعد دوسرا ذریعہ بارش کا پانی (Rain Water) ہے، اگرچہ بارش کے پانی میں فضا میں موجود گیسوں کی کچھ مقدار حل ہو جاتی ہے، مگر ان کے علاوہ کاربن ڈائی آکسائیڈ ، کلورائیڈ ، سلفیٹ ، نائٹریٹ اور امونیا بھی معمولی مقدار میں ہوتے ہیں۔ ساتھ ہی نامیاتی (Organic) اور غیر نامیاتی (Inorganic) نمو بھی ہوتی ہے جو معلق حالت (Suspension) یا تعلیق کی صورت میں ہوتی ہے ۔ پہاڑی علاقوں میں پانی جانے والی جھیلوں اور ندیوں کا پانی عموماً نامیاتی آمیزشوں سے پاک ہوتا ہے، مگر اس میں حل شدہ غیر نامیاتی نمکیات ضرور ہوتے ہیں جب کہ نشیبی علاقوں کی جھیلوں اور دریاؤں کا پانی بہت زیادہ گدلا اور آلودہ (Polluted) ہوتا ہے ۔ اس طرح کنوؤں اور چشموں کا پانی زمین کی تہوں سے ہو کر نکلتا ہے، لہذا ایک طرح سے فلٹر شدہ (تقطیر شدہ یا مقطر) ہوتا ہے ۔ یہ نامیاتی آمیزشوں سے بہت حد تک پاک ہوتا ہے ، مگر اس میں غیر نامیاتی (Inorganic) نمکیات ہو سکتے ہیں ۔ سمندر نے زمین کا اے فی صد حصہ گھیر رکھا ہے ۔ سمندر کے پانی میں وزن کے لحاظ سے ۳.۵ فی صد حل شدہ نمکیات ہوتے ہیں، خاص طور پر سوڈیم کلورائیڈ (Sodium Chloride)، جسے عام نمک بھی کہتے ہیں ۔ اسی وجہ سے سمندر کا پانی بہت بھاری اور ذائقے میں تلخ اور کڑوا ہوتا ہے ، جیسا کہ پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے زیادہ مقدار میں پانی کی موجودگی سے ، اس کا رنگ نیلا نظر آتا ہے ۔ سمندر کے پانی میں کیلیم ، آئیوڈین ، برومین اور سونا بھی ہوتا ہے ، لیکن خصوصی طور پر سوڈیم اور میگنیشیم ہوتا ہے ۔ اس کے برعکس چشمے کے پانی میں

کیلیم (Calcium) ، میگنیشیم (Magnesium) ، پوٹاشیم (Potassium) ، لوہا (Iron) ، لیتھیم (Lithium) اور سلفیورس گیس بھی ہوتی ہیں ۔ بارش کے پانی میں ، جس کا پہلے بھی ذکر ہو چکا ہے ، حل شدہ آکسیجن (Oxygen) ، کاربن ڈائی آکسائیڈ (Carbon Dioxide) اور شہروں کے قریب نائٹروجن آکسائیڈ (Oxides) ، الوینا (Alumina) ، اور سلفیورس (Sulphurus) گیس بھی ہوتی ہیں۔ پانی زمین کے اوپر ہو یا زمین کے اندر یعنی انڈر گراؤنڈ ہو ، اگر اس میں نامیاتی مادے موجود ہوں تو ان کے گلنے سڑنے سے اس میں بکٹیریا یا نخر حویات (Protozoa) یا بلیڈروارم (Biadder Worms) یعنی لاروے وغیرہ موجود ہو سکتے ہیں ۔ ان آمیزشوں کی وجہ سے پانی بد ذائقہ اور بدبودار ہو سکتا ہے ۔ پینے کے پانی کو ان چیزوں سے پاک ہونا چاہیے۔ تاہم چشموں اور کنوؤں کا پانی پینے کے قابل ہوتا ہے ۔ کنوؤں کے پانی کو بکٹیریا سے پاک کرنے کے لیے معمولی مقدار میں پوٹاشیم پرمینگانیٹ (Potassium Permanganate) (لال دوائی) کا استعمال کرنا چاہیے ۔ یاد رہے کہ پینے کے پانی کو بے ذائقہ ، بے رنگ اور بے بو سیال مانع ہونا چاہیے ۔ جب پانی تھوڑی مقدار میں ہوتا ہے تو بے رنگ ہوتا ہے ، مگر پانی بہت بڑی مقدار (مثلاً سمندر کا پانی) نیلا ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ پانی کی زیادہ کثافت (Density) ۴ درجہ حرارت سنٹی گریڈ پر زیادہ سے زیادہ ایک ہوتی ہے۔ ۴ درجہ سنٹی گریڈ سے کم پر اس کی کثافت کم ہوتی ہے ، مثلاً پانی کا نقطہ انجماد صفر درجہ سنٹی گریڈ ہے تو اس کی کثافت کم ہوتی ہے یا دوسرے لفظوں میں برف پانی سے ہلکی ہوتی ہے اور شمالی علاقوں میں سمندروں کی بالائی سطح صفر یا منفی صفر درجہ سنٹی گریڈ پر جم جاتی ہے، مگر بالائی برف کی تہ کے نیچے پانی جمنا نہیں جس کی وجہ سے سمندری مخلوق زندہ رہ سکتی ہے ، بلکہ محفوظ رہتی ہے ۔ اسی طرح پانی کے بخارات ہوا سے ہلکے ہوتے ہیں یہی

نمکیات موجود ہوتے ہیں، خاص طور پر بائی کاربونیٹ (Bicarbonate)، کلورائیڈ (Chloride)، سلفیٹ (Sulphate) اور فیرس آئرن (Ferrous Iron) کی کچھ مقدار (آئرن سے مراد لوہا ہے) جو کہ فیرک آئرن میں تبدیل ہو چکی ہوتی ہے یا تکسید شدہ ہوتی ہے، تو ایسا پانی بھاری پانی کہلاتا ہے، جب پانی کا بھاری پن بائی کاربونیٹ کی وجہ سے ہو تو اسے ہلکا بھاری پن کہا جاتا ہے چونکہ ایسے بھاری پانی کو محض ابالنے سے ہلکا کیا جاسکتا ہے، چونکہ بائی کاربونیٹ (Bicarbonate)، کاربونیٹ (Carbonate) میں تبدیل ہو کر تریب ہو جاتا ہے چونکہ کاربونیٹ پانی میں حل پذیر ہے، مگر وہ بائی کاربونیٹ کے علاوہ دوسرے مذکورہ نمکیات کی موجودگی میں پانی کو مستقل طور پر بھاری بنا دیتی ہے۔ ہلکے اور بھاری پانی کی ایک آسان پہچان یہ ہے کہ ہلکا پانی کسی بھی صابن سے جھاگ پیدا کرتا ہے جب کہ بھاری پانی جھاگ پیدا نہیں کرتا چونکہ پانی میں موجود کیلیم اور میگنیشم کے روان (Ions) صابن میں موجود ”ہائر فٹی ایسڈ“ (=Higher Fatty Acids) زیادہ چربی والے تیزاب کے ساتھ مل کر جھاگ کی بجائے لیس دار دھی طرح کی چیز (Curd) یا رسوب بنادیتے ہیں جو صابن کے زیادہ ضائع ہونے کا باعث بنتی ہے چونکہ صابن جھاگ (Later) نہیں بنائے گا، جب تک کہ پانی سے مذکورہ آئن (Ions) کو دور نہ کیا جائے، یا پانی کو ہلکا نہ کیا جائے۔ پانی کے ”بھاری پن“ کو معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ پانی کے ایک معلوم شدہ حجم (پانی کی مقررہ مقدار) میں معیاری صابن کا محلول ڈال دیا جاتا ہے تاکہ وہ ایسی جھاگ پیدا کرے جو کم از کم ۵ منٹ تک نہ ٹوٹے (اس کے لیے صابن کا محلول بنانے کے لیے صابن کو کسی الکوحل میں حل کر لیتے ہیں)۔

بھاری پانی کو ہلکا کرنا: بھاری پانی کو ہلکا کرنے کے لیے انگریزی کا لفظ سافٹنگ (Softening) استعمال کیا جاتا ہے۔ چھوٹے پیمانے پر پانی کو ہلکا کرنے کے لیے اس میں امونیا، بورکس (Borax) یا سوڈیم کاربونیٹ (Sodium

وجہ ہے کہ ہوا اسے بالائی طبقات تک لے جاتی ہے، جہاں یہ بادلوں کی صورت اختیار کر لیتے ہیں اور بارش کا سبب بنتے ہیں۔ پانی کا نقطہ ابال ۷۰° سیلزیس میٹر دباؤ پر ۱۰۰ درجہ سنٹی گریڈ ہے۔ پانی جب برف میں تبدیل ہوتا ہے تو پانی کا ایک گرام ۷۹.۷۴° کلوری حرارت مخفی (Latent Heat of Freezing) چھوڑتا اور جب ایک گرام برف پانی میں تبدیل ہوتی ہے تو اتنی ہی حرارت مخفی (Latent Heat of Fusion) یعنی ۷۹.۷۴° کلوری حرارت مخفی ماحول سے لے لیتی ہے۔

وزنی پانی: پانی کی ایک اور قسم ہے جسے وزنی پانی (Heavy Water) کہتے ہیں اور یوں کہہ لیجئے کہ عام پانی کا ”ہم زاد“ (Isotope) ہے جو ایسی ٹیکنالوجی میں بہت اہمیت اختیار کر گیا ہے۔ عام پانی ہائیڈروجن اور آکسیجن کا مرکب ہے، جس کا سائنس کی زبان میں فارمولا ڈیوٹری ہائیڈروجن آکسائیڈ (H₂O) ہے یعنی پانی کے ایک سالے میں دو حصے ہائیڈروجن اور ایک حصہ آکسیجن ہوتی ہے۔ وزنی پانی میں بھی ہائیڈروجن اور آکسیجن ہی ہوتی ہے مگر عام پانی میں ہائیڈروجن کو H₂ سے ظاہر کیا جاتا ہے جب کہ وزنی پانی میں ہائیڈروجن کو H₂² سے ظاہر کرتے ہیں۔ H₂²O کو D₂O سے بھی ظاہر کرتے ہیں، اس لیے وزنی پانی کے فارمولے کو D₂O سے لکھا جاتا ہے یعنی Deuterium Oxide (ڈیوٹیریم آکسائیڈ) کہتے ہیں۔ عام پانی کے ۱۰۰۰ حصوں میں ایک حصہ وزنی پانی ہوتا ہے چنانچہ قدرتی پانی کا سالمی وزن ۱۸ اور وزنی پانی کا سالمی وزن ۲۰ ہے۔ وزنی پانی کو قدرتی پانی کی برق پاشیدگی (Electrolysis) کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے اور یہ نیو کلیر ری ایکٹر معتدل گر (Moderator) کے استعمال ہوتا ہے اور جدید دور میں نیوکلیر ری ایکٹر بجلی پیدا کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے (یاد رہے کہ وزنی پانی بھاری پانی سے مختلف ہوتا ہے، جسکا ذکر آگے آ رہا ہے)۔

بھاری اور ہلکا پانی: جب پانی میں کیلیم (Calcium) اور میگنیشم (Magnesium) کے حل پذیر

میں بوائٹروں میں استعمال ہونے والے پانی میں سلفیورک ایسڈ (گندھک کے تیزاب) کا اضافہ کر دیا جاتا ہے تاکہ سلفیٹ اور کاربونیٹ کا تناسب بڑھ جائے۔ ایسی صورت میں پانی میں موجود کاربونیٹ نقصان نہیں پہنچائے گا ، صنعتی پانی کے لیے پانی کو ہلکا کرنے کا ایک اور طریقہ یہ ہے کہ پانی میں ایک کیمیکل سوڈیم ہیکسامیٹافاسفیٹ (Sodium Hexameta Phosphate) ڈال دیا جاتا ہے ۔ یہ بھاری پانی میں موجود تمام کیلیم سے مل کر ایک حل پذیر مرکب بنا دیتا ہے جو صابن کے ساتھ دہی جیسا ” رسوب “ نہیں بناتا ۔ اس قسم کا پانی اون پروسیسنگ کے کارخانوں ، لائڈریوں اور گھروں میں کپڑے دھونے کے لیے استعمال ہو سکتا ہے، مگر پینے کے لیے ہرگز نہیں۔

سائنس کے تجربات کے لیے بہت ہی صاف پانی کی ضرورت ہوتی ہے جسے کشیدہ پانی (Distilled Water) کہتے ہیں ، جو انہی تجربہ گاہوں میں ایک چھوٹے پیمانے پر کشید کرنے والے یونٹ سے تیار کیا جاتا ہے۔ اس کا وہی طریقہ ہے جو عطار لوگ اپنے مختلف محلولات کو کشید کرنے کے لیے استعمال کرتے ہیں ۔

وسیع پیمانے پر ایسا پانی تیار کرنے کے لیے پانی کو ایک کیمیکل پولی ہائیڈرک فینول فارمل ڈی ہائیڈ (Polyhydric Phenol Formaldehyde) ریزن کی دانہ دار تہوں (بیڈ) میں سے ٹپکایا جاتا ہے (یعنی آہستہ آہستہ گزارا جاتا ہے) اور پھر انہیں فارمل ڈی ہائیڈر ریزن سے اس عمل میں روان (Ions) کا تبادلہ ہوتا ہے اور مذکورہ مرکب کے فینول گروپ (Phenol Groups) ، محلول کے گروپ میں موجود مثبت ہائیڈروجن کے روان سے بدل جاتے ہیں اور مؤخرالذکر کے امینوگروپ (Amino Groups) تیزابوں کو جذب کر لیتے ہیں جو پیدا ہوتے ہیں اور پانی بالکل کشیدہ ہو جاتا ہے۔ کشیدہ پانی کی مانگ ، کیمیائی ، فوٹو گرافک مقاصد ، الیکٹرک سٹوریج بیٹریوں اور دوسرے مقاصد کے لیے ہے ۔ گاڑیوں کی بیٹریوں میں یہی پانی استعمال کرنا چاہئے۔

کے ساتھ ٹرائی سوڈیم فاسفیٹ (Trisodium Phosphate) ڈالا جاتا ہے مؤخرالذکر کیلیم کو بطور کاربونیٹ اور میگنیشیم کو بطور ہائیڈر آکسائیڈ (Hydroxide) ترسیب (Precipitate) کر دیتا ہے۔

پانی کو وسیع پیمانے پر یا صنعتی پیمانے پر ہلکا کرنے کے لیے اس میں مناسب مقدار میں چونا (Lime) ڈالا جاتا ہے ، تاکہ کیلیم بائی کاربونیٹ کو کاربونیٹ اور میگنیشیم کو بطور ہائیڈر آکسائیڈ ترسیب کر دیا جائے ۔ جب کہ سوڈیم کاربونیٹ کی کافی مقدار ڈالی جاتی ہے تاکہ باقی کیلیم کے نمکیات کو دور کیا جائے۔ ایک اور طریقہ ہے جس کو پرموٹائیٹ طریقہ (Permutite Process) کہتے ہیں جس میں ایک معدنی مرکب (قدرتی یا مصنوعی) زیولاٹ (Zeolite) استعمال کیا جاتا ہے ۔ اس معدن میں سوڈیم کے روان (Ions) ہوتے ہیں ، جب پانی کو اس پر گزارا جاتا ہے تو یہ اپنے سوڈیم روان کے بدلے پانی کو بھاری بنانے والے کیلیم اور میگنیشیم کے روان لے لیتا ہے اور اس طرح پانی ہلکا ہو جاتا ہے ۔ زیولاٹ میں دوبارہ سوڈیم روان داخل کرنے کے لیے اسے سوڈیم کلورائیڈ کے گاڑھے محلول کے ساتھ ٹریٹمنٹ دیا جاتا ہے۔

بوائٹروں کے لیے پانی: بوائٹر بھاپ بنانے کے لیے استعمال ہوتے ہیں اور بوائٹر بھی صنعتی لحاظ سے بہت اہم ہیں ۔ بوائٹروں میں بھاری پانی کا استعمال نہیں کرنا چاہیے کیونکہ بوائٹروں کی لوہے کی پلیٹوں پر کیلیم اور نمکیات پر مشتمل ایک سخت اور نہ اترنے والی سکیل بن جاتی ہے جو حرارت کا ناقص موصل ہوتی ہے جس کے نتیجے میں بوائٹروں کو گرم کرنے والے ایندھن کی مقدار بڑھ جاتی ہے اور بوائٹر پلیٹوں کی بیرونی سطح پر زائد حرارت کی وجہ سے بوائٹر جلد بوسیدہ ہونا شروع کر دیتا ہے ۔ اگر پانی میں سوڈیم کاربونیٹ موجود ہو تو یہ آب پاشیدگی (Hydrolysis) کی بدولت الکلی کے آزاد آئن (روان) مہیا کرتا ہے جو بوائٹر کی پلیٹوں میں شکستگی کا باعث بنتے ہیں اور پلیٹیں فیل ہو جاتی ہیں ۔ بعض علاقوں

(P.P.M) سے ظاہر کیا جاتا ہے، جو مخفف ہے پارٹس پر ملین (Parts Per Million) کا، مثلاً بند ڈبوں والی خوراک کے لیے پانی میں کلورین کی مقدار ”۵ پارٹس پر ملین“ ہونی چاہیے۔ اس کو عام فہم زبان میں کلورین کے ۵ حصے اور پانی کے دس لاکھ حصے کہتے ہیں۔ پینے کے پانی کا کیا معیار ہونا چاہیے؟ یعنی اول قسم (First Class) پینے کے پانی (Portable Water) میں آمیزشوں کی مقدار کی زیادہ سے زیادہ حد کیا ہونی چاہیے؟ وہ مندرجہ ذیل ہے:

۱۔ گدلا پن یا میلا پن زیادہ سے زیادہ (۱ P.P.M)

۲۔ رنگ زیادہ سے زیادہ (۵ P.P.M)

۳۔ بے ذائقہ اور بے بو دار ہونا چاہیے

۴۔ پس ماندہ کلورین کی موجودگی نہ ہو

۵۔ نامیاتی مادے، مثلاً بکٹیریا پھپھوندی وغیرہ غائب ہوں

۶۔ قلویت بطور کیلیم کاربونیٹ زیادہ سے زیادہ (۵۰ P.P.M)

۷۔ کل ٹھوس مادے زیادہ سے زیادہ (۸۰۰ P.P.M)

۸۔ کلورائیڈ اور سلفیٹ زیادہ سے زیادہ (۲۵۰ P.P.M)

جوں جوں ہماری تہذیب ترقی اور وسعت اختیار کرے گی توں توں پانی کی ضرورت بڑھتی جائے گی۔ اسے بے مقصد ضائع نہ کرنا چاہیے، کہیں ایسا نہ ہو کہ پینے کا پانی بھی ایک نایاب شے ہو جائے۔ ترقی پذیر ملکوں کی آبادی میں اضافے سے دنیا میں پانی کی ضرورت اور کھپت میں بہت اضافہ ہو گیا ہے اور آج ہم اپنے آبِ اجداد کی نسبت پانی کی کوالٹی میں بھی زیادہ دلچسپی لے رہے ہیں۔ بیماریوں کی روک تھام کے لیے پینے کے لیے ایسے پانی کی ضرورت پر زور دیا جاتا ہے جو بکٹیریا اور دوسری آلائشوں سے پاک ہو، لہذا اسے ابال کر پینا فائدہ مند ہے۔ اسی طرح مائی گیروں نے ایسے پانی کا مطالبہ کیا ہے جس میں آکسیجن کی مناسب سپلائی ہو اور زہریلے مادوں سے پاک ہو، اسی طرح صنعت کو بھی مخصوص کوالٹی کے پانی کی ضرورت ہے، مثلاً خوراک، ٹیکسٹائل

پینے کے لیے صاف پانی: ایک ایسا قصبہ (Town) یا گاؤں جہاں صاف پانی نہ ملتا ہو تو تھوڑی سی کوشش سے اسے صاف کیا جاسکتا ہے: اگر پانی کسی دوسرے ذریعے مثلاً جوہڑ، تالاب یا دریاؤں سے دستیاب ہو تو اسے پینے کے قابل بنایا جاسکتا ہے۔ سب سے پہلے ایسے پانی کو ٹینکوں (Tanks) میں پائپ کے ذریعے لے جایا جاتا ہے جہاں اس میں چونا، مھکوی یا کلورین ڈال دی جاتی ہے پھر اسے دوسرے ٹینک میں لے جاتے ہیں، جہاں پر کیمیکل کے ذریعے (جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے) ان نامیاتی آمیزشوں کو تریب (Coagulate) کر دیتے ہیں اور پھر اسے ایک تیسرے ٹینک میں لے جاتے ہیں، جسے سیٹلنگ ٹینک (Settling Tank) کہتے ہیں، جہاں پر تمام ٹھوس آمیزشیں پیندے میں جمع ہو جاتی ہیں۔ پھر پانی کی ناخوشگوار بو کو دور کرنے کے لیے اس میں تابکار کردہ یا متحرک کاربن ڈالا جاتا ہے۔ آخر میں پانی کو ریت اور بجری کی تہوں میں سے گزارا جاتا ہے اور اس طرح یہ فلٹر ہو جاتا ہے۔ چنانچہ فلٹر شدہ پانی کو ایک ٹینک میں اکٹھا کر کے اس میں کلورین اور ایلو مینم سلفیٹ ڈال دیا جاتا ہے۔ قصبے یا شہری گھروں کے لیے اسے ایک اونچی ٹینگی میں محفوظ کر لیا جاتا ہے تاکہ یہ اپنے ہی پریشر (دباؤ) کے ذریعے گھروں میں اپنی ترسیل جاری رکھے۔ کلورین کی مقدار اس حساب سے ڈالنی چاہیے کہ پانی کے چالیس لاکھ حصوں میں ایک حصہ کلورین کا ہو جس سے ایک دو گھنٹوں میں تمام جراثیم ختم ہو جاتے ہیں۔

یاد رہے کہ پینے کے پانی کو اگر بالکل نمکیات سے پاک کر دیں گے تو اس کا ذائقہ ساٹ ہو گا اور بے ذائقہ ہو گا، چنانچہ پینے کے پانی کو قدرے بھاری رہنا چاہیے تاکہ نمکیات کی معمولی مقدار کی وجہ سے اس کا ذائقہ مناسب ہو۔ پینے کے پانی کا معیار پانی کے اندر کسی آمیزش کو ظاہر کرنے کے لیے ایک اکائی یا پیمانہ استعمال ہوتا ہے جسے انگریزی کے تین لفظوں پی۔پی۔ایم

اور کیمیکل کی صنعتوں کو ایسے پانی کی ضرورت ہے جس کی کوالٹی اعلیٰ ہو۔

پانی اللہ تعالیٰ کی بہت بڑی نعمت ہے اور ہمیں اس کی قدر کرنی چاہیے۔ ارشاد ربانی ہے: ”فَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَاسْقَيْنَاكُمُوهُ وَ مَا اَنْتُمْ لَهٗ بِخَا۟زِنِيْنَ“ یعنی پس ہم (ہی) نے آسمان سے پانی اتارا، جو ہم تم کو پلاتے ہیں اور تم لوگوں نے تو وہ جمع کر کے نہیں رکھا (۱۵ [الحجر: ۲۲])۔

قرآن حکیم میں ایسی بہت ساری آیات ہیں جو پانی کی افادیت اور استعمال کو بیان کرتی ہیں۔

مآخذ: (۱) James, G.V. : *Water treatment* ، بار سوم ، The Technical Press Ltd, لنڈن ۱۹۶۶ء ؛ (۲) John W Clark and etal : *Water Suply and Pollution control* ، بار سوم IEP-Dun Donnelley ، Harper and Row Publishers ، نیو یارک و لنڈن ۱۹۷۷ء ؛ (۳) D.El' senberg and W. Kauzmann : *The Structure and Properties of water* ، لنڈن ۱۹۶۹ء ؛ (۴) Werner Aguatic : Stumm and James J Morgan : *Chemistry* ، بار دوم John weiley and sons ، نیو یارک ۱۹۸۱ء ؛ (۵) Ray K Linsley , Joseph B. : *Water Resources Engineering* : Franzini ، دوم ، ۱۹۷۲ء ؛ (۶) Mark J . Hammer : *Water and Waste-Water Technology* ، نیو یارک و لنڈن ۱۹۷۵ء ؛ (۷) Thomson H, Sons : *Strong Water* ، chiltan The M.I.T press ، Massachusetts Institute of Technolgy ، لنڈن ۱۹۶۸ء ؛ (۸) Bobby , W.M.T and G.S stel , *Water Treatment* ، Hutchinson of London. ، ۱۹۶۷ء ؛ (۹) فضل کریم ، ڈاکٹر : قرآن اور جدید سائنس ۔

(فضل کریم)

♦♦♦♦♦♦♦♦♦♦

آبا: (آ: ع) نیل ابیض میں ایک جزیرہ ، جو سوڈان کے دارالحکومت خرطوم سے ۲۳۰ کلو میٹر بجانب جنوب اور کوستی کے شمال میں واقع ہے۔ یہاں کی خاص بات یہاں کے جنگلات ہیں۔ اس جگہ قبیلہ شک اور کچھ عرب قبائل آباد تھے۔

اس کی شہرت ۱۲۸۸ھ/۱۸۷۱ء میں اس وقت ہوئی جب محمد بن احمد بن عبد اللہ المعروف بہ مہدی سوڈانی (م) ۹ رمضان المبارک ۱۳۰۳ھ/۲۲ جون ۱۸۸۵ء [رک باں در آآ آ ، بذیل مادہ] نے اس کو اپنا پایہ تخت بنایا۔ یہیں اس نے مہدویت کا دعویٰ کر کے اس شہر کو اپنا مستقر بنا لیا۔ یہاں اس نے جامع مسجد اور ایک خانقاہ بھی بنائی اور اپنے مریدوں کو اپنے ارد گرد جمع کر لیا۔ جنہوں نے مہدی سوڈانی کے خاندان کی طرح کشتی سازی کا پیشہ اپنا لیا۔ اس سے اس مقام کی شہرت کی ابتدا ہوئی۔

بعد میں مہدی سوڈانی نے کئی مقامات تبدیل کیے ، اس کی موت تپ محرقہ سے ام درمان نامی جگہ میں ہوئی جو خرطوم کے قریب واقع ہے۔

مآخذ: (۱) محمد احمد الجابری : *نی شان اللہ* ، مطبوعہ قاہرہ ؛ (۲) وہی مصنف : *تاریخ السودان* ، قاہرہ ؛ (۳) شبسکہ مکی : *شعوب وادی النيل* ، دارالثقافة، بیروت ۱۹۴۵ء ، ص ۳۳۹-۳۵۱ وغیرہ۔

(محمود الحسن عارف)

♦♦♦♦♦♦♦♦♦♦

آب حیات (ف) ، آب حیوان / عربی: ⑩ ماء الحیاة اسم مذکر ، امرت (آب بھا) لغوی اعتبار سے تو پانی کا ہر قطرہ آب حیات اور زندگی بخش ہے ، اس لیے کہ پانی حیوانی زندگی کے لیے سب سے زیادہ بنیادی ضرورت ہے [رک بہ آب]۔ البتہ اصطلاحی طور پر اس سے مراد امرت اور ”آب دوام“ ہے جو ایک فرضی چشمہ ہے جسے بحر ظلمات میں بیان کیا جاتا ہے۔ کئی شعرا نے اسے اسی مفہوم میں نظم کیا ہے ، مثلاً:

از اسلام کی ایک فارسی نظم میں ملتا ہے جو ایک بابلی پہلوان گلگمش (Gilgamesh) اور دارا کے متعلق ہے ، یہ داستان مغربی ایشیائی ممالک میں معروف رہی ۔

داستان کے مطابق گلگمش ایک شہر ارک (یا اوروک) پر حکمران تھا ۔ وہ تین دیوتاؤں کا پجاری تھا۔ اس کی دوستی ایک شخص انکیدو (Enkidu) نامی شخص سے تھی۔ انکیدو کے اچانک انتقال کر جانے پر گلگمش کو سخت رنج ہوا اور وہ ایک دانا اناپشتم (Utnapishtim) کے پاس گیا ، جسے بابل کے طوفان میں ” حیات جادوان “ مل گئی تھی ، تاکہ وہ اس سے ابدی حیات کا سراغ پاسکے ۔ اس نے اسے بتایا کہ موت انسان کا مقدر ہے ، جس سے فرار کی کوئی صورت نہیں ہے ۔ پھر اس نے اسے ایک ایسے گھاس کے متعلق بتایا جو دریا کی تہہ میں پایا جاتا ہے اور اس کے کھانے سے جوانی عود کر آتی ہے۔ گلگمش نے یہ گھاس حاصل کر لیا، مگر واپسی کے سفر میں، جب وہ گھاس زمین پر رکھ کر منہ ہاتھ دھو رہا تھا، اسے ایک سانپ لے اڑا اور اس طرح گلگمش خالی ہاتھ واپس لوٹ آیا (دائرہ معارف اسلامی بزرگ، تہران ، ۱۳۴۱ء)۔

ان لوگوں میں سے جو اس کے پانے سے بہرہ ور ہوئے ایک اور داستان آشیل (انجیل) کی ہے ، جو ہلیوس (باپ) اور تھیس (ماں) کا بیٹا اور ”جنگ تردا“ کے فاتحین میں سے تھا ۔ اسکی والدہ تھیس اس کی موت سے سخت خائف تھی ۔ چنانچہ وہ اسے دریائے استوکس (Styx) پر لے گئی جو زمین کے نیچے بہنے والا ایک دریا ہے ، تاکہ وہ اس کو ” روئیں تن “ کرے ، لیکن دریا کا پانی اس کے منہ تک نہ پہنچا ۔ جب آشیل کو اس کمزوری کا پتہ چلا تو اس نے اسکے ہاتھ پر ایک تیر مار دیا، جس سے وہ ہلاک ہو گئی اور اس کی یہ خواہش تشنہ رہ گئی (حوالہ مذکور)۔ فردوسی کے شاہنامہ میں اسفندیار کو ” روئیں تن “ قرار دیتے ہوئے اس کے حالات میں آشیل کے کردار کی جھلک دکھائی گئی ہے ، مگر فردوسی اس کے متعلق اپنا مآخذ نہیں بتاتا۔

قاتل شہید زندہ جاوید ہو گئے
آب حیات کیا ترے خنجر کی آب تھی (ظفر)
اکبر بادشاہ نے اپنے پینے کے پانی کا نام ” آب حیات “ رکھا تھا۔ چنانچہ تذکرہ آب حیات میں ہے : بادشاہ جب اس مقام پر پہنچے تو اس لیے کہ ٹھہرنے کو ایک بہانہ ہو وہاں آب حیات مانگا اور پانی پی کر اس مقام کو دیکھتے ہوئے چلے گئے (نور اللغات ، ۴۰:۱)۔

اردو میں یہ لفظ فارسی زبان سے آیا ہے جہاں اس کی یہ خاصیت بیان کی جاتی ہے کہ جو شخص بھی اسے نوش کرے یا اس میں غسل کر لے تو اس کو حیات دوام یا بقائے دوام حاصل ہو جاتی ہے۔

اس چشمہ کے مغرب میں ایک ” چشمہ جوانی (Fountain of Youth) بھی بیان کیا جاتا ہے ، جس کا پانی جوانی کے عود کر آنے کا ذریعہ سمجھا جاتا تھا۔

انسان جب سے اس دنیا میں آیا ہے اس وقت سے وہ موت کو مسخر کرنے کی کوششوں میں لگا ہوا ہے ۔ جن باتوں کو وہ اپنی طاقت اور محنت کے ساتھ حاصل نہیں کر سکتا اسے وہ افسانوی رنگ میں دیکھتا اور بیان کرتا ہے ۔ آب حیات بھی اسی قسم کا ایک افسانوی تصور ہے ، جو خصوصاً قرون وسطی کی تاریخ اور ادب میں بہت زیادہ مقبول تھا اور مختلف زبانوں کے ادب میں ایک مقبول عام تصور کی حیثیت سے اشاعت پذیر رہا ۔

اس تصور کی قدامت کا اندازہ اس بات سے کیا جاسکتا ہے کہ اس کا ذکر مکافہ یوحنا (۱/۲۲) میں موجود ہے۔ جہاں لکھا ہے ” پھر اس نے مجھے بلور کی طرح چمکتا ہوا آب حیات کا ایک دریا دکھایا جو خدا اور برہ کے تحت سے نکل کر اس شہر کی سڑک کے بیچ میں بہتا تھا اور دریا کے پار زندگی کا درخت تھا “ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس دور میں آب حیات کا تصور خصوصاً مشرق وسطیٰ میں خاصا معروف تھا۔

دور قبل از اسلام: مختلف مصادر کے دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ آب حیات کا سب سے قدیم ذکر دور قبل

طرازیاں ہیں اور اللہ کی ذات کے سوا ہر شے اور ہر شخص فانی ہے اور قرآنی نص (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ) [آل عمران: ۱۸۵]، یعنی ہر جاندار نے موت کا مزہ چکھنا ہے، اس بارے میں قطعی ہے، کہ ہر جاندار اور ہر ذی روح کو وقت مقررہ پر لازماً موت آئے گی [نیز دیکھیے مآخذ]۔

۲۔ صوفیہ کی اصطلاح میں اس سے مراد عشق و محبت الہی ہے اور جو کوئی اس چشمہ سے سیراب ہو جاتا ہے، وہ کبھی موت کا شکار نہیں ہوتا۔

۳۔ شعرا استعارۃ لب معشوق اور اس کی گفتگو کو ”آب حیات“ قرار دیتے ہیں۔

”آب حیات“ کے عنوان سے بہت سے لوگوں نے کتابیں بھی تصنیف کی ہیں، جن میں سے خصوصیت کے ساتھ محمد حسین آزاد (م ۱۲۴۵ھ-۱۳۴۱ھ) کی آب حیات زیادہ معروف ہے جو اردو زبان کی تاریخ پر مشتمل ہے۔

مآخذ: قرآن کریم ہمد اشاریہ: محمد فؤاد عبد الباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ نفس اور موت: (ب) کتب تفسیر خصوصاً: (۲) محمود آلوسی: روح المعانی، بیروت دار احیاء التراث العربی، ۱۵: ۳۱۰-۳۴۲؛ (۳) ابو الفدا اسماعیل: قصص الانبیاء، طبع عبد القادر احمد عطاء، بیروت، المکتبۃ الاسلامیہ، ۱۴۰۱ھ، ۲: ۱۳۱-۱۴۱؛ (۴) البحر الزمردی نعت اللہ: نور المسبین فی قصص الانبیاء والمرسلین، ۱۳۸۵ھ؛ (ج) کتب فرہنگ: (۴) محمد بادشاہ المتخلص بہ شاد: فرہنگ آئند راج، تہران، ۱۳۳۵ھ، بذیل مادہ آب: ۱۳-۱۴؛ (۵) نور الحسن نیر کا کوروی: نور اللغات، ۱۳۰۱-۱۴۱؛ (۶) سید احمد دہلوی: فرہنگ آصفیہ، مکتبہ حسن سہیل، لاہور، ۷۹: ۷۹؛ (۷) محمد بن اعلی التھانوی: کشف اصطلاحات الفنون، طبع سپرنگر ۱۸۴۲ء، ۵۵۰: ۵۵۰؛ (۸) اسکندر نامہ، طبع افشار، تہران، ۱۳۴۳ھ؛ (۱۰) دائرہ اسلامی بزرگ، بار اول، تہران بذیل مادہ، نیز دیکھیے مقالہ الخضر [در آآآ بذیل مادہ] اور مقالہ اسکندر کے مآخذ۔

(محمود الحسن عارف)

۲۔ دور اسلام: ان حالات میں جب اسلام آیا اور داستان گوئی پر اسلامی اثرات پڑے تو اس داستان کے مقامات اور کردار بدل گئے۔ اب جو داستان معرض وجود میں آئی، اس کی رو سے تین اشخاص اس چشمے تک پہنچنے میں کامیاب ہوئے، جن میں سے دو اشخاص، یعنی حضرت الیاس [رک ہاں] اور حضرت خضر [رک ہاں] تو اس چشمہ کا پانی پی کر بقائے دوام حاصل کرنے والوں میں شامل ہو گئے اور تیسرا شخص، یعنی سکندر [رک ہاں]، وہاں پہنچ کر بھی ناکام و نامراد ہو کر لوٹ آیا (محمد بادشاہ: فرہنگ آئند راج، ۱۲: ۱)۔ ایک اور روایت یہ ہے کہ خضر اسکندر اعظم کے لیے اس چشمہ کے رہنما بنے تھے۔ بعض تو کہتے ہیں کہ سکندر وہاں پہنچا تو اس نے وہاں پانی پینے والوں کو دیکھا کہ وہ لوٹھ پوٹھ پڑے ہیں۔ ان میں زندگی کا ہونا نہ ہونا برابر تھا، نہ تو وہ مرتے ہیں، نہ جسم ہی کچھ کام دیتا ہے۔ اس نے پہلے تو چلو میں پانی لیا، پھر اس کو اسی حالت میں ڈال دیا، مگر خضر نے پی لیا جو آج تک زندہ ہیں اور بعضوں نے لکھا ہے کہ اسکندر دوسرے راستے پر ہونے کے باعث وہاں تک نہ پہنچ سکا (فرہنگ آصفیہ، ۷۸: ۷۸)۔ اس مقبول عوام داستان میں یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت خضر کو یہ خدمت سونپ رکھی ہے کہ اگر کوئی شخص دریا میں ڈوب رہا ہو اور ابھی اس کی موت کا وقت نہ آیا ہو، تو وہ اس شخص کو نکال لے جاتے ہیں۔ اسی طرح راستے سے بھٹکنے والی کشتی کو صحیح راستہ دکھانا بھی ان کے فرائض منصبی میں شامل ہے، جبکہ حضرت الیاس صحرا میں راستہ بھٹکنے والے مسافروں کو راستہ دکھاتے ہیں اور اگر کوئی شخص صحرا میں ہلاک ہو جائے تو اس پر نماز جنازہ پڑھنا بھی ان کے ذمہ سمجھا جاتا ہے۔ یہ دونوں بزرگ ہر سال موسم حج میں حج اور طواف کعبہ کرتے ہیں مگر کوئی شخص انہیں شناخت نہیں کر سکتا۔

لیکن جیسا کہ مقالہ الخضر [رک ہاں در آآآ] اور الیاس [رک ہاں] میں بیان کیا گیا ہے، یہ سب افسانہ

مطبوعہ ترقی اردو ادب ، کراچی ؛ (۳) دائرہ معارف اسلامی ، بزرگ ، تہران ، بذیل مادہ .
(محمود الحسن عارف)

الآبری : ابو الحسن محمد بن الحسین بن ابراہیم ✕
بن عاصم الجستانی الآبری ، بختان کے ایک نامور محدث ،
حافظ الحدیث اور شافعی عالم (الذہبی : تذکرۃ الحفاظ ،
۳: ۹۵۴-۹۵۵)۔ انہیں ابن حبان کے بعد اس خطے کا سب سے
نامور محدث سمجھا جاتا ہے (سیر اعلام النبلاء، ۱۶:
۲۹۹، شمارہ ۲۱۰)۔ انہوں نے حدیث مصر ، شام ، حجاز ،
عراق ، جبال اور خراسان کا سفر کر کے حاصل کی۔ ان
کے اساتذہ کی فہرست میں خزیمہ نیشاپوری ، ابو العباس
سراج النقی النیسابوری ، ابو عروہ الحرانی ، احمد بن محمد
بن ازہر سجری ، مکحول البیرونی ، محمد بن یوسف الہروی ،
ابو نعیم بن عدی الجرجانی ، محمد بن ربیع البیہزی اور
زکریا بن احمد اللبخی القاضی وغیرہ شامل ہیں (السیکی ، ۳:
۱۲۸ تا ۱۲۷)۔

ان سے یحییٰ بن عمار الواعظ الجستانی اور علی بن بشر
اللخیمی وغیرہ نے علم حدیث حاصل کیا۔ ان کا انتقال
رجب ۳۶۳ھ / ۹۷۴-۹۷۳ء میں ۸۰ سال کی عمر میں
ہوا (سیر اعلام ، ۱۶: ۲۰۰)۔ انہوں نے امام شافعی کے
مناقب پر جو کتاب لکھی ہے ، اسے سوانح نگاروں نے اپنے
موضوع پر بہترین کتاب قرار دیا ہے ، اس کتاب کے
۷۵ ابواب ہیں ۔ اس کتاب کے ۸ خطی ورق ، جو
گیارہویں صدی عیسوی میں کتابت کیے گئے ، استانبول کے
کتاب خانہ ” جبار اللہ “ میں (عدد ۱۴۳۲) محفوظ ہیں جن
کی عکسی نقل معبد المخطوطات العربیہ المصورۃ ، قاہرہ میں
موجود ہے ۔ ان کے سوانح نگار اس کتاب کی بہت
تعریف کرتے ہیں ۔ گو مصنف نے اپنی کتاب میں اس
کے ۷۴ ابواب کا ذکر کیا ہے ، لیکن اس کتاب کے ۷۵
ابواب ہیں ۔

مآخذ : (۱) یاقوت الحموی : معجم البلدان ، ۴۹: ۱ (۲)

✕ آبدار: (ف: اسم مذکر) لغوی طور پر اس کے
چار معنی ہیں: (۱) پانی کی رطوبت سے بھری ہوئی شے ؛
(۲) کنایہ کے طور پر جمعیت اور ساز و سامان والا شخص۔
حکیم سنائی کہتے ہیں: ع: ایزدش آبدار خواہد کرد (اسے اللہ
تعالیٰ آبدار کرے)۔

(۳) ہر وہ شے جو رطوبت دار ہو، جیسے میوہ یا جو
شے ”چمک دار“ ہو، جیسے جواہر، مروارید، شمشیر اور
خنجر وغیرہ، حکیم سنائی فرماتے ہیں:

چو باو ندید ایچ جای درنگ

ہماں آبداری کہ بودش چنگ

(۴) ایک خاص قسم کا گھاس، جو کھجور کی شاخوں کے
پتوں سے مشابہت رکھتا ہے، اس کے علاوہ کسی کی لطیف
و شائستہ گفتگو کو بھی آبدار کہا جاتا ہے (محمد بادشاہ:
فرہنگ آندراج، ۱۵: ۱)۔

۲۔ اصطلاحی طور پر اس سے مراد پانی رکھنے یا اس کا
انتظام کرنے والا خادم مراد ہوتا ہے ۔ اسی طرح نوابوں،
رئیسوں اور مختلف اداروں کے ہاں پانی ، مشروب اور
شراب کا انتظام کرنے والا شخص بھی اس کا مصداق
ہوتا ہے (فرہنگ آصفیہ ، بذیل مادہ)۔

آج کل کے دور میں ایران اور افغانستان میں چائے
اور قہوہ تیار کرنے والے خادم کو بھی ”آب دار“ کہا جاتا
ہے ۔

دور قدیم ، خصوصاً غزنویہ کے عہد میں ” آبدار
خانہ “ (ذخیرہ آب) کے رئیس کو ” آبدار “ کہا جاتا تھا
اور صفویوں کے زمانے میں اس منصب پر فائز شخص کو ”
آبدار باشی “ کہتے تھے۔ چونکہ ایسا شخص انتہائی قابل اعتماد
اور قابل اعتبار ہوتا تھا ، لہذا اس خادم کا شمار گھریلو خدام
میں ہوتا تھا (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے حسن
انوری: اصطلاحات دیوانی ، تہران ، ص ۲۲، وغیرہ)۔

مآخذ: محمد بادشاہ المتخلص بہ شاد: فرہنگ آند
راج، بذیل مادہ ؛ (۲) سید احمد دہلوی: فرہنگ آصفیہ ،

(۳۶ [یس: ۸۰]) ، یعنی ”اور وہ ہر قسم کا پیدا کرنا جانتا ہے (وہی) جس نے تمہارے لیے سبز درخت سے آگ پیدا کی پھر تم اس سے آگ جلاتے ہو۔“ دوسری جگہ فرمایا ”أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ ۝ أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ (۵۶ [الواقعة: ۷۱-۷۲]) یعنی ”دیکھو تو جو آگ تم درخت سے نکالتے ہو کیا تم نے اس کے درخت کو پیدا کیا ہے یا ہم پیدا کرنے والے ہیں۔“

اس کے علاوہ قرآن میں تیل سے بھی آگ جلانے کا ذکر آیا ہے (۲۳ [النور: ۳۵])۔

آگ روشنی اور گرمی حاصل کرنے کا اہم ترین ذریعہ ہے ، سورۃ البقرہ میں ایک تمثیل بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے : ”مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الْآلِیِ اسْتَوْقَدْنَا نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يَبْصُرُونَ (۲ [البقرہ: ۱۷]) ، یعنی ”ان کی مثال اس شخص کی سی ہے جس نے (اندھیری رات) میں آگ جلائی ، پھر جب اس (آگ) نے اس کے آس پاس کی چیزیں روشن کر دیں ، تو خدا نے ان لوگوں کی روشنی زائل کر دی اور ان کو اندھیروں میں چھوڑ دیا کہ وہ کچھ نہیں دیکھتے۔“

علاوہ ازیں حضرت موسیٰ علیہ السلام پر جو پہلی وحی نازل ہوئی اس موقع پر بھی آگ کو بطور اشارہ (Symbol) دکھایا گیا۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام اپنے اہل خانہ سمیت ”مدین“ سے مصر کی طرف واپس آ رہے تھے کہ انہیں ”کوہ طور“ کے پاس جلتی ہوئی آگ نظر آئی ۔ انہوں نے اپنے گھر والوں سے کہا : ”تم یہاں ٹھہرو مجھے آگ نظر آئی ہے ، شاید میں وہاں سے راستے کا کوئی پتہ لے آؤں یا آگ کا انگارہ لے آؤں تاکہ تم تاپو“ (دیکھیے ۲۸ [القصص: ۲۹]) ، لیکن جب حضرت موسیٰ اس آگ کے پاس پہنچے تو میدان کے دائیں کنارے سے ، ایک مبارک جگہ میں ، ایک درخت میں سے آواز آئی کہ ”موسیٰ میں تو خدائے رب العالمین ہوں“ اس طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام پر نبوت و وحی کی ابتدا ہوئی

ابن خلدون : العصر ، ۲ ، ۲۰۰ تا ۳۳۱ ؛ (۳) الذہبی : تذکرۃ الحفاظ ، ۳ : ۹۵۴ تا ۹۵۵ ؛ (۴) البیہقی : الطبقات ، ۳ : ۱۴۷ تا ۱۴۸ ؛ (۵) ابن عماد الحنبلی : شذرات الذهب ، ۳ : ۴۷-۴۸ ؛ (۶) اسماعیل پاشا البغدادی : ہدیۃ العارفین ، ۲ : ۸ ؛ (۷) ابن الاثیر ، عزالدین : اللباب ، مکتبۃ القدسی ، ۱۳۵۷ھ ، ص ۱۲ ؛ (۸) الصغدی ، غلیل بن ابیک : الوافی بالوفیات ، مطبعہ وزارة المعارف ۱۹۴۰ ، ۲/۲۷۳۔ (محمود الحسن عارف)

.....

⊗ آتش : (ف) ، اسم مؤنث (قدیم فارسی آویش ، آتیش) عربی نار ، ترکی اوت ، سنسکرت آگنی ، ہندی و اردو آگ ۔ چار عناصر میں سے ایک اہم ترین عنصر۔ عربی زبان میں لفظ نار کا مادہ ”نور“ (نَارَیْنُورًا و نیاراً) ہے جس کے معنی روشن کرنے اور دور سے دیکھنے وغیرہ کے ہیں ۔ اس سے النار اسم مصدر ہے ۔ جس کے معنی رائے ، سمت اور جہنم وغیرہ کے آتے ہیں ۔ اس کی جمع انور ، نیران اور نیرہ آتی ہے ۔ یہ ایک جوہر لطیف ہے جو روشن اور محرق (جلانے والا) ہے ۔ عام طور پر لفظ النار مؤنث ہے ، لیکن کبھی کبھار اسے مذکر بھی استعمال کیا جاتا ہے ۔ اس کی تصغیر نوریہ (چھوٹی آگ) ہے (لسان العرب ، بذیل مادہ) ۔ اس سے (اور دوسری اشیا سے) جو روشنی نمودار ہوتی ہے اسے ”نور“ کہا جاتا ہے ۔ دونوں میں یہی بنیادی فرق ہے۔

۱۔ دینی نقطہ نظر : (الف) قرآن کریم : قرآن کریم میں لفظ النار ۱۳ مرتبہ استعمال ہوا ہے (دیکھیے اشاریہ محمد فواد عبدالباقی ، بذیل مادہ ”نار“) ۔ اس سے اس کی انسانی زندگی پر اہمیت اور اس کے اثرات کی ہمہ گیری کا اندازہ کیا جاسکتا ہے ۔ قرآن کریم کی رو سے آگ اللہ تعالیٰ کی ان عظیم الشان نعمتوں اور مہربانیوں میں سے ہے جن کی ایجاد اور تخلیق اللہ تعالیٰ کا خصوصی احسان ہے ‘ سورۃ یس میں ہے : ”وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ۝ الَّذِیْ جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِّنْهُ تُوقَدُونَ

(حوالہ مذکور)

(۲)۔ قرآن کریم میں بیان کیا گیا ہے کہ رَجَات کی تخلیق اللہ تعالیٰ نے آگ سے کی ہے: وَالْحَآءُ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ (الحجر: ۲۷)، یعنی ”اور جنوں کو ہم نے اس سے پہلے بے دھوئیں کی آگ سے پیدا کیا۔“ اسی لیے جب فرشتوں کو اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ [رک باں] کو سجدہ کرنے کا حکم دیا، تو ابلیس نے نہ صرف انکار کیا، بلکہ آدم کو سجدہ نہ کرنے کی یہی وجہ بیان کی۔ اس نے کہا: ”خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ“ (الاعراف: ۱۲)، یعنی تو نے مجھے آگ سے پیدا کیا اور اسے مٹی سے بنایا، (لہذا میں اس سے افضل ہوں)۔ اس آیت کی تفسیر میں مفسرین نے ”آگ اور خاک“ کے مابین فضیلت کے عنوان سے بڑی مفصل بحث کی ہے اور ثابت کیا ہے کہ خاک آگ سے افضل اور بہتر ہے۔“

(۳)۔ آگ جہاں اللہ تعالیٰ کی بے پایاں نعمت ہے وہاں اس کی شدت اور اس کی طوفان خیزی باعث ہلاکت و ذریعہ بربادی بھی ہے۔ اسی لیے اس کو بطور ”عذاب اور سزا“ کے بھی استعمال کرنے کا ذکر آیا ہے، مثلاً سورۃ الرحمن (۵۵: ۳۵) میں ہے: ”يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شَوَاظٌ مِنْ نَّارٍ وَنُحَاسٌ“ یعنی ”تم پر آگ کے شعلے اور دھواں چھوڑ دیا جائے گا تو پھر تم مقابلہ نہ کر سکو گے۔“ آگ سے دھواں پیدا ہوتا ہے جس سے آکسیجن ختم ہو جاتی ہے اور انسانوں کے لیے سانس لینا دشوار ہو جاتا ہے، اس لیے دخان (دھواں) بھی اللہ تعالیٰ کے عذابوں میں سے ایک ہے، جو لوگوں پر چھا جائے گا اور وہ اذیت ناک عذاب ہو گا (الدخان: ۴۴)۔ اس آیت کی تفسیر میں جمہور علما کا یہ خیال ہے کہ یہ دھواں قرب قیامت کی نشانیوں میں سے ایک ہے، جیسا کہ بعض احادیث میں بھی اسے قیامت کی نشانیوں میں سے بیان کیا گیا ہے۔

ان دنیوی سزاؤں کے علاوہ اللہ تعالیٰ نے آگ کا

ایک بہت بڑا الاؤ پیدا کر رکھا ہے جس کا نام ”جہنم“ ہے جس کا ایندھن انسان اور پتھر ہیں (البقرہ: ۲۴)، اس آگ میں انسانوں کو بطور سزا اور پتھروں کو آگ بڑھانے اور اس میں اشتعال پیدا کرنے یا عبرت پذیری کے لیے ڈالا جائے گا۔ بعض احادیث میں جہنم کی آگ کو دنیوی آگ کے مقابلے میں ۷۰ گنا زیادہ ”شدید“ بیان کیا گیا ہے۔

پھر جہنم چونکہ آگ سے بنی ہے، اسی لیے قرآن کریم کے بیشتر مقامات پر جہنم کے لیے ”النار“ (آگ) کا لفظ بطور استعارہ استعمال ہوا ہے اور علما نے اسے جہنم ہی کا مترادف قرار دیا ہے۔

اہل عرب مجازی طور پر لڑائی کو بھی آگ (نار) قرار دیتے تھے، قرآن کریم میں اس مفہوم میں اس کا ذکر آیا ہے (المائدۃ: ۶۳)، اس لیے کہ اس میں بڑی کثرت سے ”آگ“ کا استعمال ہوتا ہے، یا پھر دلوں میں پیدا ہونے والے غصے اور پیمان کی بنا پر اسے یہ نام دیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ قرآن کریم میں حرام کھانے کو بھی اپنے پیٹوں میں آگ بھرنے سے تعبیر کیا گیا ہے (النساء: ۱۰) اور عربی زبان میں چغل خور کو حاطب النار (آگ جمع کرنے والا) کہا جاتا ہے۔

(ب) احادیث: قرآن کریم کی طرح احادیث مبارکہ میں بھی آگ (نار) کا زیادہ تر استعمال ”جہنم“ کی آگ کے متعلق ہوا ہے۔ اس کے علاوہ لڑائی اور مال حرام (ابن ماجہ، کتاب الجہاد، باب ۲۲) کو بھی مجازی طور پر آگ قرار دیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں گھروں میں کھانا پکانے کے لیے ”آگ نہ جلانے“ کو ”استعارۃ“، ”فاتے“ کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، مثلاً حضرت عائشہؓ کا یہ فرمانا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے گھروں میں کئی کئی دنوں تک آگ نہیں جلتی تھی (بخاری، کتاب الرقاق)۔

۲۔ فقہی احکام: آگ چونکہ انسانی زندگی کا ایک اہم ترین عنصر ہے، اس لیے شریعت اسلامیہ میں بہت سے احکام اس سے متعلق ہیں، جن میں سے چند ایک حسب

ذیل ہیں :

(۱) اگر کوئی شخص نماز پڑھ رہا ہو اور اس وقت اس کے سامنے (قبلہ رخ پر) آگ جل رہی ہو ، تو چونکہ اس سے آتش پرشتوں سے مشابہت پیدا ہوتی ہے ، اس لیے دانستہ ایسا کرنے کی صورت میں نماز مکروہ ہو گی (بخاری کتاب الصلوۃ ، باب ۵)۔

(۲) جب کسی مسلمان شخص کا جنازہ قبرستان لے جایا جا رہا ہو ، تو اس کے ہمراہ آگ لے کر چلنا ممنوع ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے ”لا یتبع الجنائز صوة ولا نار (احمد بن حنبل: مسند ، ۵۲۸:۲)“ یعنی ”جنازہ کے پیچھے نہ کوئی (نوحہ و بین کرنے کی) آواز ہو اور نہ آگ“ (ابن ماجہ ، کتاب الجنائز، باب ۱۸)۔

(۳) آگ جس طرح انسان کے لیے فائدہ مند ہے اسی طرح وہ نقصان دہ بھی ہے اور اس سے بعض اوقات جانی نقصانات بھی ہو جاتے ہیں۔ تاہم اگر آگ اتفاقاً لگی ہو اور اس کی زد میں آکر کوئی انسان یا کوئی دوسرا جاندار مر جائے تو اس کی کسی پر دیت یا تاوان نہیں ہے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے ”النار حبار (ابو داؤد ، کتاب الدیات ، باب ۲۷: ابن ماجہ: الدیات ، باب ۲۷) یعنی ”آگ سے ہونے والا نقصان ہدر (معطل) ہے“۔

ایک مرتبہ مدینہ منورہ میں رات کے وقت چراغ سے آگ لگ گئی جس سے ایک مکان جل گیا ، اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ کو ہدایت کی کہ رات کے وقت گھروں میں چراغ یا آگ کو جلتا ہوا نہ چھوڑیں ، ارشاد نبوی ہے: ”لا تبیتن النار فی بیوتکم (احمد بن حنبل: مسند ، ۷۱:۲)“ یعنی ”تمہارے گھروں میں ہر گز رات کو آگ نہ جلتی رہے“ (نیز دیکھیے ابو داؤد ، کتاب الادب ، باب ۱۶: ابن ماجہ ، کتاب الادب ، باب ۳۶) ، لیکن اس حکم کی حیثیت محض ادب کی ہے ، لہذا اگر کوئی شخص کسی وجہ سے رات کو آگ جلانے رکھے تو وہ گنہگار نہیں ہو گا ۔

(۵) آگ پر پکی ہوئی شے سے وضو کا نہ ٹوٹنا : متعدد احادیث میں اس بات کی صراحت کی گئی ہے کہ آگ پر پکی ہوئی شے کھانے سے وضو باطل نہیں ہوتا ۔ مثال کے طور پر امام احمد بن حنبل (مسند ، ۷۰:۱) اور دوسرے محدثین نے نقل کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اکثر ایسی اشیا تناول فرماتے تھے ، جو آگ پر پکی ہوتیں ، مگر اس کے بعد آپ وضو نہیں فرماتے تھے (دیکھیے البخاری ، کتاب الاطعمہ ، باب ۵۳: مسلم ، کتاب الحیض ، باب ۹) ، جمہور کا یہی مسلک ہے ، مگر امام داؤد ظاہریؒ کے نزدیک ایسی اشیا کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے ۔

(۶) قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی مذمت فرمائی ہے جو ماعون (عام استعمال کی اشیا) بھی ایک دوسرے کو نہیں دیتے (دیکھیے [الماعون]: ۶)۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آگ کو بھی ایسی ہی اشیا میں شامل کیا ہے ، جن کا کسی کو نہ ”دینا“ مذموم ہے ۔ اس کے علاوہ نمک اور پانی بھی انہی ماعون (ضروری) اشیا میں شامل ہیں (ابن ماجہ ، کتاب الرہون ، باب ۱۶)۔ ایک اور موقع پر فرمایا: ”تمام مسلمان تین اشیا میں برابر کے شریک ہیں ، یعنی پانی ، گھاس اور آگ میں“ (ابو داؤد ، کتاب البیوع ، باب ۶۰: ابن ماجہ کتاب الرہون ، باب ۱۱۰)۔ اس کے علاوہ دوسروں کو آگ دینے کی ترغیب دیتے ہوئے آپ نے فرمایا: ”جو شخص کسی کو آگ کا صدقہ کرے تو وہ ایسے ہی ہے جیسے کہ اس نے ہر وہ شے صدقہ کی جو اس سے پکائی جائے گی“ (ابن ماجہ ، کتاب الرہون ، باب ۱۶)۔

(۷) کسی بھی شخص کو سزا کے طور پر آگ میں جلانا: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بڑی سختی کے ساتھ اس بات سے منع کیا ہے کہ کسی بھی انسان کو آگ میں جلانے کی سزا نہ دی جائے خواہ اس کا تعلق کفار سے ہی ہو (ابو داؤد ، کتاب الجہاد ، باب ۱۱۲) خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی کسی کو آگ میں جلانے کی سزا

سنڈر (Cinder = آدھ جلا) کہا جاتا ہے۔
 احتراق اور نقطہ اشتعال میں فرق: احتراق کے
 معنی جلتا ہے اور یہ لفظ عموماً جلنے کے عمل کے لیے
 استعمال ہوتا ہے اور نقطۂ اشتعال (Ignition Point) سے
 وہ نقطہ یا درجہ حرارت مراد لیا جاتا ہے کہ جس پر جلنے کا
 عمل (احتراق) خود بخود جاری ہو جائے، جو کہ آگ
 پکڑنے والی چیزوں کے نقطۂ اشتعال کو سورج کی شعاعوں،
 زمینی حرارت، سالمیتی عمل، بجلی کے اخراج، رگڑ، دباؤ
 یا تسادم سے حاصل ہوتا ہے اور اگر ”احتراق“ کا عمل
 شروع ہونے سے پہلے جلنے والی چیزوں کے درجہ حرارت
 کو نقطہ اشتعال سے کم کر دیا جائے تو آگ بجھ جاتی
 ہے۔ اسی طرح ہوا کی سپلائی کو روکنے سے بھی جلتی ہوئی
 آگ کو ٹھنڈا کیا جاسکتا ہے، کیونکہ ہوا کی سپلائی کو
 روکنے سے آکسیجن کی رسائی ختم ہو جاتی ہے جو آگ کی
 محرک ہے۔

آگ کی دریافت: اس بارے میں یقین کے ساتھ
 کچھ کہنا مشکل ہے، کہ آگ کو انسان نے کب دریافت
 کیا۔ غالباً اس کی ابتدا بھی قدرتی مظاہر سے شروع
 ہوئی، البتہ ایک بات واضح ہے کہ قدیم انسان نے سب
 سے پہلے آگ پر قابو پانے اور مصنوعی آگ کو زندہ یا
 برقرار رکھنے کے لیے اس پر مزید ایندھن ڈالنے کا عمل
 سیکھا۔ تاریخی شواہد بتاتے ہیں کہ اس نے عظیم برفانی
 دور میں، جو کہ آج سے پانچ لاکھ سال قبل آیا، ایسے
 طریقے دریافت کر لیے تھے کہ جن سے وہ آگ پیدا کر
 سکتا تھا۔ سب سے پہلے جس انسان نے آگ کا استعمال
 کیا اس کے متعلق یقین سے کچھ کہنا مشکل ہے، مگر
 ماہرین کا خیال ہے کہ وسط حجری انسان تو عادتاً آگ کا
 استعمال کرتا تھا، مگر اس وسط حجری انسان سے پہلے جس
 انسان نے آگ کا استعمال کیا اس کے ڈھانچے جرمنی،
 بیجنگ (چین) اور جبل الطارق (جبرالٹر) کے غاروں میں
 ملے ہیں۔ اس کو ”بیجنگ انسان“ بھی کہتے ہیں۔ بلاشبہ
 یہ آگ رکھتا تھا، چونکہ ان کے چولہے بھی غاروں سے

نہیں دی (ابو داؤد، کتاب الحدود، باب ۱)۔ پھر جس
 طرح کسی کو آگ میں جلانا جائز نہیں، اسی طرح کسی
 بھی شخص کو اللہ کی لعنت یا اس کے غضب یا آگ
 (جہنم) کی بددعا دینا بھی جائز نہیں ہے (ابو داؤد، کتاب
 الادب، باب ۴۵؛ الترمذی، کتاب البر، باب ۴۸؛ نیز
 دیکھیے کتب حدیث و فقہ)۔

علمائے کرام نے اس حکم کو ہر ذی روح تک وسیع
 تصور کیا ہے، مطلب یہ ہے کہ جس طرح کسی انسان کو
 جلانا جائز نہیں ہے، اسی طرح کسی دوسرے جاندار کو
 بھی زندہ ہونے کی حالت میں جلانا درست نہیں ہے۔
 مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(محمود الحسن عارف)

⊗ (تعلیق) آتش ”لفظ آگ“ عام طور پر
 چیزوں کے احتراق (Combustion) یا جلنے کے نظر آنے
 والے اثرات کو ظاہر کرتا ہے، جو اس میں جلنے والی چیز
 کے ایک یا ایک سے زیادہ اجزاء کے آکسیجن کے ساتھ
 کیمیائی ملاپ کے نتیجے میں پیدا ہوتے ہیں۔ دوسرے
 لفظوں میں جب ہوا کی آکسیجن کسی کاربنی میٹیریل
 (Carbonaceous Materials) سے کیمیائی ملاپ کرتی ہے تو
 اس کے نتیجے میں حرارت، شعلہ اور روشنی پیدا ہوتی
 ہے، جسے آگ کہا جاتا ہے۔ اسی طرح آگ ایک ایسا
 عمل ہے، جس میں کیمیائی عناصر کا گہسی حالت میں ملاپ
 ہوتا ہے۔ اسی عمل کو ”جلنا“ کہتے ہیں۔ اس شعلے یا
 آگ میں غیر روشن بخارات (Nonluminous Vapours)
 بھی ہوتے ہیں، جنہیں دھواں (دخان) کہتے ہیں۔ جلنے
 کے عمل کے اختتام پر نہ جلنے والی جو شے باقی رہ جاتی
 ہے ”راکھ“ کہلاتی ہے۔ گھریلو اور صنعت میں حرارت
 اور روشنی عموماً ٹھوس، مائع یا گہسی اشیا کے جلنے سے
 حاصل ہوتی ہے، جسے عموماً ”ایندھن“ (Fuel) کہا جاتا
 ہے جو زیادہ تر ”کاربنی میٹیریل“ ہوتا ہے، جس کا منبع
 نباتاتی ہے اور اگر پیشتر اس کے کہ ایندھن کلی طور پر
 استعمال ہو، آگ بجھ جائے تو پھر باقی ماندہ حصے کو

رابرٹ بوائے (Robert Boyle ، ۱۶۲۷ تا ۱۶۹۱) نے آگ کو ایک مادی عنصر کا تصور رکھتے ہوئے دریافت کیا کہ عمل احتراق کے لیے ہوا کا موجود ہونا نہایت ضروری ہے۔ پھر ایک نظریہ سٹائل (STAHL ، ۱۶۶۰ تا ۱۷۳۴) نے پیش کیا کہ احتراق پذیر اشیاء میں فلو جسٹن (Phlogiston) کی موجودگی ضروری ہے جو ان جلنے والی اشیاء کی تحلیل سے خارج ہوتی ہے ، مگر لیوازیئر (Lavoisier ، ۱۷۴۳ تا ۱۷۹۴ء) کی دریافت کے بعد فلو جسٹن نظریے (Phlogiston Theory) کو رد کر دیا گیا۔ مؤخر الذکر نے آکسیجن کو دریافت کیا اور توضیح پیش کی کہ جلنے کا عمل اسی گیس کی وجہ سے ہے۔ آکسیجن ہوا سے استخراج کی جاتی ہے ، جو دوسری چیزوں (عناصر) سے آسانی مل جاتی ہے۔

آگ پیدا کرنے کے قدیم و جدید طریقے: وسط جبری انسان آگ جلانے کے لیے لوہے کے ایک پتھر، جسے آئرن پی رائٹ (Iron Pyrite) کہتے ہیں، کو دوسرے پتھر (Stone) پر رگڑتا تھا ، جس سے نکلنے والے شرارے خشک پتوں یا آگ پکڑنے والی چیزوں پر پڑ کر آگ لگا دیتے تھے۔ ایک مدت تک یہی طریقہ رائج رہا ، حتیٰ کہ انیسویں صدی میں ”ماچس“ کا استعمال عام ہو گیا۔ یورپ میں جو ”ننڈر - بکس“ استعمال ہوتا تھا اس میں لوہا اور سنگ چقماق (Flint) ہوتا تھا، جو ایک کاربنی کپڑے پر شرارہ مہیا کرتا تھا۔ کاربنی کپڑا کسی پرانے کمرخ (Cambric) کو پکا کر تیار کیا جاتا تھا۔ اس کی جدید شکل ”ہسگریٹ لائٹر“ ہے جس میں چقماق پتھر شرارہ پیدا کرنے کے لیے اور پٹرول بطور ایندھن کے استعمال ہوتا ہے اور یہ درحقیقت اسی اصول کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ ایک اور طریقہ جو اب بھی کچھ غیر ترقی یافتہ قبائل میں استعمال ہو رہا ہے ، یہ ہے کہ دو خشک لکڑیوں کو باہم رگڑا جاتا ہے۔ ایک لکڑی زمین کے ساتھ رکھی جاتی ہے جس میں گول خلا یا پائپ نما سوراخ ہوتا ہے اور دوسری لکڑی کو کمان کے ذریعے یا محض ہاتھوں سے سوراخ میں

ملے ہیں تو ظاہر ہے کہ اس نے آگ کو کھانا پکانے کے لیے استعمال کیا ہو گا۔ مغربی سائنس دانوں کا خیال ہے کہ قدیم انسان کا آگ سے واسطہ اس وقت پڑا، جب اس نے قدرتی مظاہر کو دیکھا اور اس نے اسے ”کھا جانے والی“ یا جلا کر بھسم کر دینے والی ”روح“ یا بھوت قرار دیا۔ وہ اس سے خوف کھاتا تھا اور آگ سے دور بھاگ جاتا تھا۔ صدیاں بیت گئی ہوں گی ، کہ انسان نے آگ کو پہچانا کہ یہ ایک طبعی عمل ہے یا حقیقت ہے اور پھر اسے قابو کرنے کی کوشش کی اور پھر اس نے خونخوار جنگلی جانوروں (درندوں) سے بچاؤ اور اپنے دفاع کے لیے بھی آگ کا استعمال کیا۔ آگے جو اس نے ترقی کی وہ اسے حاصل کرنے اور محفوظ کرنے پر مشتمل تھی۔ آگ نے انسان میں ست رہنے اور اکثر بیٹھے رہنے کی عادت میں تحریک پیدا کر دی اور پھر ایک وقت آیا جب آگ کو مقدس سمجھتے ہوئے انسان نے اس کی پوجا شروع کر دی۔ اجموسی آگ کو ”دیوتا“ سمجھ کر اس کی پوجا کرتے تھے۔ اسی بنا پر ان کے مذہبی گھروں کا نام ”آتش کدہ“ ہے جہاں وہ آگ جلا کر اس کی پوجا کرتے تھے۔ اسی طرح ہندو مت میں بھی اگنی دیوتا کا تصور موجود ہے۔ زمانہ قبل از تاریخ کے دوران میں انسان نے اپنی گرمائش، خوراک پکانے، مٹی کے اوزاروں اور برتنوں کو پختہ کرنے اور مصنوعی روشنی پیدا کرنے کے لیے اسے استعمال کیا ، نیز اپنی مرضی سے مصنوعی آگ پیدا کرنے کو فروغ دیا۔ اسی زمانہ میں کچھ ہی عرصہ بعد آگ نے انسان میں خانہ بدوشی اور نقل مکانی کے رجحان کو بھی فروغ دیا اور شاید یہ بات آگ کی قسمت میں لکھی تھی کہ وہ اس کرۂ ارض کی تسخیر کے لیے انسان کی طاقتور مددگار ثابت ہو۔

آگ کی اہمیت اس وقت اور بھی بڑھ گئی جب یونانی فلسفیوں نے یہ خیال پیش کیا کہ یہ دنیا چار عناصر یعنی آگ ، پانی ، مٹی اور ہوا کا مرکب ہے۔ جدید کیمیا دان

آگ کا لگ جانا ہے اور جب سے جدید گھروں میں لکڑی کا فرنیچر، مصنوعی ریشے کے فوم اور پردے کا استعمال عام ہوا ہے آتش زدگی کے واقعات بھی شدت اختیار کر گئے ہیں۔

آگ کی تاریخ آتش زدگی کے واقعات سے بھری پڑی ہے۔ بعض اوقات غیر ارادی طور پر آگ لگ جاتی ہے جس سے پورا شہر آگ کی لپیٹ میں آ جاتا ہے۔ گنجان آباد شہروں میں وقفے وقفے سے آگ لگنے کے کئی واقعات تاریخ عالم میں پیش آ چکے ہیں (اس کے لیے دیکھیے مختلف ملکوں کی تاریخ)۔

آگ بجھانے والے آلات : آگ بجھانے والے آلات آجکل ہر جسامت میں دستیاب ہیں، جو چھوٹے اور ہلکے بھی ہوتے ہیں اور ان کو ہاتھ سے اٹھایا بھی جاسکتا ہے۔ بعض کو دو پہیوں والی گاڑی میں نصب کر دیا جاتا ہے اور ہاتھ سے چلا کر آگ لگنے والی جگہ پر بآسانی لے جایا جاسکتا ہے۔ اس کے ساتھ ایک پائپ بھی منسلک ہوتا ہے جو آگ بجھانے کے دوران میں آگ کے شعلوں تک لے جایا جاتا ہے۔ ان آلات کو ”کیمیکل انجن“ بھی کہا جاتا ہے۔ ہاتھ سے استعمال ہونے والے آلے کے بالائی حصے میں ہوا یا گیس کے دباؤ کے ذریعے آگ بجھانے والے مادے کو ایک ٹونٹی کے ذریعے آگ پر پھینکا جاتا ہے۔ آگ بجھانے والے آلات، جو پانی یا ہلکے کیمیائی محلول اور تیزاب کے تعامل سے پیدا شدہ گیس کو آگ پر پھینکتے ہیں، سوڈا-ایسڈ قسم کے ہوتے ہیں۔ ایسے آلات میں دو خانے ہوتے ہیں ایک میں گندھک کا تیزاب اور دوسرے میں سوڈیم کاربونیٹ یا بائی کاربونیٹ (Sodium Carbonate or Bicarbonate) کا محلول ہوتا ہے۔ تیزاب کو گیس یا ہوا کے دباؤ سے سوڈا والے خانے میں دھکیلا جاتا ہے، وہاں یہ سوڈے سے مل کر کاربن ڈائی آکسائیڈ گیس بنا دیتا ہے جو آگ پر چھوڑی جاتی ہے اور اسے بجھا دیتی ہے۔ چونکہ کاربن ڈائی آکسائیڈ کی خاصیت ہے کہ وہ آگ کو بجھاتی ہے۔ اس

بہت زور کے ساتھ گھمایا جاتا ہے۔ اس رگڑ سے جو حرارت پیدا ہوتی ہے، وہ دوسری لکڑی کو جلا دیتی ہے۔ ماچس کی جدید صورت اسی اصول پر ہے، مگر اس میں اب کیمیکل استعمال ہوتا ہے۔

آج کل ماچس یا دیا سلاخیاں خود مختار پلانٹ میں تیار ہوتی ہیں۔ اس میں سنبل (Simbal) یا آم کی خشک لکڑی استعمال ہوتی ہے، جس سے ڈبیا اور تیلیاں (Sticks) تیار کر لی جاتی ہیں۔ ڈبیا کے دونوں طرف ایک پیسٹ چسپاں کر دیا جاتا ہے جو سرخ فاسفورس (۹ حصے)، آرن سلفائیڈ (۷ حصے)، باریک شیشہ (۳ حصے)، اور گم یا گلو (احصہ) پر مشتمل ہوتا ہے اور سلاخیاں یا تیلیاں مائع پیرافین یا گندھک میں ڈبو کر سکھائی جاتی ہیں، پھر بوریکس (Borax) یا فاسفیٹ کے محلول میں ان کے سروں کو ڈبو دیا جاتا ہے اور پھر تیلیوں کے سروں کو ایسے آمیزے میں ڈبویا جاتا ہے جس میں ٹرائی سلفائیڈ، سفید فاسفورس (White Phosphorus) پوٹاشیم کلورائیڈ (Potassium Chlorate) یا سرخ سیسہ، پیسا ہوا چاک اور باینڈر (گلو یا گم) ہوتے ہیں۔ سلاخی کو جب ڈبیا کے اوپر رگڑا جاتا ہے تو اس کے سرے پر آگ پیدا ہو جاتی ہے۔

ایک اور قدیم طریقہ، جو کہ اب بھی استعمال ہوتا ہے، یہ ہے کہ شیشے کے محذب عدسے کے ذریعے سورج کی شعاعوں کو خشک پتوں، لکڑی کے کوئلہ کے برادے یا کسی آگ پکڑنے والی چیز پر مرکوز کیا جاتا ہے تو اس سے آگ لگ جاتی ہے۔ ایسے شیشے کو ”آتشی شیشہ“ کہتے ہیں۔

آگ کی تباہ کن فطرت: آگ انسان کے لیے جتنی مفید ہے اتنی ہی تباہ کن ہے۔ جب سے آگ دریافت ہوئی ہے، اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ آتش زدگی سے کتنے انسان اور حیوان لقمہ آتش، بلکہ لقمہ اجل ہو گئے، کتنے ہی جنگلات اور کتنے مکانات خاکستر ہو گئے۔ اس قسم کے واقعات کے صحیح اعداد و شمار کا ملنا ناممکن ہے۔ موجودہ مہذب زندگی کا سب سے بڑا خطرہ اتفاقی

کے۔ مزید برآں دونوں مرکبات کے بخارات زہریلے ہوتے ہیں اور کسی ایسے شخص کو ان کا کسی بند کمرے میں استعمال نہیں کرنا چاہیے جہاں پر ان بخارات کا آسانی سے سانس کے ساتھ انسانی جسم میں چلے جانے کا خطرہ ہو۔ ایسی صورت میں آگ تو شاید بجھ جائے، مگر اس سے آگ بجھانے والے کی زندگی کا چراغ بھی بجھ سکتا ہے۔ چنانچہ آگ بجھانے میں بھی احتیاط بہت ضروری ہے۔ آج کل ایسے آلے بھی دستیاب ہیں جن میں خشک پوڈر استعمال ہوتا ہے ایسے آلات میں ۱۲ اور ۳۰ پونڈ کے درمیان خشک پوڈر ہوتا ہے اور یہ نصب شدہ بھی ہوتے ہیں۔ پوڈر کو کمپریسڈ (Compressed) ہوا یا گیس کے ذریعہ آگ پر پھینکا جاتا ہے۔ یعنی کمپریسڈ ہوا یا گیس پہلے پوڈر کو سیال بناتی ہے اور پھر اخراج نالی کے ذریعہ ٹونٹی تک لے جاتی ہے۔ یہ جدید آلے ایسی آگ کے لیے جو پھیلتی ہی جا رہی ہو یا ایسی مانع جات کے لیے جن کی کھلی سطحیں فوراً آگ پکڑ لیتی ہوں بہت مفید ہیں۔ اب تو ایسے پوڈر بھی آگئے ہیں جو کاربنی آگ کو بجھانے کے لیے بھی مؤثر ہیں۔ ان آگ بجھانے والے آلوں کو سرخ رنگ کا پینٹ کر دیا جاتا ہے اور اگر کسی عمارت کو آگ سے بچانا مقصود ہو تو ساتھ ہی ریت کی بالٹیوں کا بھی انتظام ہوتا ہے۔

اب ملاحظہ فرمائیے کہ قرآن حکیم آگ کے بارے میں کیا فرماتا ہے۔ قرآن حکیم اگرچہ سائنس اور فلسفے کی کتاب نہیں ہے، لیکن اس میں دوران بحث کچھ ایسی باتیں آگئی ہیں جن کی صداقت عصر حاضر کے سائنسی مطالعے کی روشنی میں جانی جاسکتی ہے۔ مثال کے طور پر ارشاد ہے: ”الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقَدُونَ“ [یس: ۸۰]، یعنی ”جس نے تمہارے لیے ہرے بھرے (سرسبز) درخت سے آگ نکالی پھر اب تم اس سے سلگتے ہو“۔

اس کا ایک مفہوم تو یہ ہے کہ لکڑی خشک ہونے کے بعد وہ بطور ایندھن استعمال ہوتی ہے، جبکہ یہ بھی

کے برعکس آکسیجن آگ کو جلاتی ہے۔ اس قسم کے آلات کاربنی میٹھیل سے پیدا ہونے والی آگ کے لیے مؤثر ہیں۔ ایسے آگ بجھانے والے آلے بھی استعمال ہوتے ہیں جو گیس کی بجائے ”جھاگ“ پیدا کرتے ہیں، جس جگہ مائعات جل رہی ہوتی ہیں یہ ان کے اوپر ایک طرح کی جھاگ کا غلاف پیدا کر دیتے ہیں جو کیمیائی یا میکانیکی طریقہ سے پیدا کی جاتی ہے، مگر دونوں کو اکٹھا استعمال نہ کرنا بہتر ہوتا ہے، اس لیے کہ دونوں ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ جھاگ جلنے والی چیز پر ایک غلاف بنا دیتی ہے جس سے آکسیجن کی سپلائی کٹ جاتی ہے اور آگ بجھ جاتی ہے۔ ایک اور طرح کے آلات ہیں جو آکسیجن کی سپلائی کو ہی ختم کر دیتے ہیں۔ ایسی اشیاء کاربن ٹیٹرا کلورائیڈ (Carbon Tetrachloride)، کلورو برو مومیتھین (Stel-Methane) اور کاربن ڈائی آکسائیڈ (Carbon dioxide)، ٹرائی فلورو برو مومیتھین اور ڈائی برو موڈائی فلورو میتھین (Chlorobromomethane) شامل ہیں۔ ان اشیاء کا استعمال ہوائی جہازوں میں لگنے والی آگ کے لیے کیا جاتا ہے۔ یہ کیسے آگ بجھاتی ہیں؟ جب ان کیمیائی اشیاء کا رخ آگ کی طرف کیا جاتا ہے تو یہ بخارات میں تبدیل ہو جاتی ہیں اور چونکہ یہ بخارات ہوا سے بھاری ہوتے ہیں، لہذا ان کا یہ غلاف آگ کے ارد گرد ہوا کو خارج کر دیتا ہے، جس سے آکسیجن کی سپلائی ختم ہو جاتی ہے اور آگ بجھ جاتی ہے۔ ایسے آلات ایسی جگہوں پر بھی استعمال ہوتے ہیں جہاں پر بجلی کی تاروں کا بھی عمل دخل ہو اور ایسا آپریشن موٹر گاڑیوں کے بونٹ کے نیچے جہاں اکثر آگ لگ جانے کا خطرہ ہوتا ہے بھی کیا جاتا ہے۔ تمام بخارات بنانے والے کیمیکلز ہیلوجن گیسوں (Halogen Gases) کے ساتھ مل کر معمولی تیزاب کی مقدار میں پیدا کرتے ہیں اور یہ دھاتوں اور پلاسٹک سے بنی ہوئی اشیاء پر عمل کرتے ہیں، مثلاً کلورو برو مومیتھین (Chlorobromomethane) دھاتوں کو زیادہ کھا جاتا ہے بہ نسبت کاربن ٹیٹرا کلورائیڈ

آگ پکڑ لینے والی چیز ہے۔

مآخذ : Encyclopaedia Britannica ، ج ۹ ،

Willum benten Publisher ، لنڈن ۱۹۷۰ : (۲) The

New Caxton Encyclopaedia ، ج ۸ ، The Caxton

Publishing Company Limited ، لنڈن ۱۹۶۹ء :

Grolier Encyclopaedia ، ج ۸ ، Grolier

Society Publishers ، نیویارک ، ٹورنٹو ، ج ۸ ، ۱۹۵۸ء :

McGraw Hill (۴) : Encyclopaedia of Science &

Technology ، ج ۵ ، ۱۹۶۰ : (۵) فضل کریم ، ڈاکٹر :

قرآن اور جدید سائنس .

(فضل کریم)

.....

الآجری : ابو بکر محمد بن حسین بن عبد اللہ

(۲۸۰ھ/۸۹۳ء - ۳۶۰ھ/۹۷۱ء) ، ایک نامور محدث اور

فقیر۔ زیادہ تر سوانح نگاروں کے نزدیک شافعی المسلک اور

بعض کے نزدیک حنبلی۔ انہوں نے علم الحدیث میں ابو

مسلم کجی ، ابو شعیب حرائی ، احمد بن یحییٰ حلوانی اور جعفر

بن محمد فادیانی وغیرہ سے شرف تلمذ حاصل کیا۔ ان سے

روایت کرنے والوں میں علی بن بشران ، عبد الملک بن

بشران ، علی بن احمد بن عمر المقری اور ابو نعیم الاصفہانی

وغیرہ شامل ہیں۔ انہوں نے ۳۳۰ھ/۹۷۲ء تک بغداد

میں حدیث پڑھائی ، اس کے بعد وہ مکہ مکرمہ چلے گئے اور

وہاں جا کر مقیم ہو گئے اور اپنی آخری سانس تک وہیں

علم حدیث پر تصنیف و تالیف میں مشغول رہے۔ ان کی

مندرجہ ذیل کتابیں مختلف کتاب خانوں میں موجود اور

محفوظ ہیں :

(۱) اربعین حدیث (چالیس احادیث)۔ اس کے قلمی

نسخے لنڈبرک اور لائینڈن (ہالینڈ) وغیرہ میں موجود ہیں :

(۲) اخلاق العلماء ، اس کا قلمی نسخہ عاشرافندی

(استانبول، ترکی) کے پاس موجود ہے : (۳) فرض طلب

العلم (طلب کی فرضیت پر ایک رسالہ) قلمی نسخہ

ایک حقیقت ہے کہ بعض سبز درختوں کے حصوں کو آپس میں رگڑنے سے بھی آگ پیدا ہو جاتی ہے ، مثلاً بانس کا درخت یا عرب میں مرغ اور عقار ۔ لیکن سائنس کے نقطہ نظر سے اس آیت کے معنوں میں مزید گہرائی ہے اور وہ یہ کہ زمین سے جو کوئلہ ، تیل یا گیس کے ذخائر ملے ہیں وہ بھی سبز درختوں یا حیوانات کے زمین کے اندر کی حرارت اور دباؤ پر لاکھوں اور اربوں سال دفن رہنے کے بعد مذکورہ اشیا میں تبدیل ہو گئے ہیں ۔ کوئلہ یا معدنی کوئلہ تو یقینی طور پر درختوں کے متحجرات (Fossils) ہیں جنہیں ابدھن کے طور پر استعمال کرتے ہیں ۔ اس طرح زمین پر خشک یا سبز درختوں سے آگ پیدا ہوتی ہے اور زمین سے بھی جو کوئلہ حاصل ہوتا ہے اس سے بھی آگ پیدا ہوتی ہے ۔

اسی طرح آتش جہنم کے متعلق ایک مقام پر فرمایا :

سَرَابِلُهُمْ مِنْ قَطْرَانٍ وَ تَغْشَىٰ وَجُوهُهُمْ النَّارُ

(۱۳ [ابراہیم] ۵۰) ، یعنی ”ان کے کرتے قطران کے ہوں

گے اور آگ ان کے چہروں پر لپٹی ہو گی“ ۔

اس آیت کریمہ میں بھی ایک سائنسی حقیقت بیان

کی گئی ہے ۔ یہاں سائنسی نقطہ نگاہ سے ہماری دلچسپی کا

لفظ ”قطران“ ہے جسکو بعض مفسرین نے ”گندھک“ یا

”کول تار“ جیسا سیاہ مادہ کہا ہے ، لیکن یہ وہ سیاہ مادہ

ہے جو کوئلے کی کشید کے بعد باقی بچ جاتا یا پیچھے رہ جاتا

ہے ۔ یہ سیاہ ، گاڑھا اور چسپاں ہو جانے والا مادہ ہے ۔

آسان لفظوں میں جب کوئلے کو گیس بنانے کے لیے

استعمال کیا جاتا ہے تو باقی چیز کو ”کول تار“ یا

قطران کہہ سکتے ہیں ، اسے سڑکوں پر بھی بچھایا جاتا ہے ۔

قطران میں آگ کو جلد پکڑ لینے کی بھی خاصیت ہوتی

ہے ، لہذا آگ پیدا کرنے کے لیے جلنے والا میٹیریل

”کاربنی“ ہی ہوتا ہے ۔ قطران بھی کیمیائی لحاظ سے

کاربنی میٹیریل ہے ، لہذا کوئلہ بھی کاربنی میٹیریل ہے ۔

غالباً اسی خاصیت کی وجہ سے قیامت کے دن مجرموں

کے لباس یا کرتے اسی قطران کے ہوں گے جو بہت جلد

تھا (تاریخ بغداد ، ۲۵: ۷) .

اپنے ابتدائی زمانہ شباب میں وہ شراب نوشی اور لہو و لعب کی بنا پر مشہور تھا۔ چنانچہ خلیفہ المہدی کے سامنے اس کے خلاف یہ شکایت کی گئی کہ وہ زندیق (بے دین) ہے اور اس کی تائید میں اس کے وہ اشعار پیش کیے گئے ، جو اس نے نوجوانی کے دنوں میں بطور ظرافت کہے تھے۔ خلیفہ مہدی (۱۵۸ھ / ۷۷۵ء تا ۱۶۹ھ / ۷۸۵ء) نے اس کی گرفتاری اور اس کو تین سو دروں کی سزا دینے کا حکم جاری کیا ، تا آنکہ وہ اپنے زندقہ کا اعتراف نہ کر لے ، مگر اس نے کہا واللہ ما شرکت باللہ طرفہ عین و ما رایت قریشاً ترندق (الوافی ، ۲۹۴/۲) ، یعنی ” بخدا میں نے لمحہ بھر بھی اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں کیا ، اور کبھی میں نے کسی قریشی کو بے دینی پھیلاتے نہیں دیکھا ہے “ ۔ اس کے بعد اس نے انتہائی نیک طینت زندگی اختیار کر لی اور ہر قسم کے لہو و لعب کو چھوڑ دیا ، اس کے اشعار کا نمونہ حسب ذیل ہے :

وان قالت رجال قد تولی زمانکم و ذا زمن جدید
فما ذهب الزمان لنا بمجد ولا حسب اذا ذکر الحدود
وما کنا لنخلد لو ملکنا وای الناس دام له الخلود
(تاریخ بغداد ، ۲۷: ۷) ، یعنی ” لوگوں نے کہا ،
کہ تمہارا دور چلا گیا ہے اور یہ نیا دور ہے ، زمانہ نہ تو
ہماری بزرگی لے گیا ہے اور نہ ہی ہمارا حسب ، جب
بزرگی کا تذکرہ کیا جاتا ہے ، اگر ہم مالک رہتے ، تو تب
بھی ہم نے ہمیشہ نہیں رہنا تھا اور بھلا کون ہے ، جس
کے لیے ہمیشگی ہے “ ۔

مآخذ: الصفدی ، صلاح الدین خلیل بن ایک :
الوافی بالوفیات ، طبع س دید ریخ ، ۱۳۸۹ھ / ۱۹۷۰ء ،
ص ۲ : ۲۹۴ (عدد ۲۳۵۳) : (۲) خطیب البغدادی : تاریخ
بغداد ، ۲۶: ۷ : (۳) الاصفہانی : الاغانی ، ۶۰/۱۴ : (۴)
ابن عساکر : تاریخ ، ۳۶۱/۲ .

(محمود الحسن عارف)

•••••

برلن (جرمنی) کے کتب خانہ میں موجود ہے ؛ (۴) کتاب
الغرائب (من المومنین) ، کتب خانہ ظاہریہ ، (دمشق) ؛
(۵) اخبار عمر بن عبد العزیز (کتب خانہ ظاہریہ
(دمشق) ؛ (۶) ادب النفوس (ظاہریہ ، دمشق) ؛ (۷)
وصول المشتاقین و نزہۃ المستمعین ، اولو جامع ،
بروسہ (ترکیہ) : (۸) التصدیق بالنظر الی اللہ فی الآخرة
و ما اعد لاولیائہ (ظاہریہ ، دمشق) ؛ (۹) تحریم الرد
والشریح والملاہی (ظاہریہ ، دمشق) ؛ (۱۰) کتاب الشریعۃ
(کتب خانہ آصفیہ ، ظاہریہ ، دمشق) ؛ (۱۱) کتاب
اخلاق حملۃ القرآن (برلن ؛ عاشر افندی استانبول) ؛ (۱۲)
ماورد فی لیلۃ الصف من شعبان (دارالکتب ، قاہرہ) ؛
(۱۳) چند دیگر اجزا وغیرہ .

مآخذ: ابن الاثیر : الکامل ، وارصاد ، بیروت
۳۱۷/۸ ہ ؛ (۲) ابن تفری بردی : النجوم الزاہرۃ ،
قاہرہ ، ۶۰/۴ : (۳) ابن خلکان : وفیات الاعیان ، بیروت ،
۲۹۲/۳ - ۹۳۲ : (۵) ابن العمد الحنبلی : شذرات
الذهب ، بیروت ، ۱۳۵۰ھ ، ۳۵/۳ : (۶) جمال الدین :
طبقات الشافعیہ : بغداد ۱۳۹۰ھ ص ۷۹ ؛ (۷) البغدادی ،
خطیب : تاریخ بغداد ، بیروت ۲۳۳/۲ ؛ (۸) فؤاد
مزگین ، ۱۹۴/۱ - ۱۹۵ .

(محمود الحسن عارف)

•••••

⊗ آدم بن عبد العزیز: بن عمر بن عبد العزیز
بن مروان الاموی ابو عمر ، دوسری صدی ہجری / آٹھویں
صدی عیسوی کا ایک ظریف الطبع شاعر ، وہ عبد العزیز
بن عمر بن عبد العزیز کا بیٹا تھا۔ اس کی والدہ سفیان بن
عبد العزیز بن مروان کی بیٹی تھی۔ ابو العباس السفاح
(۱۳۲ھ / ۵۷۰ء - ۱۳۶ھ / ۷۵۴ء) نے ، جو اپنے دور
حکومت میں امویوں کو بے تحاشا قتل کرنے کی بنا پر
السفاح (خون ریزی کرنے والا) کے لقب سے معروف
ہوا ، عمر بن عبد العزیز کی اولاد میں سے ہونے کی بنا پر
اس سے صرف نظر کر لیا۔ وہ خلیفہ المہدی کا مصاحب

⊗ آذربائیجان : (آذربائیجان) ، وسط ایشیا کی ایک مسلم ریاست ، [ابتدائی حالات اور تاریخ کے لیے رک باں در آتے ، بذیل مادہ] .

۱۔ سیاسی ڈھانچہ: آذربائیجان کی جمہوری ریاست ۲۸ مئی ۱۹۱۸ء سے لے کر ۲۰ اپریل ۱۹۲۰ء تک قائم رہی ، جس کے بعد سویت یونین (USSR) نے اس پر جبراً قبضہ کر لیا اور اسے ”سویت اشتراکی جمہوریہ“ قرار دے دیا۔ اس کے بعد سے لے کر ۱۹۹۰ء تک یہ جمہوریہ حقیقی آزادی کی نعمت سے محروم رہی (دیکھیے آذربائیجان ، بذیل مادہ در آتے)۔ ۱۹۹۰ء میں آذربائیجان نے اپنی خود مختاری کی قرار داد پاس کی اور اگست ۱۹۹۱ء میں آزادی کا اعلان کر دیا (The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World ، ۱۶/۱ ، بعد) ، جس کی توثیق جنوری ۱۹۹۲ء میں ہونے والے ایک عوامی ریفرنڈم نے کی ، اس میں ۹۹.۶ فیصد لوگوں نے آزادی کے حق میں رائے دی .

۲۰ ستمبر ۱۹۹۳ء کو آذربائیجان نے نو آزاد ریاستوں کی دولت مشترکہ (Commonwealth of Independent States = C.I.S) کی رکنیت اختیار کی اور یہ اقوام متحدہ اور ناٹو (NATO) (اشتراک برائے امن) کا بھی ممبر ہے . آبادی : ۱۹۹۳ء کی مردم شماری کی رو سے آذربائیجان کی آبادی ۷۵ لاکھ افراد پر مشتمل ہے ، جن میں شیعہ ۶۲ فیصد ، سنی ۲۶ فیصد اور باقی آبادی قدامت پسند عیسائیوں پر مشتمل ہے ۔ ۱۹۸۹ء کی مردم شماری کے مطابق ملکی آبادی ۸۲.۰۷ فیصد آذربائیجانی ، ۵.۶ فیصد روسی ، ۵.۶ فیصد آرمینی اور ۲.۴ فیصد لازجینی (Lezgins) لوگوں پر مشتمل ہے ۔ ۳ اکتوبر ۱۹۹۳ء کو ملک میں عام انتخابات ہوئے اور ڈالے گئے ووٹوں کا ۹۸.۸ فیصد لے کر حیدر علی یوف صدر مملکت منتخب ہوئے ۔ ملک میں ۵۰ رکنی پارلیمنٹ ہے جو مجلس ملی کہلاتی ہے۔ ملک کا صدر مقام باکو ہے جس کی آبادی ۱۷ لاکھ ہے (The Statesman's Year-Book ۱۹۹۶-۱۹۹۷ء ، ص ۱۶۹ ، بعد) .

۲۔ گورو قرا باخ کا تنازعہ : گورو قرا باخ کا رقبہ ۴۴۰۰ مربع کلو میٹر اور آبادی تقریباً ۲ لاکھ ہے ۔ دارالحکومت سٹیپاناکرت کی آبادی ۳۳ ہزار نفوس پر مشتمل ہے ۔ گورو قرا باخ میں ۷۷ فیصد آرمینی اور ۲۱.۵ فیصد آذری نسل کے باشندے ہیں ۔ یہ علاقہ آٹھارویں صدی میں ایک آزاد ریاست تھا ۔ ۷ جولائی ۱۹۲۳ء کو اسے آذربائیجان کا حصہ قرار دے کر داخلی خود مختاری دے دی گئی .

گورو قرا باخ میں ریشم ، شراب سازی ، مرغابی ، فارمنگ اور عمارتی سامان تیار کرنے کی صنعتیں موجود ہیں۔ قابل زراعت رقبہ ۶۷۲۰۰ ہیکٹر ہے ، جس میں کپاس ، انگور اور گندم پیدا ہوتی ہے۔ ۳۳ اجتماع اور ۳۸ حکومتی زرعی فارم بھی موجود ہیں .

فروری ۱۹۸۹ء میں جمہوریہ گورو قرا باخ کی سپریم کونسل نے آذربائیجان کی جگہ آرمینیا سے الحاق کا اعلان کیا اور گورو قرا باخ کو براہ راست روسی حکومت کے کنٹرول میں دے دیا گیا ۔ ستمبر ۱۹۹۱ء میں گورو قرا باخ نے آزاد جمہوریہ ہونے کا اعلان کر دیا اور ۹۹.۹ فیصد ووٹوں کی اکثریت سے دسمبر میں مکمل آزادی کی توثیق ہو گئی۔ آذربائیجان کی حکومت نے رد عمل کے طور پر گورو قرا باخ کی خود مختار حیثیت ختم کرتے ہوئے اسے براہ راست اپنے کنٹرول میں لے لیا اور دارالحکومت کا نام بدل کر ”خانقندی“ رکھ دیا جس کی بنا پر آرمینیا اور آذربائیجان میں اس پر قبضے کے لئے لڑائی چھڑ گئی ، جس کے نتیجے میں آرمینیا نے ۱۹۹۳ء میں اس پر قبضہ کر لیا ۔ ۱۶ فروری ۱۹۹۴ء کو روسی حکومت کے زیر اثر دونوں ملکوں میں جنگ بندی ہو گئی اور جنگ بندی کے معاہدے پر آذربائیجان ، آرمینیا اور گورو قرا باخ کے نمائندوں نے دستخط کیے ، مگر یہ آرمینی قبضہ بین الاقوامی سطح پر مفاہمت کی کوششوں کے باوجود ابھی تک قائم ہے .

۳۔ دینی حالت : روسیوں کے اقتدار میں آنے کے بعد آذربائیجان دینی اور دنیوی امور میں حد فاصل قائم کر

پابندی کرتے تھے۔

سنی علما کے بورڈ کے صدر شیخ الاسلام عبد الشکور پاشا زادہ نے ۱۹۹۰ء میں قومی تحریک کے دوران روسی مظالم پر آواز اٹھا کر بڑی شہرت حاصل کی تھی۔ اب وہ سیاسی معاملات میں زیادہ دخل نہیں دیتے، اگرچہ ان کے تعلقات اب بھی ایران اور سعودی عرب سے قائم ہیں۔ آزادی ملنے کے بعد ”پاپولر فرنٹ“ کے صدر ابو الحفیظ الخ بے نے قرآن حکیم چوم کر ۱۹۹۲ء میں آزادی کی تقریبات کا افتتاح کیا تھا اور سماجی اور مذہبی پابندیوں کے خاتمے اور چرچ کی مذہب سے علیحدگی کا بھی اعلان کیا تھا، لیکن ایک ہی سال بعد کمیونسٹ اقتدار پر قابض ہو گئے اور حیدر علی یوف نے، جو کسی زمانے میں کمیونسٹ پارٹی کا فرسٹ سیکرٹری تھا، صدر مملکت کا عہدہ سنبھال لیا۔ اگرچہ اقتدار کے ابتدائی چند مہینوں میں سیاسی حریفوں اور ناقدوں پر سختیاں بھی ہوئی ہیں، لیکن پھر بھی حیدر علی یوف نے مذہب کے بارے میں الخ بے کی پالیسیوں کو تبدیل کرنے کی کوشش نہیں کی۔ دینی جماعتیں ملک میں غیر معروف ہیں اور سیاسی سرگرمیوں میں مذہب کا کوئی فعال کردار نہیں ہے (حوالہ مذکور)۔

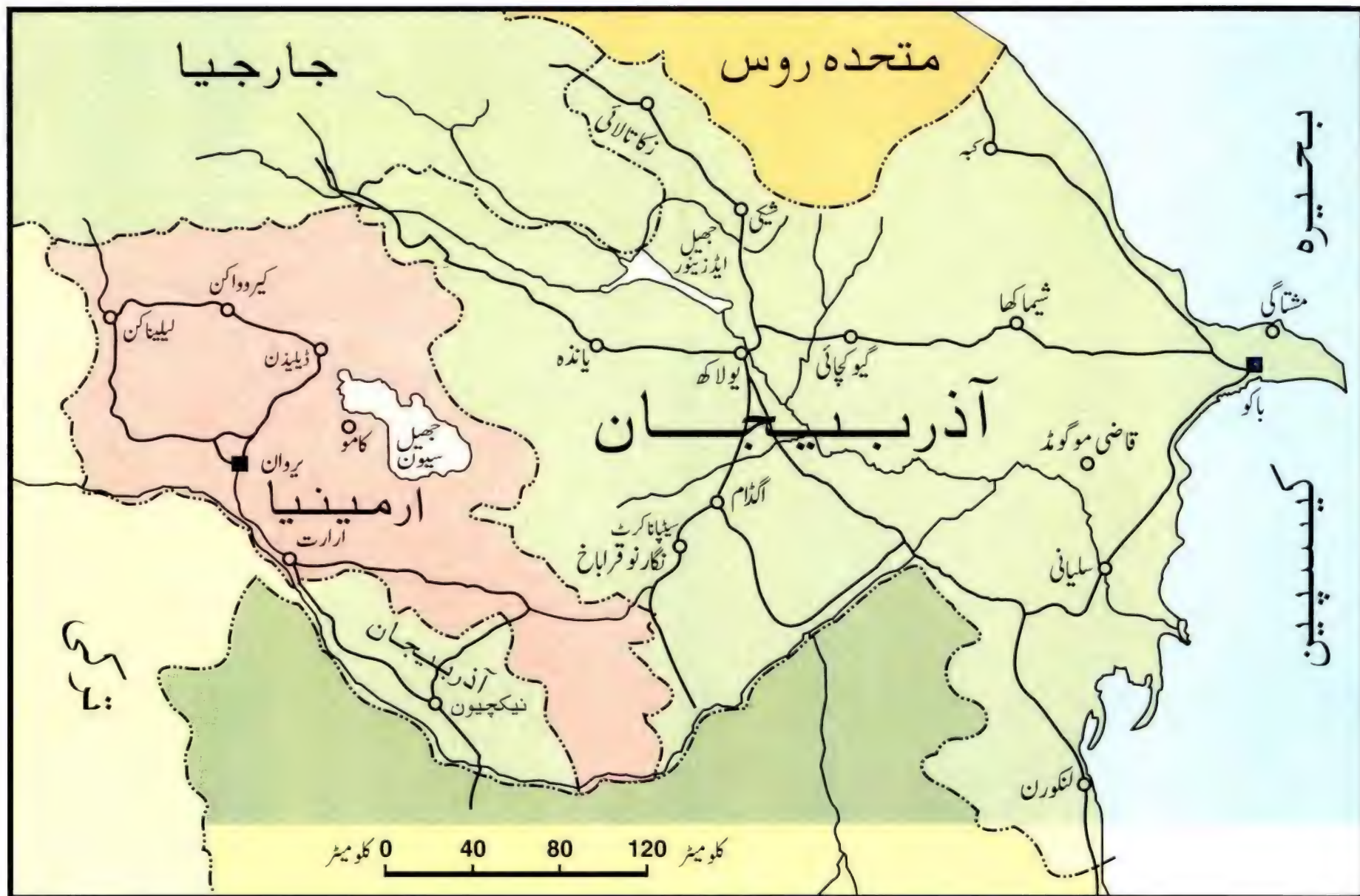
۳۔ معیشت: جنوری ۱۹۹۴ء میں روسی روبل کی بجائے مانات (Manat) کے سکے اور نوٹ جاری کئے گئے۔ ایک مانات مساوی ۴.۴۳۵ امریکی ڈالر (مارچ ۱۹۹۴ء)، ملک میں سالانہ فی کس آمدنی ۵۰۰ امریکی ڈالر ہے۔ ملک معدنی اور زرعی لحاظ سے قدرت کی فیاضیوں سے مالا مال ہے اور لوہا، ایلومینیم، تانبا، سکہ، سلفر، چونا اور نمک کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ ۱۹۹۱ء میں صرف لوہے کی پیداوار ۱۶ ملین ٹن تھی۔ زرعی پیداوار میں اناج، روٹی، چاول، انگور، تمباکو اور ریٹم شامل ہیں۔ ۱۹۹۳ء میں زرعی پیداوار کی مالیت ۲.۲۰۰ ملین روبل تھی۔ ملک میں زرعی اور معدنی خام مواد پر مشتمل صنعتیں بھی کثرت سے ہیں، خصوصاً سٹیل، کانسی، تانبا، کیمیکلز، سینٹ، نمک، لکڑی اور سوت کے کارخانے۔ ۱۹۹۳ء میں صنعتی پیداوار کی مالیت ۱۲۳ ملین

دی گئی، آذربائیجانی ثقافت اور تعلیم سے قومی اور دینی عناصر خارج کر دیئے گئے۔ قومی ادب کی جگہ اشتراکی ادبیات کی ترویج ہوئی۔ محکمہ تعلیم خاص طور پر اشتراکی اصلاحات کا نشانہ بنا، دینی علوم کی نشر و اشاعت کرنے والے اساتذہ کو ملازمتوں سے فارغ کر دیا گیا اور بعض کو جلا وطن کر دیا گیا۔ سکولوں میں تعلیم و تدریس کے لئے نئی کتابیں لکھوائی گئیں اور لادینی تعلیم کی افادیت پر زور دیا گیا (The Oxford Encyclopaedia, ۱۶:۱)۔

۱۹۳۱ء میں جب جرمنوں نے روس پر حملہ کیا تو سٹالن کی حکومت نے روسی مملکت کی مختلف اقوام کو بہت سی ثقافتی مراعات عطا کر دیں، اس دور میں لادینی نظام تعلیم کو ”سائنٹفک تعلیم“ کا نام دے دیا گیا اور دینی عقائد اور رسوم کو قومی ورثہ کہا جانے لگا۔ سنی اور شیعہ علما کے بورڈوں کو بحال کر دیا گیا، لیکن عوام کا ان اداروں کے علما پر اعتماد بحال نہ ہو سکا۔ بخارا اور تاشقند کے دینی مدارس حکومت کی نگرانی میں کام کرتے رہے۔

حکومت کی کوششوں کے باوجود دینی تعلیم کی عام ترویج و اشاعت نہ ہو سکی۔ ۱۹۷۰ء تک آذربائیجان کے مسلمان شہری اسلامی تعلیمات سے بالکل نا آشنا تھے۔ جہالت اور بے علمی کا یہ عالم تھا کہ وہ نوروز (ایک قدیم ایرانی تہوار) کو اسلامی تہوار سمجھتے تھے اور شیعہ سنی اختلاف کی سمجھ سے بھی نا آشنا تھے۔ دینی تعلیمات توہمات سے مملو تھیں۔ دیہاتوں کا حال شہروں سے بھی برا تھا (مرادیں مانگنے کے لئے) مزاروں کی زیارت کے لئے سفر اختیار کئے جاتے تھے اور بزرگوں کی فرضی کرامات پر اندھا اعتماد کیا جاتا تھا۔

مذکورہ بالا سماجی اور دینی کمزوریوں کے باوجود ”مسلم“ کا لفظ اخلاقی عظمت اور شائستگی کا نشان تھا اور روسیوں کو لاندھب اور اخلاقی قدروں سے برگشتہ سمجھا جاتا تھا، گو وہ اصلاً عیسائی تھے، یہاں تک کہ آذربائیجان کمیونسٹ پارٹی کے ارکان و عہدیداران بھی، ختنہ، شادی اور موت کی رسوم میں عیسائیت کے احکام کی



آرامی : ایک قدیم قوم اور زبان۔ جن کا ⑧ اصلی وطن احتمالاً شمالی عرب کا علاقہ ہے۔ یہ لوگ اندازاً بارہویں صدی ق م میں آہستہ آہستہ شام، وادی دجلہ و فرات، آشور اور بابل کے علاقے میں آکر آباد ہوئے اور شام کے نواحی علاقوں میں مستقل طور پر اپنی حکومت قائم کر لی۔ گیارہویں صدی ق م میں انہوں نے دریائے فرات کے کنارے بیت اودین (Bit adin) کی تعمیر کی۔ آشوریوں کے دور عروج میں ان کی جو چھوٹی چھوٹی حکومتیں حلب اور دمشق وغیرہ میں قائم تھیں اور جو باہم دست و گریبان رہتی تھیں وہ آخر کار نویں/آٹھویں صدی ق م میں آشوریوں کے ہاتھوں انجام پذیر ہو گئیں۔ البتہ یہ قوم ان علاقوں میں مختلف قبائل کی صورت میں موجود ہے۔

آرامی زبان شمالی زبانوں کے گروہ کی ایک اہم ترین زبان ہے۔ یہ زبان قدیم زمانے سے ہی بولی اور لکھی جانے والی زبانوں میں شامل ہے۔ اس کے جو قدیم ترین رشتے دریافت ہوئے ہیں ان کا تعلق نویں اور آٹھویں صدی ق م سے ہے، یہ شام اور دوآبہ (فرات و دجلہ) کے مابین واقع ہونے والی تہذیبوں سے متعلق ہیں۔

آشوریوں کے عہد اقتدار میں آرامی زبان کے متعدد کاتب ان کے ہاں ملازم تھے جو خط مٹی کے مقابلے میں بر بنائے سہولت آرامی زبان کو زیادہ استعمال کرتے تھے۔

مطافشی دور حکومت ق م میں آرامی زبان باقاعدہ دفتری زبان کی حیثیت اختیار کر چکی تھی، اس لیے اس دور میں اس زبان میں متعدد تاریخی نوشتوں کے علاوہ قدیم مذہبی کتب (خصوصاً عہد نامہ قدیم کے بعد صحیفہ) بھی مرتب کیے گئے (دیکھیے مآخذ)۔

مآخذ: Bowman, R.: *Aramaic Ritual Texts from*

Illinois, *persepolis*, ۱۹۷۰ء؛ (۲) G.R. Driver

Aramaic Documents of the fifth century B.C

مات تھی۔ اسی سال ملک کی درآمدت ۲۴۱ ملین ڈالر اور برآمدات ۳۵۱ ملین ڈالر تھیں۔

۵۔ تعلیم : ۱۹۹۳-۱۹۹۴ء میں ۱۴ لاکھ طلبہ ملک بھر کے پرائمری اور ثانوی سکولوں میں زیر تعلیم تھے۔ ملک کے ۷۸ ٹیکنیکل کالجوں اور اعلیٰ تعلیم کے ۲۳ اداروں (بشمول باکو اسٹیٹ یونیورسٹی) میں ۹۴،۳۰۰ طلبہ زیر تعلیم تھے۔ اکیڈمی آف سائنسز، جس کی بنیاد ۱۹۴۵ء میں رکھی گئی تھی، کے ساتھ ۳۰ تحقیقی ادارے منسلک ہیں (The Statesman's Year-Book، ص ۱۶۹ و بعد)۔

مآخذ: (۱) Audrey L. Altstadt: *The Forgotten*

Passe Factor : Shi'i Mullahs of Pre-war Baku

Gilles Turco-Tatar, Present sovietique مرتبہ

Veinstein et al، لودین و پیرس ۱۹۸۶ء؛ (۲) وی مصنف :

Azerbaijani Turks Power and Identity under

Russian Rule، سٹینفورڈ کیلی فورنیا ۱۹۹۲ء؛ (۳) Murial

Minneapolis, Russia and Iran : Atkin

Chantal، Alexandre Bennigsen (۴) ۱۹۸۰ء؛

Islam in the Soviet Union : Lemerrier-Quelqueijay

ترجمہ Geoffrey E. Wheeler and Hubert Evans،

لندن ۱۹۶۳ء؛ (۵) Alexandre Bennigsen, S. Enders

Mystics and Commissars : Sufism in : Wimbrush

the Soviet Union، لندن ۱۹۸۵ء؛ (۶) Dzheikun

Antiislamskaia Propaganda i ee : Khadzhibeili

Metody v Azerbaidzhane، میونخ ۱۹۵۷ء؛ (۷) L.C

The Adventures of Dunsterforce: Dunsterville

لندن ۱۹۲۰ء؛ (۸) *Persian Literature: C.A Story*

بمد اشاریہ: (۸) انسائیکلوپیڈیا بریٹیکا بذیل مادہ: (۹) The

Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic

World، بذیل مادہ: (۱۰) *The Statesman's Year Book*

۱۹۹۶-۹۷ء بذیل مادہ۔

(محمد امین)

♦-----♦

اس نے اسلام کی اشاعت کی تاریخ سے متعلق تحریر کی ہے۔ جس دور میں یہ کتاب مرتب ہوئی اس دور میں ”مغرب“ میں عموماً یہ پروپیگنڈا زوروں پر تھا کہ اسلام ”تلوار“ کے زور سے پھیلا ہے۔ اس بارے میں اہل مغرب کوئی دوسرا موقف سننے کے لیے تیار نہ تھے۔ سر آرنلڈ نے پہلی مرتبہ ان اسباب و علل کا تجزیہ کیا جن کے تحت اسلام کی اشاعت دنیا بھر میں برق رفتاری سے عمل میں آئی۔ اس کی رائے میں اسلام کی تعلیمات ہی، جو انسانی مساوات اور عالمگیر اخوت کی علمبردار ہیں اسلام کی اشاعت کا بنیادی سبب ہیں۔ پھر دوسرے مذاہب کی زبوں حالی، خصوصاً عیسائیت کی ضعیف الاعتقادی وغیرہ نے بھی اسلام کے لیے ایک مضبوط اساس مہیا کی۔ اس کے خیالات سے بہت سے مستشرقین نے بھی استفادہ کیا ہے مثال کے طور پر پروفیسر براؤن تاریخ ادبیات ایران میں اس کا حوالہ دیتا ہے۔

اس کتاب کو فاضل مولف نے ابتدائی طباعت کے ۱۷ سال کے بعد، دوبارہ مرتب کر کے طبع کیا، اس کا عربی ترجمہ (الدعوة الى الاسلام) اس کے شاگرد حسن ابراہیم نے اپنے ایک رفیق کار اسماعیل نجوی اور عبد المجید عابدین کے ساتھ کیا اور ۱۹۴۷ء میں قاہرہ سے چھپا (اردو ترجمہ دعوت اسلام از محمد عنایت اللہ)، فارسی ترجمہ: تاریخ گسترش اسلام از ابو الفضل عزتی (دانش گاہ تہران ۱۳۵۴ء)۔ اس کی دیگر کتب حسب ذیل ہیں: (۲) *The Little flowers of St Frances*، لندن ۱۸۹۸ء؛ (۳) احمد بن یحییٰ بن مرتضیٰ، المعترلی، لائپزگ ۱۹۰۲ء؛ (۴) *Survival of Sasanian and Manacheen Artic*، آکسفورڈ، ۱۹۲۴ء؛ (۵) *The Coust*، *Painting*، آکسفورڈ، ۱۹۲۴ء؛ (۶) *The Painters of grand Mughal*، لندن ۱۹۲۱ء؛ (۷) *Legacy of Islam* (میراث اسلام)۔ یہ کتاب سر آرنلڈ نے Alfred Guillaume اور دیگر مستشرقین کے ساتھ مل کر مرتب کی، (مطبوعہ لندن ۱۹۲۴ء، آکسفورڈ، ۱۹۳۱ء)۔ اس کے عربی، فارسی (مصطفیٰ علی، میراث

آکسفورڈ ۱۹۵۷ء، مقدمہ، ص ۱ تا ۹۱؛ (۳) Greenfied J. *The bristan Inscription Aramaic: and B Porten*، *The great Aramaic version of Darius*، لندن ۱۹۸۲ء۔

(محمود الحسن عارف)

.....

⊗ آرمینیا: رک تہ ارمنیا (جمہوریہ)۔

.....

⊗ آرنلڈ سر تھامس واکر: (Sir Thomas Walker Arnold)، ایک معروف انگریز مستشرق (۱۲۸۰ھ/ ۱۸۶۲ء - ۱۳۳۹ھ/ ۱۹۳۰ء)۔ وہ سولہ برس کی عمر میں لندن آیا اور وہاں سنسکرت کی تحصیل شروع کی۔ اسی زبان کی تحصیل کے دوران میں اسے کیمبرج (Cambridge) یونیورسٹی میں داخلہ مل گیا اور اس نے وہاں سے عربی اور فارسی زبانوں کی تحصیل کی۔ وہ انگریزی، فرانسیسی، جرمنی اور اطالوی زبانوں میں مکمل اور پرتگالی، ہسپانوی، ڈچ اور روسی زبانوں میں جزوی مہارت رکھتا تھا۔

آرنلڈ ۲۳ سال کی عمر میں ہندوستان آ گیا اور ۱۸۸۸ء میں علیگزہ کے اورینٹل کالج میں بطور مدرس ذمہ داریاں سنبھالیں۔ دس سال کے بعد وہ لاہور چلا آیا اور یہاں گورنمنٹ کالج لاہور میں ۱۹۰۴ء تک فلسفہ کا استاد رہا۔ یہاں اس سے استفادہ کرنے والوں میں علامہ اقبالؒ بھی شامل ہیں۔ ۱۹۰۳ء میں وہ واپس برطانیہ چلا گیا۔ اور وہاں انڈیا آفس لائبریری میں تعینات رہا (۱۹۰۴ء - ۱۹۰۹ء)۔ بعد ازاں اس نے اورینٹل کالج لندن میں دس سال (۱۹۲۰ء تا ۱۹۳۰ء) تک بطور ڈائریکٹر / پرنسپل خدمات انجام دیں۔

آرنلڈ کو اسلامی اور ایرانی تاریخ سے خصوصی طور پر بہت دلچسپی رہی جس کا اظہار اس کی تالیفات سے بخوبی ہوتا ہے۔ اس کی اہم تالیفات درج ذیل ہیں:

(۱) دعوت اسلام (*The Preaching of Islam*) لندن ۱۸۹۶ء - سر آرنلڈ کی یہ سب سے معروف کتاب ہے، جو

سلیمان بکری ، ابن صدیق ، شیخ عراقی ، شیخ بیٹھی اور عائشہ بنت عبد الہادی وغیرہ شامل ہیں ، مؤخر الذکر سے انہوں نے حدیث شریف پڑھی اور اجازت حاصل کی اور شیخ الحسن بن سلامہ سے سماعت کی (کمالہ : معجم اعلام النساء ، ۱/۱)۔ ان سے امام السیوطی اور محمد بن عبد الرحمان بن محمد السخاوی نے علم حدیث پڑھا۔ انہوں نے ابو البقاء بن حنیف سے شادی کی ، جن سے کئی بیٹے ہوئے ، جن میں سے ایک بیٹے کا نام السخاوی نے ابو النجا محمد بن ابی البقاء بیان کیا ہے ، انہوں نے جمادی الاولیٰ ۸۷۳ھ / ۱۴۶۸ء میں بمقام مکہ مکرمہ انتقال کیا ۔

مآخذ: (۱) السخاوی محمد بن عبد الرحیم : الضوء الکامع ، مطبوعہ القدس ۱۳۵۵ھ ، ۲: ۱۲؛ (۲) عمر رضا کمالہ : معجم اعلام النساء ، بیروت ۱۴۰۲ھ ؛ (۳) محلاتی ، ذبح اللہ : ریاضین الشریعہ ، تہران ۱۳۶۴ھ ، ۳: ۳۲۳؛ (۴) محمد ذہبی : مشاہیر النساء (ترکی) ۔

(محمود الحسن عارف)

.....

⊗ آطنہ : ایٹھنر کا نام ، رک بہ اتینہ ، در آآ آ بذیل مادہ ۔

.....

⊗ آل عمران قرآن کریم کی ایک مدنی سورۃ جس کا ترتیب تلاوت میں تیسرا اور ترتیب نزولی میں ۸۹ واں عدد ہے ۔ اس میں بیس رکوع اور ۲۰۰ آیات ہیں ۔ یہ سورہ ترتیب تلاوت میں سورۃ البقرہ کے بعد اور سورۃ النساء سے پہلے ہے ، جبکہ ترتیب نزولی میں سورۃ الانفال کے بعد اور سورۃ الاحزاب سے قبل نازل ہوئی (دیکھیے السیوطی : الاتقان)۔ اس کا معروف نام ”آل عمران“ ہے جس سے مراد حضرت مریم کے والد حضرت عمران [رک باں] کا خاندان ہے ۔ اس سورۃ میں چونکہ خصوصی طور پر اس خاندان کے حالات کا تذکرہ ہوا ہے اس لیے اس کا یہ نام قرار پایا ، چنانچہ ارشاد ہے : إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ (۳) آل عمران:

اسلام ، تہران ۱۹۴۶ء) ہسپانوی اور اردو (میراث اسلام از عبد المجید سالک ۱۹۴۰ء) زبانوں میں تراجم ہو چکے ہیں ؛ The Old and New Testament in Muslim (۷) Religious Art ، لنڈن ۱۹۳۲ء ؛ (۸) The Caliphate ، لنڈن ۱۹۲۴ء ، مکملہ (از Silvia Haim)۔ ۱۹۶۵ء میں لنڈن سے دوبارہ چھپی (عربی ترجمہ دمشق ۱۹۵۰ء) ؛ (۹) The Islamic Faith ، لنڈن ۱۹۲۸ء ؛ (۱۰) خمسہ نظامی ، دیانا ۱۹۲۶ء ؛ (۱۱) The King and the Dervish ، دیانا ۱۹۲۶ء ؛ (۱۲) Painting in Islam ، آکسفورڈ ۱۹۲۸ء ؛ (۱۳) The Islamic Book ، لنڈن ۱۹۲۹ء ؛ (۱۴) Bihzad and His Painting ، لنڈن ۱۹۳۰ء ؛ (۱۵) A Catalogue of Indian miniature in the Library of Chester Beathy ، آکسفورڈ ۱۹۳۰ء ، لنڈن ۱۹۳۶ء ؛ (۱۶) Chronicle of Akbar the great ، ۱۹۳۸ء ۔

مآخذ: محمد عنایت اللہ : مقدمہ دعوت اسلام ، لاہور؛ (۲) الزرکلی خیر الدین : الاعلام ، بیروت ، ۱: ۷۶-۷۷؛ (۳) نجیب العتبی : المستشرقون ، ۲: ۵۰۴-۵۰۵؛ (۴) مجلہ الجمع العلمی العربی ، ۲۷: ۲۳؛ (۵) British Orientalist ، عدد ۲۵: (۶) Journal Asiatique ، عدد ۳۲۷ ، ص ۱۴۶ ۔

(محمود الحسن عارف)

.....

⊗ آرودلق : ایک البانوی قبیلہ (کیگا ، کیفہ ، گینہ) ، [رک بہ آرناودلق (البانیا) ، بذیل مادہ در آآ آ]۔

.....

⊗ آسیہ : بنت جابر اللہ بن صالح الشیبانی المطری بن احمد بن عبد الکریم (۷۹۶ھ / ۱۳۹۴ء - ۸۷۲ھ / ۱۴۷۸ء) المعروف بہ ”بنت جابر اللہ“ ۔ ایک معروف عالمہ و فاضلہ اور محدث خاتون ۔ ان کی ولادت ۷۹۶ھ / ۱۳۹۴ء میں مکہ مکرمہ میں ہوئی اور اسی شہر میں انہوں نے علم حدیث میں تربیت اور تعلیم پائی ۔ ان کے اساتذہ کی فہرست میں محمد بن محمد سخاوی ، سعد بن یوسف النووی ، محمد بن ابی بکر بن

متعلق شکوک و شبہات کا ازالہ کیا گیا ہے، مثال کے طور پر سورة البقرہ میں حضرت عیسیٰؑ کی رسالت و نبوت کا تذکرہ ہوا ہے اور اس سورة میں اس کی بعض تفصیلات بیان کی گئیں، تاکہ شبہات کا ازالہ ہو سکے۔ اسی طرح مسائل توحید، رسالت، جہاد فی سبیل اللہ، تقویٰ اور دیگر مضامین وغیرہ کی بھی تشریح کی گئی ہے (دیکھیے، الآلوسی: روح المعانی، ۷۳: ۷۳)۔

پھر سورة البقرہ کی آخری آیات اللہ تعالیٰ کی توحید و ربوبیت کے بیان پر مشتمل ہیں اور سورة آل عمران کا اسی مضمون سے آغاز ہو رہا ہے، اسی لیے یہ سورہ اپنی سابقہ سورة سے پوری طرح مربوط ہے۔

۳۔ شان نزول اور موقع نزول: سورة کے مضامین کے مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ یہ سورة ۳-۴ھ / ۶۲۵-۶۲۶ء میں غزوہ احد کے بعد اور غزوہ خندق سے قبل نازل ہوئی، اسی لیے اس سورہ میں غزوہ احد کے بعد پیش آنے والے حالات و واقعات سے بحث کی گئی ہے۔

غزوہ بدر میں اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو فتح عطا فرمائی، مگر غزوہ احد میں بعض مسلمانوں کی طرف سے کماندار اعظم صلی اللہ علیہ وسلم کی حکم عدولی کے باعث مسلمانوں کا جانی نقصان زیادہ ہوا۔ اس صورت حال نے سلطنت مدینہ کے داخلی اور خارجی دونوں محاذوں کو متاثر کیا۔ مسلمان، جو اس جنگ میں بھی فتح کامل کی امید لگائے ہوئے تھے، اس صورت حال سے سخت پریشان اور مضطرب ہوئے، دوسری طرف مدینہ منورہ کے اندر اور اس کے آس پاس آباد یہودی اور عرب قبائل کا رویہ بھی جارحانہ ہو گیا۔ ان حالات میں مسلمانوں کو ذہنی اور فکری تسلی اور تقفی کے علاوہ مستقبل کے لیے دور رس اثرات کے حامل احکام عطا کیے جانے کی بھی ضرورت تھی، چنانچہ اس سورة کا بڑا حصہ (آیت ۷۳ تا اختتام سورة) اسی موضوع پر مشتمل ہے۔

اس کے علاوہ اس سورة میں نجران [رک باں] کے عیسائیوں سے علمی مباحثے پر مشتمل آیات بھی شامل ہیں،

۳۳) ، یعنی ”اللہ تعالیٰ نے آدمؑ، نوحؑ، خاندان ابراہیمؑ اور خاندان عمرانؑ کو تمام جہان کے لوگوں پر منتخب کر لیا ہے“ اس کے علاوہ اس سورة کو الامان، الکفر، المعینہ، المجادلۃ اور سورة الاستغفار بھی کہا جاتا ہے (روح المعانی، ۷۳: ۷۳) ، بقول امام القرطبی ”یہ سورة سانپوں سے امان (امان من الحیات)، قلاش اور مفلس لوگوں کے لیے خزانہ (کنز الصلوك) اور اپنے پڑھنے والوں کے حق میں قیامت کے دن جھگڑا کرنے والی ہے اور جو شخص اس کی آخری آیات کو رات کے وقت پڑھ لے، اس کے لیے شب بھر کا قیام لکھ دیا جاتا ہے (الجامع لاحکام القرآن، ۲: ۲۴) اس کے علاوہ بھی اس سورة کی فضیلت میں کئی روایات بیان کی جاتی ہیں (القرطبی، ۲: ۲۴-۳)، مگر ان میں سے اکثر ضعیف ہیں۔

اس سورہ اور سورة البقرہ کے مجموعے کو ”الزہرا دین“ کہا جاتا ہے، جس کی تشریح میں القرطبیؒ نے تین اقوال نقل کیے ہیں: یہ کہ اس سے مراد ان دونوں کا منور اور روشن ہونا ہے، مطلب یہ ہے کہ یہ دونوں سورتیں اپنے انوار سے اپنے قارئین کی رہنمائی اور ہدایت کا باعث ہیں۔

(۲) ان کے پڑھنے سے قیامت کے دن بطور صلہ ”مکمل نور“ حاصل ہو گا اور (۳) ان دونوں سورتوں میں اللہ تعالیٰ کا اسم اعظم ہے، جیسا کہ سنن ابی داؤد اور سنن ابن ماجہ میں سورة البقرہ کی آیت: وَاللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْأَلُکَ بِاَسْمَائِکَ الَّتِیْ لَا یَعْلَمُہَا سِوَکَ وَوَاحِدٌ لَا اِلٰہَ اِلَّا ہُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِیْمُ (آیت ۱۶۳) اور سورة آل عمران کی آیت: اَللّٰہُ لَا اِلٰہَ اِلَّا ہُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ (آیت ۲) کو اس کا مصداق قرار دیا گیا ہے۔

۲۔ ماقبل سے ربط: اس سورة کا ماقبل، یعنی سورة البقرہ سے ربط کسی وضاحت اور تشریح کا محتاج نہیں ہے۔ دونوں کے مطالعے سے یوں محسوس ہوتا ہے جیسے سورة البقرہ کے بعض مضامین کی تشریح اس سورة میں کی گئی ہے۔ علاوہ ازیں سورة البقرہ میں کئی مسائل کے بارے میں حجت و برہان قائم کی گئی ہے اور اس سورة میں ان کے

وہی شکم مادر میں جانداروں کی صورتیں بناتا ہے (آیت ۱)۔ اس کی کتابوں میں بعض آیات تو واضح اور محکم ہیں، وہی روح دین اور اصل کتاب ہیں اور کچھ آیتیں متشابہہ ہیں، جنہیں عام لوگ نہیں سمجھ سکتے۔ جو لوگ علم میں راسخ ہیں وہ تو حکمت کتاب پر عمل کرتے ہیں اور متشابہات کے پیچھے نہیں پڑتے، لیکن جن لوگوں کے دلوں میں کچی ہوتی ہے وہ انہی کا تتبع کرتے ہیں (آیت ۷)۔

غزوہ بدر میں مسلمانوں کی کامیابی اللہ تعالیٰ کی کمال قدرت اور اسلام کی صداقت کی زبردست دلیل ہے (آیت ۱۳)، پھر بتایا گیا کہ ”دین اسلام“ ہی اللہ تعالیٰ کے ہاں پسندیدہ دین ہے۔

سورۃ کا دوسرا حصہ ”وفد نجران“ کے ساتھ علمی مباحثے پر مشتمل ہے، جو آیت ۳۳ سے آیت نمبر ۷۲ تک چلا گیا ہے۔ اس حصے میں بتایا گیا ہے کہ حضرت مریمؑ کی پیدائش و تربیت کس طرح ہوئی (آیت ۳۵-۳۶) اور اللہ تعالیٰ نے انہیں کس طرح اپنے ایک نشان کے اظہار، یعنی کسی مرد کے واسطے کے بغیر حضرت عیسیٰؑ کی ولادت کے لیے منتخب کر لیا (آیت ۴۲-۴۷)۔ حضرت عیسیٰؑ نے لوگوں کو جو معجزات دکھائے وہ ان کی اپنی طاقت و قدرت کا نتیجہ نہیں تھے، بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کی اجازت و قدرت سے مشروط تھے (آیت ۴۸-۵۱)۔ حضرت عیسیٰؑ کی مثال اللہ تعالیٰ کے ہاں حضرت آدمؑ عیسیٰؑ ہے (آیت ۵۹)۔ مطلب یہ ہے کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ کو ماں باپ دونوں کے واسطے کے بغیر پیدا کیا، اسی طرح حضرت عیسیٰؑ کو باپ کے واسطے کے بغیر تخلیق فرمایا، جس کے بعد مباہلہ (آیت ۶۱) اور پھر انہیں مسلمانوں کے ساتھ عقیدہ توحید کی بنیاد پر اپنے تمام جھگڑے ختم کرنے کی دعوت دی گئی ہے (آیت ۶۳)۔

یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ نجران کے یہ عیسائی پڑھے لکھے تھے اور کتب سابقہ میں نبی آخر الزمانؐ کے متعلق جو جو صفات اور علامات بیان ہوئی تھیں، ان سے

نامور سیرت نگار ابن اسحاقؒ نے محمد بن جعفر بن الزبیر کے حوالے سے نقل کیا ہے کہ ساٹھ افراد پر مشتمل عیسائیوں کا ایک وفد مدینہ منورہ آیا، جس میں ان کے چودہ بڑے رئیس، مثلاً العاقب، عبد المسیح، ثمال اور الاسبم وغیرہ بھی شامل تھے۔ یہ وفد مدینہ منورہ میں نماز عصر کے بعد پہنچا۔ انہوں نے عمدہ قسم کی یمنی چادریں پہن رکھی تھیں اور شکل و صورت سے صاحب حیثیت دکھائی دیتے تھے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں مسجد میں ٹھہرایا اور ان سے کئی روز علمی گفتگو کی، سورۃ آل عمران کی ابتدائی ۷۲ (یا کم و بیش) آیتیں اسی موقع پر نازل ہوئیں۔

ان آیات میں مختلف پیرایوں میں اللہ تعالیٰ کی توحید و ربوبیت، رسالت کا معنی و مفہوم، خاندانِ عمرانؑ کی برگزیدگی اور حضرت مریمؑ اور حضرت عیسیٰؑ کے حالات کا تفصیل سے ذکر ہوا ہے۔ اس مضمون کا اختتام مباہلہ [رک باں] کی دعوت پر ہوا، جس میں اللہ تعالیٰ نے دونوں فریقوں، یعنی اہل نجران اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے اہل و عیال کو جمع کرنے اور پھر مل کر یہ دعا کرنے کی ہدایت کی ہے کہ جو ہم میں سے جھوٹا ہے اس پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو (آیت ۶۱)۔

۴۔ مضامین : جیسا کہ اوپر بیان ہوا، سورۃ کے مضامین زیادہ تر غزوہ احد کے بعد پیش آنے والے حالات و واقعات سے متعلق ہیں۔

تفصیلاً دیکھا جائے تو پوری سورۃ کو چار بنیادی حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ تمہیدی مباحث: سورۃ کی ابتدائی ۳۲ آیات حضرت عیسیٰؑ کے متعلق آنے والے آئندہ مباحث کے لیے مقدمے یا تمہید کی حیثیت رکھتی ہیں۔ اس حصے میں اللہ تعالیٰ کی الوہیت و ربوبیت اور اس کی قدرت کاملہ کا مضمون قدرے تفصیل کے ساتھ مذکور ہوا ہے۔

اس حصے میں بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی قادر و قدیر اور حی و قیوم ہیں۔ تمام آسمانی کتابوں کو اسی نے اتارا،

(۵) ابو حیان التوحیدی (م ۷۳۵ھ) : البحر المحیط ، ۱۳۲۱ھ :
 (۶) السیوطی ، جلال الدین (م ۹۱۱ھ) : الدر المنثور فی التفسیر
 المأثور ، قاہرہ ۱۳۱۳ھ : (۷) الجصاص رازی (م ۳۷۰ھ) :
 احکام القرآن ، قاہرہ ۱۳۴۷ھ : (۸) الآلوسی ، سید محمود
 (م ۱۲۷۰ھ) : روح المعانی ، ملتان : (۹) القرطبی ، ابو عبد
 اللہ محمد بن احمد (م ۶۷۱ھ) : الجامع لاحکام القرآن ،
 مطبع دارالکتب ، ۱۹۳۵ء (بذیل سورة آل عمران) .
 (محمود الحسن عارف)

.....

آیت اللہ : (یا آیت اللہ : نشان الہی) اہل تشیع ⑤
 کے ہاں درجہ اول و دوم کے فقہاء و علما کا اعزازی لقب ،
 جو چودھویں صدی ہجری / بیسویں صدی عیسوی میں خصوصاً
 ایران میں رائج ہوا .

مسلمانوں کے تمام فرقوں میں عموماً اور اہل تشیع میں
 خصوصاً تاریخ کے ہر دور میں فقہاء اور اہل علم کو مختلف قسم
 کے القاب اور خطابات دیئے جاتے رہے ہیں، جیسے ”مفید“ ،
 ”صدوق“ ، ”شیخ الطائفہ“ ، ”شیخ الاسلام“ ، ”جتہ
 الاسلام“ اور ”ملا“ وغیرہ ۔ ان اعزازی خطابات کا مقصد
 متعلقہ شخص کی خصوصی تعظیم و تکریم کے علاوہ اس کے
 علمی اور فکری پائے کا اظہار بھی ہوتا تھا ۔ اس فہرست
 میں آیت اللہ کا خطاب بھی شامل ہے ۔

بعض مآخذ سے پتہ چلتا ہے کہ سب سے پہلے یہ
 خطاب حسن بن یوسف بن علی بن مطہر معروف بہ علامہ
 حلی کو دیا گیا ، علامہ ابن حجر العسقلانی (م ۸۵۲ھ / ۱۴۴۸ء)
 انہیں ”آیت فی الزکاء“ کے لقب سے یاد کرتے ہیں (لسان
 المزان ، ۳۱۷۲ ، بیروت ۱۳۹۰ھ) ، لیکن مابعد کے شیعہ
 علما نے انہیں ”آیت اللہ“ کا لقب عطا کر دیا ۔ چنانچہ
 شرف الدین شولستانی ، شیخ بہاء الدین عالمی اور ملا محمد باقر
 مجلسی نے اپنے شاگردوں کو جو ”اجازت نامے“ لکھ کر
 دیئے ، ان میں وہ علامہ حلی کو ”آیت اللہ فی العالمین“
 لکھتے ہیں (مجلس بحار الانوار ، ۱ : ۱۰۴ تا ۱۰۷ ، بیروت
 ۱۳۰۳ھ) .

پوری طرح باخبر تھے ، اسی لیے جب انہیں مباہلے کی
 دعوت دی گئی ، تو انہوں نے اپنی شکست تسلیم کر لی اور
 سال بھر میں دو ہزار حلقے (عمدہ پوشاکیں) دینے پر صلح کر
 لی (القرطبی) .

سورة کا تیسرا حصہ ، جو آیت ۷۳ سے لیکر آیت ۱۲۰
 پر مشتمل ہے غزوہ احد میں پیش آنے والے حالات و
 واقعات پر تبصرہ کی تمہید ہے ، اس حصے میں زیادہ تر مدینہ
 منورہ کے یہودیوں اور منافقوں سے خطاب کیا گیا ہے اور
 ان کی بد عملیوں اور اسلام کی مخالفت پر انہیں سرزنش کی
 گئی ہے ۔ اس موقع پر ارتداد کی سزا کا اعلان بھی دہرایا گیا
 ہے (آیت ۹۰-۹۱) ، جو اس سے پہلے سورہ البقرہ میں بھی
 آچکا ہے ، جس سے واضح ہوتا ہے کہ اس زمانے میں
 یہودیوں کی طرف سے باقاعدہ سازش کے تحت اس نوع
 کے بعض واقعات کا اظہار ہوا تھا ۔ اسی حصے میں امت
 مسلمہ کو ”خیر امت“ ہونے کی بشارت دیتے ہوئے ، انہیں
 امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ذمہ داریوں کو احسن
 طریقے پر نبانے کی ہدایت کی گئی ہے (آیت ۱۰۳-۱۱۰) .

سورة کے آخری حصے (آیت نمبر ۱۲۱ تا اختتام
 سورة) میں غزوہ احد اور اس کے مختلف واقعات پر
 تبصرہ اور حالات کا تجزیہ کیا گیا ہے اور مسلمانوں کو ہدایت
 کی گئی ہے کہ وہ آئندہ جنگوں میں اپنی کمزوریوں کی
 اصلاح کریں اور سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع
 کو لازم پکڑیں تاکہ آئندہ اس نوع کے واقعات سے بچا
 جاسکے (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے مآخذ) .

مآخذ : کتب تفسیر ، خصوصاً : (۱) ابن جریر ، محمد بن
 جریر بن یزید الطبری : جامع البیان فی تفسیر القرآن ،
 مطبع الامیریہ ، قاہرہ ۱۳۲۳ھ ، بذیل سورة آل عمران : (۲)
 ابو اللیث السمرقندی ، نصر بن محمد بن ابراہیم : تفسیر بحر
 العلوم ، دارالکتب المصریہ ، قاہرہ ۱۳۲۳ھ ، بحال مذکور : (۳)
 ابن عطیہ ، ابو محمد الاندلسی (م ۵۴۶ھ) : المحرر الوجیز فی
 تفسیر الکتاب العزیز ، قاہرہ ۱۳۴۵ھ : (۴) ابن کثیر ، عماد
 الدین (م ۷۷۴ھ) : تفسیر القرآن العظیم ، قاہرہ ۱۳۵۶ھ :



(محمود الحسن عارف)

.....
 آیت اللہ، خمینی: رکت بہ خمینی آیت اللہ .

آئیوری کوسٹ (The Ivory Coast)، مغربی
 افریقہ کے ساحل پر واقع ایک مسلم اکثریتی ملک، سرکاری
 نام: Republique de la Cote Ivoire

۱۔ محل وقوع اور آبادی : آئیوری کوسٹ کے
 مغرب میں لائبیریا اور گنی، شمال میں مالی اور برکینا فاسو،
 مشرق میں گھانا اور جنوب میں خلیج گنی واقع ہے۔ اس کا
 رقبہ ۳۲،۷۸۳ مربع کلومیٹر ہے۔ ۱۹۸۸ء کی مردم شماری
 کے مطابق آبادی ایک کروڑ ۸ لاکھ تھی (۱۹۹۲ء میں
 آبادی تخمیناً ایک کروڑ ۳۷ لاکھ)۔ دس فیصد آبادی
 شہروں میں آباد ہے۔ ۱۹۹۱ء میں ملک کو دس حصوں
 (Regions) میں تقسیم کر دیا گیا جو یہ ہیں : ۱۔ شمال
 مغربی، ۲۔ شمالی، ۳۔ شمالی مشرقی، ۴۔ وسط مغربی، ۵۔
 جنوبی، ۶۔ وسطی، ۷۔ وسط مشرقی، ۸۔ جنوب مغربی، ۹۔
 شمال مشرقی اور ۱۰۔ جنوبی ان حصوں کو مزید ۵۰ اضلاع
 (Departments) میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ہر ضلع کی ایک
 منتخب جزل کونسل ہے جس کا صدر (Prefect) حکومت
 مقرر کرتی ہے۔ ۵۰ اضلاع کو مزید ۱۸۳ تحصیلوں
 (Sub-prefectures) میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ملک کے اہم
 شہروں کی آبادی (برطانیہ مردم شماری ۱۹۸۸ء) ابی جان
 (Abidjan) ۱۹،۲۹،۰۷۹، بواکے (Boake) ۳،۲۹،۸۵۰،
 دلوآ (Daloa) ۲،۱۸،۸۳۲، کورہوگو (Korhogo)
 ۱،۰۹،۳۴۵، یاموسوکرو (Yamoussoukro) ۱،۰۶،۷۸۶۔
 مسلمانوں کی تعداد ۵۲ لاکھ (۳۷.۹۰ فیصد) ہے جو
 زیادہ تر شمالی حصے میں آباد ہیں۔ کیتھولک عیسائیوں کی
 تعداد ۳۸ لاکھ (۲۷.۶۹ فیصد) ہے جو زیادہ تر جنوبی
 علاقے میں آباد ہیں۔ باقی ماندہ (۳۴.۴۱ فیصد) آبادی
 روایتی مظاہر پرستوں پر مشتمل ہے (The Statesman's
 Year-Book، ۱۹۹۶-۱۹۹۷ء)۔ تاہم The Europa Work

مؤرخ الذکر یعنی ملا محمد باقر مجلسی نے اپنے مشائخ
 میں سے شمس الدین محمد بن مکی کے لیے بھی یہ لقب
 استعمال کیا ہے۔ تاہم اس کے بعد سے لیکر چودہویں
 صدی کی ابتدا تک کسی اور کے لیے یہ لقب استعمال نہیں
 کیا گیا۔

چودہویں صدی کی ابتدا میں سب سے پہلے یہ لقب
 حاجی مرزا حسین نوری (۱۲۵۲-۱۳۲۰ھ/۱۸۲۸-۱۹۲۰ء)
 نے سید محمد مہدی بحر العلوم کے لیے استعمال کیا۔ اس
 کے کچھ عرصے بعد شیخ عباس قمی نے یہی لقب شیخ مرتضیٰ
 انصاری، شیخ حسین نجف اور سید محمد حسن شیرازی وغیرہ
 کے لیے استعمال کیا ہے (نوری: مستدرک الوسائل،
 ۳۹۷:۲ و ۲۲۲:۳)۔

رفتہ رفتہ شیعہ مؤرخین اسے ملا کاظم خراسانی،
 حاجی مرزا حسین، مرزا خلیل اور شیخ عبد اللہ مازندرانی
 وغیرہ کے لیے بھی استعمال کرنے لگے۔ جبکہ اس سے
 قبل اس مقصد کے لیے حجت الاسلام کا لفظ استعمال ہوتا تھا۔
 بعد ازاں جب قم میں شیخ عبد اکبریم حارّی کے
 توسط سے حوزہ علمیہ (۱۳۴۰ھ/۱۹۲۲ء) بنا اور اس کی
 مرکزیت قائم ہو گئی تو اس درس گاہ میں درس و تدریس
 کا فریضہ انجام دینے والے بڑے بڑے فقہا کو یہ خطاب
 دیا جانے لگا۔ چند ایسے علماء و فقہا کو جنہوں نے زیادہ
 مرکزیت حاصل کر لی تھی ”آیت اللہ العظمیٰ“ قرار دیا
 جاتا ہے، عصر حاضر میں اس لقب سے سب سے زیادہ
 شہرت علامہ خمینی [رکت ہاں] نے پائی ہے۔

مآخذ : مذکورہ بالا کے علاوہ دیکھیے: (۱) ناظم الاسلام
 کرمانی محمد : تاریخ بیداری ایرانیان، طبع علی اکبر سعیدی،
 تہران ۱۳۴۲ھ؛ (۲) فراقی حسین : کلشان در جنبش
 مشروط ایران، تہران ۱۳۵۵ ش؛ (۳) متینی جلال :
 بحث در بارہ سابقہ تاریخی القاب و عناوین علماء مذہب
 شیعہ؛ (۴) عباس القمی : الکفی و الاقاب، تہران
 ۱۳۹۷ھ؛ (۵) محمد علی مولوی، آیت اللہ در دائرہ
 معارف اسلامی بزرگ، ۲۲۲:۲۔

(Comoe) شمال سے جنوب کو بہتے ہوئے خلیج گنی میں جاگرتے ہیں۔

۳۔ موسم : آئیوری کوسٹ میں، عموماً خط استوا کے دیگر ممالک جیسا موسم پایا جاتا ہے۔ ۸° عرض بلد کے شمالی علاقوں میں دسمبر سے فروری تک شمالی مشرق کی طرف ایک خشک گرد آلود زمینی ہوا چلتی ہے جسے ہارمٹین (Harmattan) کہتے ہیں۔ نومبر سے جولائی تک موسم خشک رہتا ہے۔ سالانہ بارش ۵۰ سے ۶۰ انچ تک ہوتی ہے۔ ملک کے دوسرے حصوں کے مقابلے میں اس علاقے میں موسم قدرے خشک ہوتا ہے۔ ۸° عرض البلد کے جنوبی علاقے میں سال میں دو دفعہ بارش ہوتی ہے اور تین طرح کا موسم ہوتا ہے۔ ساحلی پٹی میں سال میں دس مہینے بارش ہوتی ہے اور دارالحکومت عابد جانہ میں اس کی سالانہ اوسط 77 انچ ہے، جب کہ دوسرے علاقوں میں اس کی مقدار کم و بیش ہوتی ہے۔ درجہ حرارت ۷۰ سے ۹۱ فارن ہائیٹ ہوتا ہے۔ جنگلات اور سبزہ زار کے جنوبی حصوں میں وسط جولائی سے اواخر اکتوبر اور وسط مارچ سے وسط مئی تک بارشیں ہوتی ہیں۔ مختلف حصوں میں اس کی مقدار مختلف ہوتی ہے۔ یہاں درجہ حرارت ۷۵ سے ۱۰۲ فارن ہائیٹ تک اور رطوبت ۷۰ فیصد تک ہوتی ہے۔ اس علاقے کے مغرب میں جہاں پہاڑی سلسلے ہیں وہاں موسم میں خشکی نہیں ہوتی اور بارشوں کی اوسط ۸۰ انچ سالانہ ہے۔ ستمبر کے مہینے میں مقابلاً زیادہ بارش ہوتی ہے (Encyclopaedia Britannica، بذیل مادہ)۔

۴۔ نسلیں : آئیوری کوسٹ میں ۶۰ سے زیادہ قبیلے آباد ہیں جو روایتی طور پر آزاد ہیں۔ گو تہنی یگانگت کی بنیاد پر کہا جاسکتا ہے کہ انکے کئی بڑے گروپ ہیں جن کے ناطے سرحد پار نسلی گروہوں سے بھی ہیں، مثلاً دریائے بنداما (Bandama) کے مشرق میں رہنے والے بیلو (Baoule)۔ گھانا کے آکن (Akan) گروپ سے مربوط ہیں۔ دریائے بنداما کے مغرب میں جنگلات کے علاقے کے لوگوں کی نسلی وابستگی لائبریا کے کرو (Kru) ملاحوں

Year Book ۱۹۹۵ء کے مطابق مسلمانوں کی آبادی ۲۵ فیصد، عیسائیوں کی ۲۰ فیصد اور مظاہر پرستوں کی ۵۵ فیصد ہے۔

۲۔ جغرافیا : خط استوا کے قریب واقع ہونے کی وجہ سے آئیوری کوسٹ کے زمینی اور موسمی حالات منطقہ حارہ میں واقع دیگر ممالک جیسے ہیں۔ ساحل سے جوں جوں دور ہوتے جائیں سطح زمین بلند ہوتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ ملک کا شمالی نصف حصہ سطح سمندر سے ۱۲۰۰ فٹ بلند ایک سرسبز سطح مرتفع پر مشتمل ہے۔ لائبریا اور گنی سے ملنے والی مغربی سرحد پہاڑی سلسلوں پر مشتمل ہے جن کی بلندی ۵۷۴۸ فٹ تک ہے۔

آئیوری کوسٹ چار قدرتی حصوں میں منقسم ہے : ۱۔ ساحلی پٹی، ۲۔ جنگلات، ۳۔ جنگلات سے ملحق قابل کاشت علاقہ، ۴۔ شمالی سبزہ زار (Savanna)۔ ساحلی پٹی تقریباً ۴۰ میل چوڑی ہے اور اس کے مشرقی نصف میں بکثرت جھیلیں ہیں۔ کف بحر اور ریت کے پھیلے ہوئے ٹیلوں کی وجہ سے سمندر کی طرف سے رسائی آسان نہیں ہے۔ ساحلی علاقے کے بعد جنگلات شروع ہو جاتے ہیں جو ایک صدی پہلے تک ۱۲۵ میل کی چوڑائی میں تھے، لیکن اب سکر کر ایک ٹکون کی شکل میں باقی رہ گئے ہیں جو دارالحکومت ابی جان کے شمال سے لے کر لائبریا کی سرحد کے ساتھ ساتھ پھیلے ہوئے ہیں۔ جنگلات سے ملحق قابل کاشت علاقہ جنگلاتی ٹکون کے مشرق میں واقع ہے اور گھانا کی سرحد کے ساتھ بوکے کے علاقے تک پھیلا ہوا ہے۔ یہ جنگلات کو کاٹ کر قابل کاشت بنایا گیا ہے۔ شمالی سبزہ زار میں آبادی گنجان نہیں ہے اور اس کے گھاس اور سبزے کے میدان مویشی پالنے کے لیے موزوں ہیں۔ یہاں ایک وسیع رقبہ ”کومو نیشنل پارک“ کے لیے مختص کیا گیا ہے۔

دریائے کیوولی (Cavally) کے علاوہ، جو لائبریا کے ساتھ قدرتی سرحد کا کام دیتا ہے، باقی سارے دریا، یعنی ساساندر (Sassandra)، بنداما (Bandama) اور کومو

۱۷۵ رکنی پارلیمنٹ کا انتخاب، جسے قومی اسمبلی کہتے ہیں، پانچ سال کے لیے ہوتا ہے۔ صدر مملکت کا انتخاب بھی براہ راست اور پانچ سال کے لیے ہوتا ہے اور یہ مدت قابل تجدید ہوتی ہے۔ صدارتی امیدوار ہونے کے لیے متعلقہ شخص اور اسکے والدین کا آئیوری کوسٹ کا پیدائشی شہری ہونا ضروری ہے۔ کابینہ کا انتخاب صدر کرتا ہے اور وہی اس کے اجلاسوں کی صدارت کرتا ہے۔ وہ پارلیمنٹ میں بل پیش کر سکتا ہے اور پارلیمنٹ کے پاس کردہ بل کو نظر ثانی کے لیے واپس بھیج سکتا ہے، جسے وہ پھر دو تہائی اکثریت ہی سے منظور کر سکتی ہے۔ نومبر ۱۹۹۰ء میں قومی اسمبلی نے ملک کے لیے ایک وزیر اعظم مقرر کیے جانے کی منظوری دی اور یہ بھی قرار دیا کہ صدر کی معذوری یا وفات کی صورت میں قومی اسمبلی کا سپیکر قائم مقام صدر کا عہدہ سنبھالے گا، چنانچہ ۷ دسمبر ۱۹۹۳ء کو صدر ہوفٹ بوگنی کی وفات پر سپیکر اسمبلی ہنری کونن بیدی (Henri Konan Bedie) نے قائم مقام صدر کا عہدہ سنبھالا جو بعد میں باقاعدہ صدر منتخب ہو گئے۔ انہوں نے ۵۶.۳ فیصد ووٹ اور ڈالے گئے ووٹوں کا ۹۶.۴ فیصد حاصل کر کے اپنے مد مقابل امیدوار کے مقابلے میں کامیابی حاصل کی (The Statesman's Year Book سال ۱۹۹۶-۹۷ء، ص ۳۸۱ بجد)۔ نومبر ۱۹۹۵ء میں ہونے والے قومی اسمبلی کے انتخابات میں ووٹروں کی تعداد ۳۸ لاکھ تھی۔ ”جمہوری پارٹی“ نے ۱۴۹، ”ریپبلکن ریلی“ نے ۱۶ اور ”آئیوری پاپولر فرنٹ“ نے ۱۱ نشستیں حاصل کیں۔

آزادی حاصل کرنے کے باوجود بعض دیگر افریقی ممالک کی طرح آئیوری کوسٹ پر بھی فرانسیسی استعماری اثرات ابھی تک غالب ہیں۔ ملک کی سرکاری زبان فرانسیسی ہے، فرانسیسی فوج کا ایک دستہ بھی موجود ہے۔ مقامی فوج کی تربیت اور اسلحہ کی فراہمی بھی فرانس سے ہوتی ہے۔ معیشت پر بھی فرانسیسی اثرات غالب ہیں اور زیادہ تر سرمایہ کاری فرانسیسی ہے۔ آئیوری کوسٹ کے

سے ہے۔ اس قبیلے کے لوگ آئیوری کوسٹ کے جنگلات کے وسیع رقبے میں پھیلے ہوئے ہیں۔ یہ کئی ذیلی خاندانوں میں منقسم ہیں جن میں سے ایک قبیلے بیتا (Bete) نے زمینی بندوبست کے اختلاف پر حکومت کے خلاف کھلی بغاوت کر دی تھی۔ سبزہ زار (Savanna) کے علاقے میں دو بڑے گروپ ہیں۔ یہاں کے ملائگی اور دیولا قبیلوں کے تعلقات مانڈی گروپ سے ہیں جو سرحد پار مالی میں مستحکم حیثیت کا مالک ہے۔ اسی طرح ملک کے شمال مشرق میں بسے والے دولسائی گروپ (جس میں سنوفو، لوبی (Lobi) اور بوبو (Bobo) قبیلے شامل ہیں) کے تعلقات سرحد پار دوسرے ممالک کے نسلی گروپوں سے ہیں (Encyclopaedia Britannica، بذیل مادہ)۔

۵۔ سیاسی ڈھانچہ: فرانس نے ۱۸۴۲ء میں اس علاقے کے حقوق حاصل کئے لیکن ۱۸۸۲ء تک اس پر باقاعدہ قبضہ نہیں کیا۔ ۱۰ جنوری ۱۸۸۹ء کو آئیوری کوسٹ کو فرانس کے زیر انتداب علاقہ قرار دے دیا گیا اور ۱۰ مارچ ۱۸۹۳ء کو یہ باقاعدہ فرانسیسی کالونی قرار پایا۔ ۱۹۰۴ء میں یہ علاقہ فرانسیسی مقبوضہ مغربی افریقہ کا حصہ بن گیا۔ ۴ دسمبر ۱۹۵۸ء کو اسے داخلی خود مختاری دے دی گئی۔ ۷ اگست ۱۹۶۰ء کو آئیوری کوسٹ نے خود کو مکمل آزاد مملکت قرار دے لیا۔

اکتوبر ۱۹۶۰ء میں آئین بنایا گیا جس میں بعد ازاں کئی تبدیلیاں کی گئیں۔ اگرچہ آئینی طور پر سیاسی تنظیم اور سرگرمیوں کی اجازت تھی، لیکن ملک کے بانی صدر ہوفٹ بوگنی (Houphouet Boigny) نے ۱۹۹۰ء تک اپنی جماعت آئیوری کوسٹ جمہوری پارٹی (Parti Democratique de la Cote D' Ivoire-Rassemblement Democratique Africain) کے علاوہ کسی اور سیاسی جماعت کو کام کرنے کا موقع نہیں دیا، یہاں تک کہ سیاسی دباؤ، طلبہ کے مسلسل مظاہروں اور ملکی معیشت کی ابتری نے انہیں سیاسی اصلاحات پر مجبور کر دیا۔

مکانات عموماً تکیوں یا گول بنائے جاتے ہیں اور ان کے ساتھ ایک کھلی مرکزی جگہ چھوڑی جاتی ہے جہاں لوگ شام کو مل بیٹھتے ہیں اور گاؤں کے بزرگوں کی ایک مجلس (Council of Elders) مقامی مسائل حل کرتی ہے جو کہ مقامی جمہوریت (Village Democracy) کی ایک شکل ہے۔ بازار صرف مخصوص قبضوں میں لگتے ہیں۔ گھروں اور کھیتوں میں روز مرہ کا زیادہ تر کام عورتیں کرتی ہیں اور مکئی، کیلا، Yams اور Manoic اگتی ہیں۔ حال ہی میں چاول کی کاشت بھی متعارف کروائی گئی ہے۔ مرد شکار کھیلتے، ناریل اور کولا اکٹھا کرتے اور ساحلی علاقوں میں مچھلی پکڑتے ہیں۔

شمال مغربی سبزہ زار میں مانڈی (Mande) گروپ سے تعلق رکھنے والے ملائگی (Malinke) لوگ رہتے ہیں۔ جو تیرھویں سے سولھویں صدی تک قائم رہنے والی مالی سلطنت کے کلچر کے امین ہیں۔ مانڈیوں نے ایک نوع کا زرعی انقلاب برپا کیا تھا اور ملٹ (Millat) (باجرہ جیسی ایک فصل) کی دریافت انہی کے سر ہے جو آج بھی ان لوگوں کی خوراک کا بنیادی جز ہے۔ اس کے علاوہ یہ لوگ مکئی اور سرغم (Serghum، جوار جیسی ایک جنس) بھی استعمال کرتے ہیں۔ یہ لوگ کپاس بھی صدیوں سے اگا رہے ہیں۔ ہر گھر میں مویشی بھی پالے جاتے ہیں لیکن کسی مالی فائدے یا معاشی ضرورت کے لیے نہیں، بلکہ محض تقریبات میں دکھاوے اور اپنی شان و شوکت کے مظاہرے کے لیے۔ جانوروں کا دودھ کم ہی پیا جاتا ہے۔ مرد مویشی پالتے، فصلیں کاشت کرتے اور تجارت کرتے ہیں۔ ملائگی لوگ گول گھر بناتے ہیں جن کی گھاس پھوس سے بنی ہوئی مخروطی چھت ہوتی ہے۔ دفاع کے پرانے تصورات کے تحت مکانات کے صحنوں میں باڑ اور دیہات اور قبضوں کے گرد جنگلے اب بھی لگائے جاتے ہیں۔ لوگ گاؤں کے کھیا کے علاوہ اس خاندان کی برتری بھی تسلیم کرتے ہیں جو یہاں سب سے پہلے آباد ہوا تھا۔ بعض لوگ اپنے خاندانی پیشوں کو جاری رکھتے ہیں، جیسے

طلبہ فرانسیسی یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کرتے ہیں۔ ریڈیو اور ٹی وی سے فرانسیسی زبان میں پروگرام نشر ہوتے ہیں۔ سیاسی زندگی پر بھی فرانسیسی اثرات غالب ہیں یہاں تک کہ آئیوری حکومت نے اپریل ۱۹۸۶ء میں اقوام متحدہ سے باقاعدہ درخواست کی کہ ملک کا نام فرانسیسی میں "Cote D'Ivoire" سرکاری طور پر لکھا اور بولا جائے۔ آئیوری کوسٹ آئینی طور پر لادینی نظام (سیکولرزم) کا حامل ہے اور ملک میں شراب خانے اور نائٹ کلب کثرت سے ہیں۔ شہری اور تعلیم یافتہ آبادی پر فرانسیسی تہذیبی اثرات مقابلاً زیادہ غالب ہیں۔ دیگر مذاہب کے مقابلے میں مسلمانوں کی اکثریت ہے، لیکن مملکت و حکومت اور سیاست و معیشت میں اس کے اثرات نظر نہیں آتے (The Europa World Year Book، ۱۹۹۵ء، ص ۳۹۷، بعد)۔

۶۔ سماجی زندگی: شہری زندگی (خصوصاً دارالحکومت ابی جان میں) دوسرے علاقوں سے کافی مختلف ہے۔ ملک کے جنوب مشرقی حصے میں لوگ دیہات اور قبضوں میں رہتے ہیں۔ مکانات مٹی کے بنے ہوتے ہیں۔ جن پر سرکنڈوں یا گھاس پھوس کی تکنونی چھت ڈال لی جاتی ہے۔ آج کل چھت کے لیے لوہے کی نالی دار چادریں بھی استعمال ہونے لگی ہیں۔ قبضوں میں ہر چار دن بعد بازار لگتا ہے جس میں کافی رونق ہو جاتی ہے۔ سامان فروخت کرنے کا کام زیادہ تر خواتین کرتی ہیں۔ جس میں عموماً Yams (ایک طرح کی شکر قند) مکئی، Manoic (ایک پودا جس کی نشاستہ دار جڑیں کھائی جاتی ہیں)، مونگ پھلی، ناریل اور دوسری سبزیاں شامل ہوتی ہیں۔ مچھلی کی خرید و فروخت کے لیے بازار الگ ہوتے ہیں۔ یہ سارا علاقہ چھوٹی چھوٹی ریاستوں پر مشتمل ہے۔ ان میں سے ہر ایک کا ایک سلطان اور وزراء کی ٹیم ہے جو اس ریاست کا انتظام سنبھالتی ہے۔

ملک کے جنوب مغربی جنگلات والے علاقے میں کرو (Kru) اور دیگر قبیلوں کے لوگ رہتے ہیں۔

گوئے اور بھانڈ وغیرہ۔

شمال مشرقی سبزہ زار انیسویں صدی کے اواخر تک ان حملہ آوروں کی دست برد سے بچا رہا جو چودھویں صدی سے اس علاقے کو، بلکہ نائیجر کے دریا باسن (Basin) تک کے علاقے کو، تاراج کرتے رہے ہیں۔ اس علاقے میں دولٹائی (Voltaic) لوگ بستے ہیں جن میں اکثر اب بھی اپر دولٹا (برکنیافاسو) میں رہتے ہیں جو ۱۹۴۷ء تک آئیوری کوسٹ کا حصہ تھا۔ ان میں سے سینوفو (Senufo) قبیلے کے لوگ مانڈیوں سے متصل مشرق میں رہتے ہیں اور انہوں نے مانڈیوں کی بہت سی رسوم و رواج کو اپنایا ہوا ہے۔ یہ لوگ بڑے قصوں میں رہتے ہیں اور وراثت میں پائے جانے والی مہارت سے لکڑی کی کندہ کاری اور پارچہ بانی کی صنعت کو چار چاند لگائے ہوئے ہیں۔ جہاں تک باقی دولٹائی لوگوں کا تعلق ہے تو وہ الگ الگ گھروں میں رہتے ہیں۔ شمال مشرقی سرے پر آباد لوگ مخصوص قسم کے گھر بناتے ہیں۔ جو گارے یا اینٹوں سے بنے ٹکونی شکل کے ہوتے ہیں۔ ان کی چھت سطح ہوتی ہے، لیکن اس پر دیواریں کھڑی کر کے ایک تاج سا بنایا جاتا ہے جس میں کنکرے دار روزن ہوتے ہیں۔ جس سے یہ گھر بہت خوبصورت، روایتی اور افسانوی شکل اختیار کر جاتے ہیں۔ ملٹ اور سرغم دولٹائیوں کی بنیادی خوراک ہے۔ تقریباً سبھی لوگ مویشی پالتے ہیں۔ ان میں سے بعض خود یہ کام کرنے کی بجائے چرواہوں کے سپرد کر دیتے ہیں۔ دودھ پینے کا رواج یہاں بھی نہیں ہے۔ دولٹائی تجارت بھی کرتے ہیں۔ مقامی تجارت خواتین کے ذمے ہے جب کہ بیرونی تجارت دیولا (Dyula) قبیلے کے افراد کرتے ہیں۔ ہر آبادی کا نظم و نسق قبیلے کے سردار کے پاس ہوتا ہے جو باہمی جھگڑوں کے فیصلے بھی کرتا ہے البتہ سینوفیوں کے ہاں اضلاع کے چیف بھی ہوتے ہیں۔

ابی جان ان چند تجارتی بندرگاہوں میں سے ہے جو یورپوں نے ساحل افریقہ پر تعمیر کیں، تاہم ابی جان کی

بعض منفرد خصوصیات ہیں جن میں سے ایک تو یہ ہے کہ وہ سمندر کی بجائے جھیل کے کنارے واقع ہے جسے ۱۹۵۰ء میں ایک نہر کے ذریعے سمندر سے ملایا گیا۔ ابی جان کا میدان مرتفع شمال میں یورپوں کی پہلی کالونی تھی جبکہ ٹریچ ولا (Treichville) جنوب میں پہلی افریقی کالونی تھی۔ ان دو حصوں کے درمیان ذرائع آمدورفت کی بحالی شہر ”ابی جان“ کا ایک بڑا مسئلہ ہے۔

ابی جان کے میدان مرتفع کو ۱۸۹۸ء میں یورپی کالونی بنانے کا فیصلہ کیا گیا، لیکن اس پر عمل اس وقت شروع ہوا جب ۱۹۰۳ء میں اپر دولٹا کے لیے ریل کی پٹری بچھانے کا کام شروع ہوا۔ ٹریچ ولا، جو ماہی گیروں کے گاؤں اینو مایا کے عقب میں واقع ہے، پہلی جنگ عظیم کے بعد ایک اہم تجارتی مرکز بن گیا۔ ابی جان ایک چھوٹا سا شہر تھا، لیکن ۱۹۳۴ء میں جب اسے دارالحکومت بنایا گیا تو عمارتوں اور آبادی میں اضافہ ہونا شروع ہوا اور جب ۱۹۵۰ء میں ابی جان کو نہر کے ذریعے سمندر سے ملایا گیا تو معاشی سرگرمیوں کے اچانک بڑھ جانے سے شہر نے بھی تیزی سے ترقی کی۔ آبادی میں یہ اضافہ ٹریچ ولا سے باہر ہوا جو پہلے ہی گنجان تھا اور اس کی آبادی ڈیڑھ لاکھ کے قریب تھی۔ میدان مرتفع کے شمال میں عجمہ (Adjame) کی پہاڑی ڈھلوانوں پر پیرس کی طرح کے جدید رہائشی مکانات پر مشتمل رہائشی علاقہ ہے جو افریقی طرز زندگی سے میل نہیں کھاتا جس میں لوگ دن میں چھوٹا موٹا کاروبار کرتے اور رات کو موج میلہ کرتے ہیں۔ جنوب میں روایتی طرز کی بستیاں، جو بغیر کسی منصوبہ بندی کے ساٹھ کی دہائی میں بسائی گئیں، ساحل سمندر تک چلی گئی ہیں۔

آئیوری کوسٹ کے شہری علاقوں میں کاکوڈی (Cocody) کا شہر بھی قابل ذکر ہے جو میدان مرتفع کے مشرق میں واقع ہے۔ یہ شہر اپنی ایک انفرادیت رکھتا ہے۔ اس کے تین طرف جھیل اور چوتھی طرف جنگل ہے۔ یہ گویا طبقہ امرا کا علاقہ ہے۔ صدارتی محل بھی

ابی جان ہی میں ہے جہاں ایک سٹاک ایکسچینج بھی ہے۔ آزادی کے بعد سے صنعتوں میں تیزی سے ترقی ہوئی ہے، خصوصاً اشیائے خوراک، لکڑی اور ٹیکسٹائل کے کارخانوں میں۔ ۱۹۹۸ء میں پیداوار (فی ہزار ٹن) کے اعداد و شمار یہ تھے: پٹرول ۳۱۱، پیرافین ۲۳۷، فیول آئل (بطور ایندھن استعمال ہونے والا تیل) ۱۰۸۹، سینٹ ۱۳۴، چیری ہوئی لکڑی ۷۷۵، پلائی وڈ ۲۲۶، چینی ۱۳۰، پام آئل ۱۹۰، خشک ناریل ۷۵۔ اکتوبر ۱۹۸۷ء سے ساحلی علاقوں سے پٹرول نکالا جا رہا ہے۔ ۱۹۹۲ء میں اس کی پیداوار ۶۳،۰۰۰ ٹن تھی۔ ملک میں معدنیات بھی پائی جاتی ہیں۔ ۱۹۸۷ء میں ۲۰،۰۰۰ قیرات جواہرات نکالے گئے۔ سونے کی کانوں پر کام جنوری ۱۹۹۰ء میں شروع ہوا جب کہ ۴۵۰۰ کلوگرام کے ذخائر کا اندازہ کیا گیا ہے۔ ملک میں لوہے کے ذخیرے بھی دریافت ہوئے ہیں۔

ملک کی درآمدات ۱۹۹۱ء میں ۱۶۰۰ ملین امریکی ڈالر جبکہ برآمدات ۲۹۰۰ ملین ڈالر تھیں۔ برآمدات کی تفصیل یہ ہے (۱۹۹۲ء بمالیت ایک ملین CFA فرانک): کوکو ۲۵۶، پٹرولیم کی مصنوعات ۸۵، نمبر ۶۲، کافی ۵۶، کپاس ۲۹، مچھلی ۲۵۔ درآمدات میں خام تیل، مشینری، دوائیں اور پلاسٹک وغیرہ شامل ہیں۔

مئی ۱۹۹۰ء میں معاشی نظم و ضبط کو بہتر بنانے کے لیے اصلاحات کا اعلان کیا گیا اور پرائیویٹائزیشن کے عمل کو جاری کرنے کا فیصلہ کیا گیا۔ (The Statesman's Year-Book، بذیل مادہ)۔

۱۹۹۳ء میں آئیوری کوسٹ کا بجٹ خسارہ مجموعی ملکی پیداوار (GDP) کا ۱۶.۸ فیصد تھا اور ملک ۱۹۱۴۶ ملین امریکی ڈالر کا مقروض تھا جن میں ۱۰،۹۵۱ ملین کے لمبی مدت کے پبلک قرضے تھے۔ اس سال مختص ان قرضوں کا سود ہی ملکی برآمدات کے ۳۰ فیصد کے مساوی تھا۔ ۱۹۸۵-۱۹۹۳ء کے دوران میں افراط زر کی شرح ۳.۶ فیصد سالانہ تھی۔ ۱۹۹۴ء میں روز مرہ کی قیمتوں میں

بہمیں ہے۔ یہ جگہ سیاحوں کا مرکز ہے۔ ۱۹۶۳ء میں یہاں ایک ۲۵ منزلہ عمدہ ہوٹل بنایا گیا تھا، جس میں کئی بار، ریسٹورنٹ، سینما، سکیٹنگ اور دوسرے کھیلوں کی سہولت کے علاوہ غیر ملکیتوں کے لیے مونٹی کارلو (Monte Carlo) کی طرز پر جوا کھیلنے کی سہولت بھی ہے۔ شہری علاقوں میں اعلیٰ درجے کے ۲۰ ہوٹلوں کے علاوہ میدان مرتفع میں ایک اور لکڑی ہوٹل اور دو انٹرنیشنل ہوٹل بھی موجود ہیں۔ شراب خانوں اور نائٹ کلبوں کی یہاں کثرت ہے (Encyclopaedia Britannica، بذیل مادہ)۔

۷۔ تعلیم: شرح خواندگی ۴۶.۲ فیصد ہے (۱۹۹۰ء)۔ تعلیم ہر سطح پر مفت ہے اور پرائمری تعلیم، جو چھ سالوں پر محیط ہے، لازمی ہے۔ ۱۹۹۱ء میں ۶۹ فیصد طلبہ (۸۱ فیصد لڑکے، ۵۸ فیصد لڑکیاں) سکول جاتے تھے۔ سینڈری سکول کی سات سالہ تعلیم ۲۴ فیصد طلبہ و طالبات (۳۲ فیصد لڑکے، ۱۶ فیصد لڑکیاں) حاصل کرتے ہیں۔ ابی جان کی نیشنل یونیورسٹی میں چھ کلیات ہیں اور ۱۹۹۳-۱۹۹۴ء کے سیشن میں ۴۰ سے ۵۰ ہزار طلبہ زیر تعلیم تھے۔ یونیورسٹی کے علاوہ فنی تعلیم کے پندرہ اور اعلیٰ تعلیم کے چھ دوسرے ادارے بھی ہیں۔ تعلیم کے حوالے سے قابل ذکر بات یہ ہے کہ بجٹ اخراجات میں سب سے زیادہ رقم، تعلیم کے لیے مختص کی جاتی ہے۔ ۱۹۹۰ء میں یہ ۱،۹۱،۱۵۳ ملین فرانک تھی جو بجٹ اخراجات کا ۳۰.۹ فیصد تھی (The Eurpoa World Year Book، بذیل مادہ)۔

۸۔ معیشت: ملک کی کرنسی CFA فرانک ہے اور اس کی شرح مبادلہ، (بمطابق ۳۰ ستمبر ۱۹۹۴ء) ۱۰۰ فرانک = ایک فرانسیسی فرانک اور ۵۲۹.۴ فرانک = ایک امریکی ڈالر۔ ملک میں زر مبادلہ کے ذخائر کی مالیت ۴۰ لاکھ امریکی ڈالر ہے (۱۹۹۳ء)۔ ملک میں مرکزی بینک (Banque Centrale des Etats de l'Afrique de l'Ouest) کے علاوہ ۱۲ کمرشل بینک اور ۳ غیر ملکی بینکوں کی شاخیں بھی ہیں۔ افریقی ڈویلپمنٹ بینک کا ہیڈ کوارٹر بھی

تھیں

مآخذ: (۱) *Encyclopaedia Britannica* ، بذیل
 مادہ: (۲) *Le Development du* : کیر امین
Capitalism en Cote d'Ivoire ، ۱۹۶۷ء ؛
 (۳) *One Party Government in the* : A.R.Zalberg
Ivory Coast ، نظر ثانی شدہ طباعت ۱۹۶۹ء
 (۴) *Africa its Peoples and thier* : G.P.Murdog
Ivory : Sugar .H(۵) : ۱۹۵۹ء ؛
 (۶) *Barbara* (CA) : ۱۹۹۰ء ؛
The Political Economy of Ivory : Delgado,C
Coast ، نیو یارک : (۷) *The Statesman's*
Year-Book ، سال ۱۹۹۷-۱۹۹۸ء ص ۳۸۱-۳۸۵ ؛ (۸)
The Europa World Year Book ۱۹۹۵ء ، ص
 ۹۱۹-۹۰۵

(محمد امین)

•••••

اباحت: (ع) لغوی معنی کھولنا، ظاہر کرنا،
 اعلان کرنا کہا جاتا ہے: باح بالسر (اس نے اپنا راز
 کھول دیا) اور ”باحۃ الدار“ سے مراد گھر کا صحن ہے۔
 اس لیے کہ وہ کھلا اور ظاہر ہوتا ہے (لسان العرب،
 بذیل مادہ)۔ اس کے علاوہ یہ لفظ اجازت (اذن) اور
 چھوڑنے کے مفہوم میں بھی استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا
 ہے ابحتہ کذا، یعنی میں نے اسے فلاں بات کی اجازت
 دے دی (تاج العروس، بذیل مادہ)۔

اصطلاحی طور پر ”اباحت“ سے مراد ایسا حکم ہے،
 جس پر عمل شریعت میں مطلوب (ضروری) نہ ہو اور
 مکلف کو اس کے کرنے اور نہ کرنے دونوں کا اختیار ہو،
 اسے شرعاً مباح [رک باں، در آآ] کہا جاتا ہے۔
 دوسرے الفاظ میں مباح ایسا فعل ہے، جس کے کرنے پر
 ثواب اور نہ کرنے پر گناہ نہ ہو۔

یہ لفظ اپنے مفہوم کے اعتبار سے ”حلال“ کے

۳۵.۴ فیصد اضافہ ہوا جبکہ CFA فرانک کی قیمت میں ۵۰
 فیصد کمی کی گئی۔ اس وقت ملک میں رجسٹرڈ بے روزگار
 افراد کی تعداد ایک لاکھ سے زیادہ ہے (حوالہ مذکور)۔
 ۹۔ زراعت: ملک میں قابل کاشت اراضی ۲۴ لاکھ
 ہیکٹر ہے، اس میں ۱۳ لاکھ ہیکٹر زمین پر فصلیں اگائی
 جاتی ہیں جب کہ باقی زمین چراگا ہوں کے طور پر کام آتی
 ہے (۱۹۹۱ء)۔ ۱۹۹۲ء میں تقریباً ۸۰ لاکھ افراد زراعت
 سے وابستہ تھے۔ زمین چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں میں بنی
 ہوئی ہے جس کی اوسط ۲ ہیکٹر فی خاندان ہے۔ ملکی
 جنگلات ۶ لاکھ ہیکٹر میں پھیلے ہوئے ہیں (۱۹۸۷ء) جن
 میں ساگوں، مہانگی اور آبنوس بکثرت پائے جاتے ہیں۔
 ۱۹۸۷ء میں لکڑی کی پیداوار ۱۲۷۵ کعب میٹر تھی۔ ماہی
 گیری کے لیے ملک میں ۳۲ جہاز ہیں جن کے ذریعے
 ۱۹۹۲ء میں ۸۷،۰۰۰ ٹن مچھلی پکڑی گئی (The
 Statesman's Year-Book، بذیل مادہ)۔

۱۰۔ مواصلات: ملک میں ۱۱۷۷ کلو میٹر لمبی ریلوے
 لائن موجود ہے جو ابی جان سے شروع ہو کر برکینا فاسو،
 اوگا داگو اور کایا سے ہوتی ہوئی لیرابا تک جاتی ہے۔
 ۱۹۹۲-۱۹۹۱ء میں ۹ لاکھ لوگوں نے ریلوے سے سفر کیا
 اور ۵ لاکھ ٹن سامان ڈھویا گیا۔ ملک میں ۵۵ ہزار کلو
 میٹر لمبی سڑکیں بھی موجود ہیں جن میں ۱۲۸ کلو میٹر
 لمبی موٹروے بھی شامل ہے (۱۹۹۸ء)۔ ابی جان اور
 یاموسوکرو میں بین الاقوامی ہوائی اڈے ہیں۔ آئیر آئیوری
 (Air Ivoire) حکومتی ملکیت میں ہے جو اندرون ملک دس
 شہروں کے علاوہ برکینا فاسو، گھانا، گنی، لائبیریا اور مالی
 جیسے ہمسایہ ممالک تک سفری سہولتیں بہم پہنچاتی ہے،
 آئیر آئیوری کے پاس ۱۹۹۵ء میں تین جہاز تھے۔
 دوسرے بہت سے ممالک کی ہوائی کمپنیاں بھی آئیوری
 کوست آنے جانے کی سہولت فراہم کرتی ہیں۔

ریڈیو اور ٹیلیوژن حکومتی کنٹرول میں ہیں۔
 جہاں تک ٹیلیفون کی سہولت کا تعلق ہے تو ۱۹۸۲ء میں
 ملک میں ۸۷،۷۰۰ ٹیلیفون اور ۱۸۰۰ ٹیلی مشینیں موجود

قریب تر ہے ، مگر التھانویؒ نے جامع الرموز کے حوالے سے لکھا ہے کہ لفظ حلال شے مباح کے مقابلے میں زیادہ عام ہے ۔ اس لیے کہ ہر مباح حلال ہے ، مگر ہر حلال شے مباح نہیں ہے ۔ مثال کے طور پر جمعہ کی اذان کے وقت خرید و فروخت حلال ہے ، مگر مباح نہیں ہے ، بلکہ مکروہ ہے (کشاف اصطلاحات الفنون ، ۱۱۳/۱) ۔ اس تشریح کی رو سے حلت و حرمت کا تعلق کسی شے یا عمل کی ماہیت سے ہے اور اباحت و عدم اباحت کا تعلق شے کے شرعی حکم سے ہے ، لیکن یہ محض ایک لفظی بحث ہے ، حقیقت میں حلال اور مباح میں کوئی فرق نہیں ہے [رکبہ مباح ، بذیل مادہ ، در آآ آ]۔ معتزلہ کے نزدیک مباح سے مراد ایسا فعل ہے جس کے حسن و قبح کا ادراک عقل سے ممکن ہو اور جو فساد اور مصلحت دونوں سے عاری ہو (التھانوی ، ۱۱۳/۱) ۔

۲۔ ”اباحت“ کا ایک اور مفہوم منکرات خصوصاً غیر محرم عورتوں کی اباحت یا شریعت کی مخالفت (Antinomianism) ہے ۔ اباحت کا یہ نظریہ خصوصاً ایران میں تاریخی قدامت کا حامل ہے ۔ اس نظریے کی ابتدا ”مزدک“ سے ہوئی اور اسی کی نسبت سے اسے مزدکیت [رکبہ بآں] بھی کہا جاتا ہے ۔ اس نظریے کے پرچار سے مزدک کا مقصد یہ تھا کہ لوگوں کے دلوں سے لالچ اور دیگر اسباب نزاع کو یک قلم دور کر دیا جائے ، اسی بنا پر اس نے عورت سمیت جملہ محرمات کو مشترک قرار دیا (دیکھیے Michelan geto Guidi در آآ آ ، بذیل مادہ مزدک)۔ ماہرین کے مطابق اس کے یہ خیالات موجودہ اشتراکیت (مارکسیت) کی بنیاد ہیں ۔

اس کے اس نظریے کے فروغ اور اس کی اشاعت کی ایک کوشش بابک الخرمی (م ۲۲۴ھ / ۸۳۸ء) نے بھی کی ، جس نے المامون اور المعتصم کے ادوار حکومت میں آذربائیجان کی نیم سیاسی و نیم مذہبی تحریک کی ابتدا کی تھی ۔ جو اسی کے نام کے ساتھ خرمیہ [رکبہ بآں] کہلائی ۔ اسے نامور ترکی سپہ سالار (افشین) نے ۲۲۴ھ /

۸۳۸ء میں اس کے انجام تک پہنچایا ۔ ”اباحت“ کے اسی نظریے کی صداے بازگشت ، بعض دیگر باطنی فرقوں کے ہاں بھی ملتی ہے ، اسی لیے انہیں ”اباحیہ“ کہا جاتا ہے ۔ التھانویؒ لکھتے ہیں : اباحیہ باطل پرست صوفیوں کا ایک فرقہ ہے ، جو یہ کہتے ہیں کہ ہمیں گناہوں سے اجتناب اور نیک کاموں پر عمل میں ، کوئی قدرت حاصل نہیں ہے اور اس عالم میں کسی بھی شخص کو کسی جاندار یا کسی غیر جاندار پر کوئی حق ملکیت حاصل نہیں ہے اور تمام لوگ اموال اور عورتوں کی ملکیت میں ایک دوسرے کے شریک ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ فرقہ بدترین خلاق ہے (کشاف اصطلاحات ، ۱۱۳/۱)۔

نامور محقق محمد بن عبدالکریم الشہرستانی (م ۵۴۸ھ) نے کئی باطنی فرقوں کی طرف ان خیالات کی نسبت کی ہے ، مثلاً الغالیہ (ص ۱۰-۱۱) کے متعلق لکھا ہے کہ انہیں اصفہان میں الخرمیہ اور الکردیہ ، آذربائیجان میں الذلوقیہ اور ماوراء النہر میں المسیحیہ کہا جاتا ہے (ص ۱۱)۔ اسی طرح المنصوریہ (ص ۱۲-۱۶) کے حالات میں لکھا ہے ، کہ یہ لوگ ابو منصور العجلی کے پیرو تھے جو خود کو امام ابو جعفر محمد بن علی الباقر کی طرف منسوب کرتا تھا ، مگر جب انہوں نے اس سے اظہار براءت کر دیا ، تو اس نے خود اپنی امامت کا دعویٰ کر دیا ۔ یہ لوگ ہر قسم کی نصوص کی تاویل کرتے تھے ۔ الشہرستانی کے بقول ان کا عقیدہ تھا کہ جنت ایک ایسے شخص کا نام ہے جس سے دوستی اور محبت رکھنے کا حکم دیا گیا ہے ، جو امام وقت ہے اور دوزخ ایسے شخص کا نام ہے جس سے ہمیں عداوت کا حکم دیا گیا ہے ، اس سے امام کا دشمن مراد ہے ۔ یہ لوگ اسی طرح تمام فرائض اور محرمات کی تاویل کرتے تھے ، یہ لوگ اپنے مخالفین کے قتل ، ان کے اموال لوٹنے اور ان کی عورتوں کی حلت کے قائل تھے (ص ۱۵)۔ اسی طرح ایک اور فرقے الخطابیہ (ص ۱۵-۱۸) کے حالات میں لکھا ہے کہ اس فرقے کے لوگ شراب ، زنا

عقائد اور رسمیں ہیں۔ یہ لوگ بھارت کے مختلف علاقوں خصوصاً اڑیسہ میں بہت کثرت سے پائے جاتے ہیں۔ اس فرقے کا ہندوانہ نام ”ہندو تانترک“ (Tantric) یا ”واما مارگی“ (Wamamargi) یا واما چاری ہے۔ یہ لوگ پانچ اشیا کی عبادت کو اپنے فرقے کی بنیاد قرار دیتے ہیں یعنی شراب، آسانی بجلی، مچھلی، صوفیانہ اشارات اور جنسی عمل۔ اس فرقے میں خصوصاً عورتوں کے جنسی اعضا کی پرستش کو بڑی اہمیت حاصل ہے (اس فرقے کی رسوم اور عقائد کے متعلق دیکھیے آ آ لائیڈن بار دوم بذیل مادہ اباحتیہ = Ibahatiya)۔

یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ بعض علما اباحتیہ اور اباحتیہ میں اکثر خلط مبحث کر دیتے ہیں۔ اباحتیہ کا الزام بعض باطنی اور صوفیانہ فرقوں پر لگایا جاتا ہے، جبکہ اباحتیہ مکمل طور پر ایک ہندوانہ فرقہ ہے جس کا ذکر اسی حیثیت سے مسلم تاریخ کی بعض کتب میں بھی آتا ہے۔

_____ مآخذ: دیکھیے (۱) فیروز نامہ، فتوحات فیروز شاہی، مخطوطہ، موزہ برطانیہ، عدد ۳۰۳۰؛ (۲) سیرت فیروز شاہی، مخطوطہ، بانک پور پبلک لائبریری؛ (۳) H.H Wilson: The Religious Sects of the Hindus، مدراس ۱۹۰۴ء؛ (۴) حوضی والا: Studies in Hindu Muslim History، بمبئی ۱۹۳۴ء؛ (۵) A. Grohmann مقالہ اباحتیہ، در آ آ، لائیڈن، بار دوم، ۳: ۶۶۳۔

(محمود الحسن عارف)

ابراہیم: قرآن کریم کی ایک مکی سورۃ، عدد ترتیب ۱۳ تلاوت ۱۳ اور عدد نزول ۷۳۔ یہ سورۃ موجودہ تلاوت میں سورۃ الرعد کے بعد اور سورۃ الحجر سے قبل اور ترتیب نزول میں سورۃ نوح کے بعد اور سورۃ الانبیاء سے قبل واقع ہے۔ اس میں ۷ رکوع اور ۵۲ آیات ہیں۔

اس کا زمانہ نزول اندازاً وسطی مکی دور ہے، اس وقت اسلام اور کفر کے مابین سرد جنگ (Cold War) عروج پر تھی اور دوسری طرف غریب اور کمزور مسلمانوں کے مصائب و آلام برداشت سے باہر ہو رہے

اور تمام محرمات کی اباحت و جواز کے قائل تھے اور نماز اور فرائض کو ادا نہ کرتے تھے۔ اس فرقے کو ”معریہ“ کہا جاتا ہے (ص ۱۶)۔

تاہم الشہرستانی نے اپنی ان معلومات کے لیے کوئی ذریعہ بیان نہیں کیا، اس لیے یہ بات تحقیق طلب ہے کہ آیا واقعی مسلمانوں میں کوئی ایسا فرقہ گزرا ہے جو اس قسم کے مذموم عقائد کا حامل تھا اور اگر کسی فرقہ نے اس قسم کے مذموم عقائد کا اظہار کیا، تو اس نے اسلام کے ساتھ اپنا رشتہ برقرار کیسے رکھا؟ اس لیے ہمارا خیال یہ ہے کہ اس بارے میں حقیقت سے زیادہ الزام تراشی کا دخل زیادہ ہے اور مختلف فرقوں نے ایک دوسرے پر جو الزامات عائد کیے، انہیں بعد میں مدون کر کے ان کی جانب منسوب کر دیا گیا، حالانکہ اس سے حقیقت ثابت نہیں ہوتی۔ اس لیے اسلام کی تاریخ میں کسی ایسے فرقے یا گروہ کا وجود، جس کی طرف اباحت کی نسبت کی جا سکے، محل نظر ہے۔

اس پس منظر میں انسائیکلو پیڈیا آف اسلام (لائیڈن) کے مقالہ نگار (M.G.S Hodgson) کا نقطہ نظر قطعاً درست نہیں ہے جس میں اس نے مختلف باطنی اور صوفی فرقوں پر شریعت کی مخالفت کا الزام عائد کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مسلمانوں میں ”شریعت کی کھلم کھلا مخالفت“ (Antinomianism) کی تحریک کی بنیادیں بہت قدیم اور گہری ہیں اور یہ کہ ”تصوف“ میں اس کا بنیادی عمل دخل رہا ہے، اس کے برعکس حقیقت یہ ہے کہ اپنی ابتداء میں تصوف اسلام کے زیادہ قریب تھا۔ غیر اسلامی انحرافات بعد میں بتدریج شامل ہوئے لیکن محقق صوفیائے کرام نے ایسے خیالات اور فرقوں کو ہمیشہ رد کیا (رک بہ تصوف)۔

_____ مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں

(محمود الحسن عارف)

⊗ اباحتیہ: ایک ہندو فرقہ، جس کے مخصوص

میں اضافہ کر دیتا ہے اور اگر کوئی اس کی ناشکری کرے گا تو وہ عذاب شدید کا مستحق ہو گا (آیت ۷-۸)۔ اس نے آسمانوں اور زمین کو بغیر کسی سابقہ مثال اور نمونے کے پیدا کیا اور وہ اپنے بندوں پر بے حد مہربان ہے اور ان کا بخشہ دار ہے (آیت ۱۰)۔ پھر جس طرح اس نے پیغمبروں کو منصب رسالت کے لیے منتخب کیا ہے، اسی طرح وہی انبیاء کو مختلف قسم کے معجزات سے بھی ہم کنار کرتا ہے (آیت ۱۱)، وہی ذات اہل ایمان کے بھروسے اور کامل اعتماد کی مستحق ہے (آیت ۱۲)، اسی نے آسمانوں اور زمین کو با مقصد پیدا کیا ہے اور اس کے لیے انہیں دوبارہ عدم کی طرف لوٹانا بھی کچھ مشکل نہیں ہے (آیت ۱۹-۲۱)۔

اللہ تعالیٰ کی توحید کے بیان پر مشتمل کلمہ طیبہ ایک ایسا کلمہ ہے جس کی جڑیں تو زمین کے اندر ہیں اور شاخیں آسمان کی بلندیوں کو چھو رہی ہیں اور وہ ہر سال گویا دو مرتبہ پھل دیتا ہے، جبکہ ”کلمہ کفر“ ایسا خبیث کلمہ ہے جس کی جڑیں زمین کے اوپر ہیں اور جسے کوئی قرار نہیں ہے (آیت ۲۵-۲۶)۔ مطلب یہ ہے کہ توحید ہی اس کائنات کے ”مرکز اصلی“ تک پہنچنے کا واحد ذریعہ ہے۔ اللہ تعالیٰ اہل ایمان کو دنیا میں بھی اسی کلمے کے ذریعہ ثابت قدم رکھتا ہے اور آخرت میں بھی رکھے گا۔ بعض روایات کی رو سے اس سے ”محاسبہ قبر“ کا اثبات ہوتا ہے (دیکھیے نیچے)۔

آسمان اور زمین کی تخلیق اسی کا کارنامہ ہے اور اسی نے آسمان سے باران رحمت کے نزول کا بابرکت سلسلہ جاری کیا ہے جس سے زمین پر طرح طرح کے پھل اور پھول پیدا ہوتے ہیں اور دریاؤں اور نہروں کا سلسلہ جاری و ساری رہتا ہے۔ اس کی لوگوں پر اتنی نعمتیں ہیں کہ اگر وہ گننا چاہیں تو ہر گز گن نہ پائیں گے (آیت ۳۲-۳۳)۔ اس سورۃ کا دوسرا مرکزی موضوع رسالت و نبوت کا اثبات ہے۔ سورہ میں بیان کیا گیا ہے کہ تمام انبیاء عام انسانوں کی طرح ہی کے انسان تھے، البتہ اللہ تعالیٰ نے انہیں منصب رسالت و نبوت کے لیے منتخب فرما لیا تھا،

تھے، اسی لیے اس سورۃ میں کفار کو شدید ترین عذاب اور آخری سزا کی وعید سنائی گئی ہے (البتہ اس کی دو آیات عدد ۲۸ اور ۲۹ مدنی شمار کی گئی ہیں، الا لقان)۔ سورۃ کا نام اس کی آیت ۳۵ سے ماخوذ ہے، ”جہاں حضرت ابراہیمؑ کی دعا کا تذکرہ کیا گیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ (۱۳) ابراہیمؑ: [۳۵]، یعنی اور (یاد کیجئے) جب ابراہیمؑ نے کہا، کہ پروردگار اس شہر کو امن والا بنا دے اور مجھے اور میری اولاد کو بتوں کی پوجا سے بچانا۔

حضرت ابراہیمؑ اپنی ذات میں ایک امت تھے (۱۶) [النحل: ۱۲۰]، وہ دنیا میں حق پرستی، توحید باری تعالیٰ اور غیر اللہ سے نااطہ توڑ کر اللہ سے رشتہ استوار کرنے (صفیت) کے داعی ہی نہیں، بلکہ اس کی عملی مثال بھی تھے اور خود قریش مکہ کو انہی کی ذات سے انتساب اور انہی کے دین پر کاربند ہونے کا دعویٰ تھا، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے ایک پوری سورہ ان کے نام نامی سے موسوم فرمائی، جس میں ان کے مسلک کی تفصیل سے وضاحت کی گئی ہے۔

۲۔ مضامین کے اعتبار سے یہ سورۃ وسطیٰ کی دور کی دوسری سورتوں کے مماثل ہے۔ اس میں تینوں بنیادی مسائل، یعنی توحید باری تعالیٰ، عقیدہ رسالت و نبوت اور اثبات معاد (قیامت) وغیرہ کا مفصل تذکرہ ہوا ہے اور سابق انبیاء کے واقعات و قصص کو بطور ثبوت و شہادت پیش کیا گیا ہے۔

توحید باری تعالیٰ کے ضمن میں بیان کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ غالب اور ستوۂ صفات ہے اور رسولوں اور کتابوں کا بھیجنا اس کی انہی صفات حمیدہ کا نتیجہ ہے (آیت ۱)۔ آسمانوں اور زمین کی ہر ایک شے اسی کے قبضہ قدرت اور اسی کی ملکیت میں ہے (آیت ۲)۔ اس کی ذات انسانوں کی عبادت گزاری اور ان کی طرف سے تعریف و توصیف سے بے نیاز ہے، البتہ اگر کوئی شخص اس کے سامنے اظہار شکر کرتا ہے، تو وہ اس کے لیے اپنی نعمتوں

تاکہ وہ اللہ تعالیٰ کا پیغام اس کے بندوں تک پہنچا سکیں (آیت ۹-۱۰)۔ کوئی نبی یا رسول معجزہ یا نشان دکھانے کی ذاتی طاقت نہیں رکھتا، نشان اور معجزہ دکھانا تو اللہ تعالیٰ کی مرضی پر موقوف ہوتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کے ہاں ہمیشہ سے یہ دستور رہا ہے کہ وہ ہر قوم میں ایسا نبی اور رسول بھیجتا ہے، جو اسی کی زبان میں اس قوم کو فہمائش اور نصیحت کرتا ہے (آیت ۴)۔ تبلیغ و دعوت کے نقطہ نظر سے یہ بہت ہی اہم نکتہ ہے، وجہ یہ ہے کہ نبوت و رسالت کا مقصد اللہ تعالیٰ کے پیغام کی تبلیغ (Communication) ہے اور ایسا اسی وقت ممکن ہے جب وہ پیغمبر اس قوم کی زبان جانتا ہو، اس کے لسانی لہجوں اور اسالیب سے باخبر ہو اور وہ اسی لہجہ، اسی زبان اور اسی اسلوب میں قوم کو مخاطب کر سکے، بصورت دیگر اس کے لیے کماحقہ تبلیغ کرنا ممکن نہ ہو گا۔

سورۃ کی بعض آیات (مثلاً ۱۳، ۱۴ اور ۴۲) سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اس کے زمانہ نزول کے وقت مکہ مکرمہ میں مسلمانوں پر عرصہ حیات تنگ کر دیا گیا تھا اور حالات بہت تیزی سے بگڑتے چلے جا رہے تھے اور وہ وقت جلد آنے والا تھا جب مسلمانوں کے لیے مکہ مکرمہ میں قیام کرنا ممکن نہ رہتا، لہذا اس سلسلے میں مسلمانوں کی ذہن سازی کے لیے یہ آیات نازل ہوئیں، یہاں بتایا گیا کہ جب بھی کسی نبی اور رسول نے کسی قوم کو اللہ کا پیغام پہنچایا، تو انہوں نے رسولوں کو جلا وطن کی کرنے کی دھمکی دی۔ اس سلسلے میں حضرت ابراہیمؑ کا خصوصی تذکرہ کر کے بھی یہ یاد دلایا گیا کہ راہ اسلام میں وطن اور مال و جان کی قربانی دینا تمہارے جد امجد حضرت ابراہیمؑ کی سنت ہے اور اگر کبھی ایسا موقع آیا تو تمہارے لیے ہجرت کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہونی چاہئے اور امت مسلمہ کو حضرت ابراہیمؑ کے سفر ہجرت کی مثال ہمیشہ سامنے رکھنی چاہیے، جنہوں نے محض رضائے الہی کی خاطر اپنا شہر اور وطن چھوڑا اور پھر اپنی اولاد کو اللہ تعالیٰ کی عبادت کی خاطر اس بے آب و گیاہ میدان میں

بسیا، جو مکہ کہلاتا ہے اور ان کے لیے یہ دعا مانگی کہ اللہ تعالیٰ انہیں طرح طرح کے پھل کھانے کے لیے عطا کرے اور انہیں نماز کا پابند بنائے۔ ہو سکتا ہے مسلمانوں کا دار الحجۃ بھی مکہ مکرمہ ہی کی طرح دنیا بھر کے لوگوں کا محبوب اور طرح طرح کی نعمتوں اور آسائشوں کا مرکز بن جائے۔ الغرض حضرت ابراہیمؑ کی یہ دعا اپنے اندر بڑے اسباق رکھتی ہے۔

عقیدۂ معاد (آخرت) کے سلسلے میں بھی اس سورۃ کے مضامین بڑے واضح ہیں، چنانچہ اس میں جنت و دوزخ کے تذکرہ کے علاوہ قیامت کے دن مجرموں سے شیطان کے خطاب کا بھی ذکر آیا ہے، جس میں بطور خاص یہ بتلایا گیا ہے کہ شیطان اپنے متبعین سے یہ کہے گا کہ تم نے اپنی مرضی اور اپنی خوشی سے میری پیروی کی تھی، میں نے تو تم پر کوئی زبردستی نہ کی تھی، اس طرح سورۃ میں تخصیص اہل النار (۳۸ ص) کی تفصیل بیان کی گئی ہے۔

”محاسبہ قبر“ کے سلسلے میں مفسرین نے قرآن کریم کی جن آیات مبارکہ سے استدلال کیا ہے، ان میں سے ایک آیت اس سورۃ میں ہے (آیت ۲۷)، چنانچہ امام البخاریؒ نے حضرت البراء بن عازب سے یہ حدیث روایت کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب کسی مسلمان سے قبر میں سوال ہوگا، تو وہ اس بات کی شہادت دے گا کہ اللہ تعالیٰ ایک ہے اور یہ کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس کے رسول ہیں اور فرمایا کہ یہی ارشاد باری تعالیٰ: يُنَبِّئُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ کا مفہوم ہے (البخاری، ۴۷۸:۸، کتاب التفسیر، سورۃ ابراہیم، باب ۲، حدیث ۴۶۹۹، نیز دیکھیے کتاب الجنائز)، یعنی اللہ تعالیٰ ایمان والوں (کے دلوں) کو صحیح اور سچی بات سے دنیوی زندگی اور آخرت دونوں میں مضبوط رکھے گا۔ اس سلسلے میں ایک اور اہم آیت یہ بھی ہے کہ فرمایا: سَرَّاءُ يَلَهُمْ مِنْ قُطْرَانٍ وَتَغْشَىٰ وَجُوهَهُمُ النَّارُ (۱۳ ابراہیم) [۵۰]، یعنی ان کے کرتے ”قطران“

درویش پاشا پہلے فوج میں ایک رضا کار کے طور پر بھرتی ہوا، لیکن جلد ہی اسے کمیشن مل گیا۔ ۱۲۵۲ھ / ۱۸۳۶ء۔ ۱۸۳۷ء میں بن ہاشمی اور ۲۸ اپریل ۱۸۶۲ء میں مشیر (جرنیل) بن گیا۔ مانٹی نیگرو (دیکھیے قرہ داخ) میں وہ فوجوں کا کماندار رہا۔ ۱۸۶۵ء میں وہ احمد جودت پاشا [رک باں] کی ہمراہی میں چوتھی فوج کا کماندار رہا اور وہ طارس کے علاقہ قوزن میں بحالی امن کی کوشش کرتا رہا۔

۱۸۷۵ء میں ابراہیم درویش پاشا ہرزگوینا میں بغاوت فرو نہ کر سکا تو اسے ملازمت سے فارغ کر دیا گیا۔ ۱۸۷۷ء-۱۸۷۸ء کی روس ترکی جنگ میں اس نے کارہائے نمایاں انجام دیئے اور لازستان کا دفاع کرتے ہوئے روسی فوج کے لگاتار حملوں کو پسپا کیا اور صلح تک باطوم پر قبضہ برقرار رکھا۔ وہ واحد عثمانی جرنیل ہے جو روسی فوج کے مقابلے میں کامیاب رہا۔ اس کے بعد ابراہیم درویش پاشا نے کئی اعلیٰ مناصب پر کام کیا، وہ دیار بکر اور سلاویک کا گورنر اور بحریہ کا وزیر رہا، نیز چیف آف جرنل شاف اور مصر میں ناظر خصوصی (سپیشل کمشنر) کے عہدوں پر فائز رہا۔ اس کا انتقال ۲۲ جون ۱۸۹۶ء کو ہوا اور سلطان محمود کی تربت کے ساتھ دفن ہوا۔

مآخذ: (۱) جودت پاشا: معروضات، در T.T.Em

زیر سال ۱۵ عدد ۸۷/۱۰ اور زیر سال ۱۶، عدد ۹۳/۱۴؛ (۲) وہی مصنف: تذکیر، ۳- مرتبہ سی بیسون، انقرہ، ۱۹۶۰ء، ۶۷ (بدد اشاریہ)؛ (۳) محمود جلال الدین پاشا: مرآة الحقیقت، استانبول، ۱۳۲۶ھ، ۴۶: ۴۸، اور ۲: ۱۸ (۴) محمد عارف: ہاشمی میزا، جلیسٹر، استانبول ۱۳۲۸ھ، ص ۲۰۵؛ (۵)

، Caucasian Battlefields: Allen, P. Muratoff W.E.D

لنڈن ۱۹۶۳ء، ۲۱۵: ۱۱۱ و ۳، ۵۵۲۔

(ایم۔ سی شہاب دیں تنگدگ [ت: شیخ نذیر حسین])

.....

ابراہیم شاہ شرقی: جو پور کے مشرقی سلاطین ⓧ کے سلسلے کا تیسرا فرمانروا (۸۰۴-۸۴۲ھ / ۱۴۰۲-۱۴۴۰ء)۔

(گندھگ) کے ہوں گے اور ان کے چہروں کو آگ لپٹ رہی ہو گی۔ قطران کے معنی تارکول کے ہیں، یہ ایک ایسا سیال، بدبو دار اور سیاہ رنگت والا مادہ ہے جو جسم سے لپٹ جاتا ہے اور اس سے انسانوں کو بہت زیادہ اذیت اور تکلیف محسوس ہو گی۔ اسی طرح آیت ۴۸ میں ارشاد ہے: یَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ، یعنی جس دن یہ زمین دوسری زمین سے بدل دی جائے گی اور آسمان کو دوسرے آسمانوں سے بدل دیا جائے گا اور سب اللہ کے سامنے جو یکتا اور غالب ہے عیاں ہو جائیں گے۔ اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ قیامت کے دن کائنات میں بہت وسیع تغیر و تبدل ہو گا اور موجودہ ارض و سما کا پورا نظام لپیٹ دیا جائے گا اور اس کی جگہ ایک نئی زمین اور نئی کائنات تخلیق ہو گی، مگر کیسے؟ یہ اللہ تعالیٰ ہی کے علم میں ہے۔

الغرض یہ سورۃ قرآن حکیم کی ان چند سورتوں میں سے ایک ہے جو بالخصوص اسلام کے بنیادی عقائد کے متعلق بہت ہی اہم معلومات کی حامل ہیں۔

مآخذ: مزید معلومات اور سورۃ کے مضامین پر تبصرہ کے لیے دیکھیے متداول اور اہم تفسیروں میں، سورۃ ابراہیم کی تفسیر۔

(محمود الحسن عارف)

.....

ⓧ ابراہیم الحامدی (م ۱۱۶۴ھ / ۱۷۵۷ء): ایک اسماعیلی عالم، صاحب کتاب طیبی، [رک بہ الحامدی، ابراہیم در آآ]۔

.....

ⓧ ابراہیم الحکمی صاحب ملتقى الابحر (م ۹۵۶ھ / ۱۵۴۹ء) رک بہ الحکمی، ابراہیم در آآ، بذیل مادہ۔

.....

ⓧ ابراہیم درویش پاشا (۱۸۱۲ء تا ۱۸۹۶ء): ایک عثمانی جرنیل، جو ابراہیم آغا کا بیٹا تھا۔ ابراہیم آغا لوفچا (Lovets، بلغاریہ) کے اعیان [رک باں] میں سے تھا۔

طرح قطب عالم کی رضا مندی سے بنگال پر حملے کی نوبت نہ آئی (Cambridge History of India ، ۵۵۲:۳)۔ ابراہیم شاہ نے ۸۳۳ھ/۱۴۳۱ء میں آگرہ کے جنوب مغرب میں بیانہ اور مالپہ [رک باں] پر بھی قبضے کی کوشش کی لیکن اسے کامیابی نہ ہوئی۔ اس طرح اگرچہ سلطان ابراہیم جوپور کی مملکت میں مزید علاقے فتح کر کے شامل نہ کر سکا، لیکن کول (موجودہ علی گڑھ) اور اٹاوہ [رک باں] سے لے کر تربت اور بہار تک پھیلی ہوئی سلطنت میں اس نے امن و امان قائم رکھا اور شمالی ہند میں بطور ایک طاقت ور حکمران اس کا احترام اور رعب چھایا رہا۔

ابراہیم کا عہد حکومت علم و ادب کی سرپرستی کے لئے ممتاز تھا، یہاں تک کہ جوپور کو ”شیراز ہند“ کہا جانے لگا۔ اس کی حکومت کی علمی آزادی و سرپرستی کی کشش سے ساری اسلامی دنیا کے علما اور ادبا جوپور میں جمع ہو گئے تھے جنہوں نے دیگر علوم کے علاوہ علم کلام اور فقہ میں بیش قیمت کتابیں لکھیں۔ ابراہیم شاہ نے جوپور میں بہت سی خوبصورت عمارتیں بنوائیں جن میں سے اٹالہ مسجد آج بھی اس کی یاد تازہ رکھے ہوئے ہے (دیکھیے آآ، بذیل مادہ)۔

سلطان ابراہیم بڑی خوبیوں کا مالک تھا، وہ عادل ، فہیم، خلیق اور متدین تھا۔ اس کی خوبیوں کی وجہ سے جو اہل علم اس کے پاس جمع ہو گئے تھے ان میں قاضی شہاب الدین دولت آبادی ، قاضی نظام الدین کیلانی اور شیخ ابو الفتح بن عبدالحی بن عبدالمقتدی السرجی الکندی زیادہ معروف ہیں۔ علما کی قدر دانی اور اس کی کریم النفسی کے حوالے سے اس کے بارے میں یہ حکایت بھی بیان کی جاتی ہے ، کہ ایک دفعہ قاضی شہاب الدین بیمار پڑ گئے اور جب ان کی بیماری نے طول کھینچا تو سلطان ابراہیم ان کی عیادت کے لیے گیا۔ ان کے سرہانے سات چکر لگائے اور دعا کی کہ ”اے اللہ تعالیٰ اگر تو نے قاضی صاحب کی موت کا فیصلہ کر ہی لیا ہے تو ان کی جگہ مجھے

سلطنت شرقی کی بنیاد خواجہ سرا ملک سرور نے رکھی ، جو سلطان دہلی کا وزیر اور بلاد شرقیہ پر مامور تھا۔ سلطنت دہلی کی کمزوری اور تیموری حملے کے خلفشار سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس نے اپنی خود مختار مملکت قائم کر لی اور جوپور کو دارالحکومت قرار دیا۔ اپنے سکے جاری کئے اور اپنے نام کا خطبہ پڑھنے کا حکم دیا۔ ۸۰۲ھ میں اس کی اچانک وفات پر اس کی وصیت کے مطابق اس کا لے پالک بیٹا مبارک شاہ قرنفل تحت نشین ہوا۔ سلطان دہلی نے والی گجرات کی مدد سے ریاست جوپور پر چڑھائی کر دی تاکہ یہ علاقہ دوبارہ اس کے کنٹرول میں آ سکے۔ مبارک شاہ مقابلے پر نکلنا، لیکن اچانک فوت ہو گیا۔ امرائے سلطنت نے باتفاق مبارک شاہ کے بھائی ابراہیم کو نیا سلطان منتخب کر لیا، جس نے حملہ آور فوج کا جم کر مقابلہ کیا۔ ایک ماہ کی لڑائی کے بعد مخالف فوج میں پھوٹ پڑ گئی، اس کے بعض سردار سلطان ابراہیم سے آ ملے اور اس طرح سلطان دہلی کی فوج کو شکست فاش ہوئی۔ سلطان ابراہیم نے آگے بڑھ کر سنبھل پر قبضہ کر لیا اور وہاں تاتار خان کو قلعہ دار مقرر کیا۔ اب اس نے دہلی فتح کرنے کا ارادہ کیا اور ۸۰۹ھ/۱۴۰۷ء میں دہلی کی طرف کوچ کیا، لیکن سلطان دہلی کی مدد کے لیے مظفر شاہ اول والئی گجرات کی آمد نے اسے دہلی پر آخری حملے سے باز رکھا (جوپور نامہ ، ص ۱۰ بعد)۔

بنگال کے حکمران اگرچہ سلطنت شرقی کے باجگزار تھے لیکن وہاں ہندو راجہ گنیش نے طاقت پکڑ لی اور مسلمانوں پر ظلم و ستم کا بازار گرم کر دیا۔ اس پر مشہور صوفی بزرگ قطب العالم شیخ نور نے سلطان ابراہیم کو مشورہ دیا کہ ہندو راجہ کو سزا دینے کے لیے بنگال پر حملہ کرے۔ راجہ نے سلطان کے عزائم بھانپ کر اندازہ کر لیا کہ اسلام دشمنی اسے مہنگی پڑے گی، چنانچہ اس نے وعدہ کیا کہ وہ آئندہ مسلم دشمن اقدامات سے باز رہے گا اور اظہار حسن نیت کے لیے اپنے بیٹے جے مل کو قطب العالم کے حوالے کیا کہ وہ اسے مسلمان کر لیں۔ اس

وہ بڑے زاہد اور متقی شخص تھے۔ ان کے معاصر انکے زہد کی تعریف میں رطب اللسان ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے صبر اور رضا بالقضا کو جو انمردی کا درجہ دے دیا تھا۔

متاخرین نے ان کے بارے میں کئی حکایات بیان کی ہیں اور وہ ان سے بہت سی کتابیں منسوب کرتے ہیں، جن میں کتاب مناسک الحج، کتاب الحدایہ اور کتاب الحمام اور حدیث کے چوبیس مجموعے شامل ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے عشرہ مبشرہ کے علاوہ صحابہ کرامؓ، خلافت بنو امیہ اور خلافت بنو عباس کے مشاہیر کی احادیث بھی جمع کی تھیں۔ ان کی دو کتابیں غریب الحدیث اور کتاب اکرام الضیف اب تک محفوظ چلی آرہی ہیں، لیکن (ابھی تک) طباعت سے محروم ہیں۔ ابراہیم الحربی کا نام ابن ابی شیبہ، ابن المناوی، ابن سعید اور ابن معین کے ساتھ لیا جاتا ہے۔ وہ ان اکابر علما میں سے ہیں، جنہوں نے اعتزال کے مقابلے میں اہل السنۃ کی حمایت کا جھنڈا بلند رکھا۔

مآخذ: (۱) براکلمان: تکرملہ، ۱۸۸:۱ جس کا بڑا مآخذ یاقوت کی معجم الادباء (۱۱۲:۱) ہے۔ السبکی نے انہیں طبقات (۳۶:۱) میں شافعی لکھا ہے۔ اس کے برعکس ابن کثیر اور یافعی نے انہیں حنبلی بتلایا ہے (مرآۃ الجنان، ۲۱۰:۲ اور البدایہ والنہایہ، ۴۷۹:۹ خطیب بغدادی کی تاریخ بغداد ان کے بارے میں خاموش ہے (تذکرہ) ۱۲۲:۲۔

(I.C. Vadet) ات: شیخ نذیر حسین ا

.....

ابراہیم بن الاشر بن مالک بن الحارث التمیمی ✽ الاشر: [حضرت علیؓ کا پر جوش حامی اور جنگ صفین کا معروف کماندار]۔ ابراہیم الاشر نے حضرت علیؓ کے ہمراہ جنگ صفین [رکت باں] میں حصہ لیا تھا، لیکن اس کی تاریخی اہمیت کی وجہ یہ ہے کہ اس نے مختار بن ابی عبید [رکت باں] کی حمایت کی تھی۔ دراصل وہ پہلے مختار کی طرف داری کرنے میں کچھ متذبذب سا تھا۔

موت دے دے۔“ الغرض وہ بڑی خوبیوں کا مالک حکمران تھا، اس لیے سلطان کی وفات اہالیان جوینور کے لئے سخت صدمہ اور غم و اندوہ کا باعث بنی (نزہۃ الخواطر ۲:۱۳)۔

مآخذ: (۱) محمد قاسم فرشتہ: گلشن ابراہیمی، چاپ سنگی، بمبئی ۱۸۳۲ء؛ (۲) خواجہ نظام الدین احمد: طبقات اکبری، Bibliotheca Indica، سلسلہ ہائے ایشیائک سوسائٹی، بنگال؛ (۳) Cambridge History of India، ج ۳، باب ۱۰؛ (۴) خیر الدین محمد الہ آبادی: جوینور نامہ، (مطبوعہ جوینور)، بدون تاریخ، (یہ اٹھارھویں صدی کے اواخر کی تالیف ہے، جس میں تاریخ فرشتہ اور برنی کی تاریخ فیروز شاہی سے بہت استفادہ کیا گیا ہے، لیکن کلیۃً اخذ نہیں کی گئی)؛ انگریزی ترجمہ R.W.Pogson، کلکتہ ۱۸۱۳ء؛ (۵) عبدالحی الحسنی: نزہۃ الخواطر و بیچہ المسامع والخواطر، ۲:۱۳، مطبوعہ مجلس انزہ معارف عثمانیہ، حیدر آباد دکن ۱۹۵۱ء۔

(محمد امین)

.....

✽ ابراہیم بن اسحاق بن ابراہیم بن بشر الحربی: (۱۹۸-۲۹۵ھ/۸۱۱-۸۹۸ء) محدث، فقیہ اور ادیب۔ وہ حدیث میں امام احمد بن حنبلؓ کے شاگرد تھے، لیکن پھر بھی السبکی نے انہیں شوافع میں شمار کیا ہے۔ الحربی کے اساتذہ میں حسن بصریؒ، بن مرہد، جو کہ یکے حنبلی تھے (براکلمان، تکرملہ، ۳۱۰:۱)، محدث عفان بن مسلم، ادیب اور مفسر قاسم بن سلام شامل تھے۔ الحربی عالم لغت بھی تھے۔ اس وجہ سے ان کے مراسم نامور نحوی ثعلب اور اس کے شاگرد محمد بن عبدالواحد سے بھی تھے (براکلمان: تکرملہ، ۲۸۳:۱)۔ اخبار میں استاد موسیٰ بن ہارون تھا جو الطبری کا راوی تھا۔ الحربی اعتزال بالخصوص عقیدہ خلق قرآن کے سخت مخالف تھے۔ وہ سنت کے حامی و ناصر، عقیدہ قضاء و قدر کے محافظ اور مشہور وزیر ابن ابی داؤد کے سخت مخالف تھے۔

مآخذ: (۱) الطبری ، اشاریہ ؛ (۲) ابن الاثیر ،
بذیل سال ۴۶۷ھ ؛ (۳) البلاذری ، انساب بحد
اشاریہ ؛ (۴) المسعودی : مروج الذهب ۵: ۲۲۲ ،
۲۲۳ ، ۲۲۴ ، ۲۲۵ ؛ ۶ : ۲۳۲ ؛ (۶) ابن الککبی ، طبع
Caskel ؛ (۷) جہمۃ جدول ، ۲۶۳ ، بذیل مادہ ؛ (۸)
الاعانی ، طبع بیروت ، ۱۷: ۲۵۲ ؛ (۹) البہانی دائرة
المعارف ۲: ۱۲۲ ، ۱۲۳ .

(ادارہ آآ ، لائڈن ، بار دوم [ت: شیخ نذیر حسین])

.....

ابراہیم بن ذکوان الحرانی: عباسی خلیفہ
[رک-بآں] ”الہادی“ کا ایک وزیر ، خلیفہ نے تخت
نشینی پر معروف شخص ربيع کو اپنا وزیر اور حاجب مقرر
کر لیا تھا ، لیکن اس نے جلد ہی الربیع کی جگہ ”ابراہیم
الحرانی“ [رک-بآں] کو اپنا وزیر بنا لیا ، جو ابراہیم کی
جر جان پر گورنری کے زمانے میں اس کا مشیر رہ چکا تھا۔
بعض مؤرخین ابراہیم کو وزیر نہیں سمجھتے ، بلکہ اسے
محض ”منصرم مالیات“ کے عہدے کے حوالے سے یاد
کرتے ہیں ۔

مآخذ: D. Sourdel : وزارة ، بحد اشاریہ۔

(D. Sourdel [ت: شیخ نذیر حسین])

.....

(حضرت) ابراہیم: بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
الہاشمی القرشی ۔

[آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کو اللہ تعالیٰ
نے چونکہ دنیا کے تمام لوگوں کے لیے کامل ترین
نمونہ (اسوۂ حسنہ) بنانا تھا ، اسی لیے اپنی حکمت و مشیت
کے تحت آپ کو مختلف قسم کے حالات میں مبتلا کیا ۔
آپ نے ان حالات سے عمدہ طریقے پر عہدہ برآ ہو کر
دنیا کے لیے ایک مثال قائم فرمائی: اللہ تعالیٰ نے آپ کو
ابتدائی عمر میں اولاد دی ، مگر اپنی حکمت کے تحت آپ
کی بیٹیوں کو زندہ رکھا اور آپ کے تمام صاحبزادے
چھوٹی عمر میں انتقال کر گئے ، پھر ایک وقت آیا کہ آپ

مؤرخین کا بیان ہے کہ اس نے ایک جعلی خط محمد بن
الحنفیہ کی جانب سے ابراہیم کو لکھا تھا جس میں انہوں نے
مختار کو ”کار مختار“ مان لیا تھا اس سازش کی بنا پر وہ
ان کا حامی بن گیا ۔

ابن الاشر کا نام حسینی جماعت کے بجائے حسنی گروہ
کے ساتھ لیا جاتا ہے ، جبکہ حسینی جماعت امام حسین کے
قتل کا بدلہ لینے کی دعویٰ دار تھی ۔ ابن الاشر کا نام تاریخ
میں اس وجہ سے زندہ ہے کہ اس نے اموی افواج کو
شکست دی تھی اور مدائن کے قریب الجادر کے مقام پر
۱۰ محرم ۶۷ھ / ۶ اگست ۶۸۶ھ کو [واقعة کربلا کے اہم
ترین کردار] عبید اللہ بن زیاد کو ، اس کے سرکردہ
حامیوں سمیت ، اپنے ہاتھ سے قتل کیا تھا ۔ مقتولوں
کے سر المختار کے پاس بھیج دیئے گئے جس نے ان کو عبد
اللہ بن الزبیر کی خدمت میں بھیج دیا ۔

جب مصعب بن الزبیر کے فوجیوں نے کوفہ کا
محاصرہ کر رکھا تھا تو المختار نے ایک فوجی حملے کے نتیجہ
میں وفات پائی (۱۳ رمضان ۶۷ھ / ۳ اپریل ۶۸۷ھ)۔
اس وقت ابن الاشر اپنے قائد کے حکم سے موصل میں
مقیم تھا ۔ اس کے بعد زبیری جماعت نے اس بہادر
جرنیل کی حمایت حاصل کر لی ۔ عبد الملک بن مروان
نے اس کو اپنے دشمنوں سے چھیننے کی بہت کوشش کی ،
لیکن وہ اپنے قائدین کا وفادار رہا ، اور یکم جمادی الاولیٰ
۶۷ھ / اکتوبر ۶۹۱ھ کو دیر جاٹلیق [رک-بآں] کی جنگ
میں مارا گیا ۔

مؤرخ مسعودی نے ابن الاشر کی زندگی کی آخری
گھڑیوں کی دل گداز تصویر کھینچی ہے ۔ اس کے بقول اس
کی میت اس کے دشمن کو دیدی گئی ، جس نے اس کو جلا
دیا ۔

ابن الاشر کو کبھی کبھی کوفہ کے فقیہ اور محدث ابو
عمران ابراہیم بن یزید بن قیس الحنفی (۵۰-۹۶ھ /
۶۷-۱۱۵ھ) سے خلط ملط کر دیا جاتا ہے (دیکھیے ابن
حجر: تہذیب ، بذیل مادہ) ۔

سلیٰ مولاۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھیں ، جو حضرت ابو رافعؓ کی بیوی تھیں ، لیکن ان کو دودھ پلانے کا شرف کس کو حاصل ہوا ؟ یہ امر مختلف فیہ ہے۔ ابن سعد نے تصریح کی ہے کہ انصارؓ نے اس معاملہ میں رشک و منافست کا مظاہرہ کیا تھا ۔

صحیح بخاری (کتاب الجنائز ، ب ۴۴) میں حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ابو سیف لوہار کے گھر گئے۔ وہ ابراہیمؓ کے رضاعی باپ تھے ، آپ نے ابراہیمؓ کو لیا اور پیار کیا اور سونگھا ۔ صحیح مسلم میں انہی حضرت انسؓ کی روایت میں کہا گیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا ” رات میرے ہاں لڑکا پیدا ہوا ہے ، میں نے اس کا نام اپنے باپ ابراہیمؓ کے نام پر رکھا ہے اور اسکو ام سیفؓ کے حوالہ کیا ہے ، جو مدینہ کے ایک لوہار ابو سیفؓ کی بیوی ہیں ، حضرت ابو سیفؓ کے متعلق الاصابہ میں ہے کہ وہ انصارؓ میں سے تھے ۔

ابن شایبہؒ نے بتایا ہے کہ براءؓ بن اوس بن خالد انصاری جو بنو مذہول (بنو مازن بن نجار) سے تھے ، ابراہیمؓ بن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مرضعہ کے شوہر تھے اور انکی مرضعہ کا نام خولہؓ بنت منذر بن زید تھا (الاصابہ ، تذکرہ براءؓ)۔ ابن اثیرؒ نے لکھا ہے کہ خولہؓ کی کنیت ام بردہؓ تھی اور وہ بنو عدی بن نجار سے تھیں۔ اس لحاظ سے وہ حضرت انسؓ کی رشتہ کی دادی تھیں۔ ابن سعد نے طبقات میں یہ روایت الواقدی سے نقل کی ہے (فتح الباری ۳: ۱۲۲)۔ ابن الاثیرؒ کے مطابق ام بردہؓ نے دودھ پلانے کی خود درخواست کی تھی۔ وہ بنو مازن بن نجار میں اپنے بچے کے ساتھ حضرت ابراہیمؓ کو دودھ پلاتی تھیں اور پھر ماں کے پاس پہنچا دیتی تھیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس خدمت کے عوض ان کو کھجور کے چند درخت عطا فرمائے تھے (اسد الغابہ)۔

چونکہ ام سیفؓ اور ام بردہؓ دو مختلف نام ہیں ،

کے گھر میں نو ازواج مطہرات جمع تھیں ، لیکن ان میں سے کسی سے اولاد نہیں ہوئی ، اللہ تعالیٰ نے اولاد دی ، تو ایک حرم کے ذریعہ اور پھر اس زینہ اولاد کو جلد ہی واپس بلا لیا ۔ اس موقع پر آپؐ نے جس کمال درجے سے صبر اور عزیمت کا مظاہرہ فرمایا ، وہ امت کے لیے بہت بڑی مثال ہے]۔

ولادت : حضرت ابراہیمؓ کی والدہ ماجدہ حضرت ماریہ قبطیہؓ [رک ہاں] ، مقوقس والئی مصر کی بھیجی ہوئی ۷ ہجری میں آئی تھیں۔ آپؐ نے ان کو ” عالیہ “ (قبا) میں اس حصے میں اتارا جس کا نام ” قف “ تھا ۔ یہاں ایک باغ تھا جو اب ” مشربہ ام ابراہیمؓ “ کہلاتا ہے ۔ مشربہ بالا خانے کو کہتے ہیں ، اس لیے قیاس یہی ہے کہ اس پر فضا جگہ میں ایک دو منزلہ مکان بنا ہوا تھا ، حضرت ماریہؓ اسی میں رہتی تھیں اور حضرت ابراہیمؓ وہیں پیدا ہوئے ۔

جیسا کہ الطبری (۱: ۱۲۸۵) میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ حنین کے بعد مہرانہ میں مال غنیمت تقسیم کر کے ، عمرہ کرتے ہوئے مدینہ کی طرف واپس ہوئے اور الواقدی کے قول کے مطابق آپؐ ذوالحجہ ۸ ھ کی آخری تاریخوں میں مدینہ منورہ پہنچے۔ آپؐ کے مدینہ پہنچنے کے بعد انہیں تاریخوں میں حضرت ابراہیمؓ کی ولادت ہوئی ۔ یہ رات کا وقت تھا (الاستیعاب)۔

ابوبکر بن ابی شیبہؒ نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : ” رات میرے ہاں ایک بچہ پیدا ہوا ہے ۔ میں نے اس کا نام اپنے جد امجد ابراہیمؓ کے نام پر ابراہیمؓ رکھا ہے ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس صاحبزادے کی ولادت سے بڑی مسرت ہوئی (اسد الغابہ) ، کیوں کہ آپؐ زینہ اولاد زندہ نہیں رہتی تھی۔ جس وقت حضرت ابو رافعؓ نے آکر یہ بشارت سنائی ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ایک غلام عطا فرمایا (ابن سعد)۔

رضاعت : حضرت ابراہیمؓ کی دایہ تو حضرت

اور دونوں کے خاندان بھی مختلف ہیں ، اس لیے شارحین حدیث نے اس تعارض کو رفع کرنے کی کوشش کی ہے ، قاضی عیاضؒ نے لکھا ہے کہ ابو سیف ہی کا نام براءؒ بن اوس تھا اور ام سیف جو ان کی بیوی تھیں وہی ام بردہ تھیں اور انکا نام خولہ بنت منذر تھا ۔ حافظ ابن حجرؒ نے یہ قول نقل کر کے یہ عبارت لکھی ہے ۔ انہوں نے اس تاویل سے تطبیق کی ایک صورت پیدا کی ہے جو اس حدیث صحیح اور الواقدی کے اس قول کے تعارض کی بدولت پیدا ہو گئی ہے جس کو ابن سعد نے طبقات میں نقل کیا ہے۔ انہوں نے جس طرح دونوں روایتوں کو جمع کیا ہے وہ خلاف عقل نہیں ، لیکن اس کو کیا کیا جائے کہ کسی امام سے اس قسم کی تصریح موجود نہیں ہے کہ براءؒ بن اوس کی رکنیت ابو سیف تھی یا یہ کہ ابو سیف کا نام براءؒ بن اوس تھا (فتح الباری ، حوالہ سابق)۔ بنابرین حافظ ابن حجرؒ نے الاصابہ میں تطبیق کی ایک صاف صورت نکالی ہے۔ وہ ابو سیفؒ کے حال میں الواقدی کی روایت درج کر کے لکھتے ہیں ” اگر یہ ثابت ہو تو یہ احتمال پیدا ہو سکتا ہے کہ ابراہیمؒ کو پہلے ام بردہؒ نے دودھ پلایا ہو، پھر وہ ام سیفؒ کے گھر بھیج دیئے گئے ہوں ، ورنہ صحیح میں جو روایت موجود ہے وہی قابل اعتماد ہے۔“

ہمارا خیال بھی یہی ہے کہ حضرت ابراہیمؒ نے ماں کا دودھ پیا ، اگرچہ قاضی عبدالبرؒ نے لکھا ہے کہ جس وقت حضرت ابراہیمؒ پیدا ہوئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ام بردہؒ کے حوالہ کر دیا (الاستیعاب) ، لیکن یہ اسی وقت ثابت ہو سکتا ہے جب بنو مازن بن نجار کی آبادی ، عالیہ یعنی قبا میں ہو اور ام بردہؒ کا گھر حضرت ماریہؒ کے دولت خانہ سے زیادہ فاصلے پر نہ ہو ۔ اگر ایسا نہ تھا، تو یہی روایت اور اسد الغابہ کی روایت الواقدی کی تردید کے لیے کافی ہے ۔ اگر ام بردہؒ نے دودھ نہیں پلایا تو ماں کے علاوہ ، ممکن ہے کہ حضرت ابراہیمؒ نے اپنی دایہ یعنی حضرت سلمیٰؒ کا دودھ

بھی پیا ہو اور پھر ام سیف کے گھر بھیجے گئے ہوں ۔ الاصابہ میں حضرت ابو سیفؒ کے قبیلے کی تصریح نہیں ہے ۔ صرف اتنا ہے کہ انصاری تھے ، اس لیے ہو سکتا ہے کہ ان کا مکان عالیہ میں ہو ، وہاں انصار کی بہت سی شاخیں آباد تھیں ۔

عقیقہ : جب حضرت ابراہیمؒ ، سات روز کے ہوئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا عقیقہ کیا ، جس میں ایک مینڈھا ذبح ہوا ، ابو ہندؒ نے بال اتارے ، ان بالوں کو وزن کر کے چاندی مساکین پر صدقہ کی گئی اور بال زمین میں دفن کر دیئے گئے اور اس دن نام بھی رکھا گیا ۔ یہ زبیر کا بیان ہے (الاستیعاب)۔ شاید محرم ۹ ہجری کا پہلا ہفتہ ہو گا۔ جب یہ تقریب انجام پذیر ہوئی۔ بال اتارنے والے بزرگ حضرت ابو ہندؒ حجام تھے۔ یہ بنو بیاضہ (انصار) میں حضرت فروہؒ بن عمرو انصاری بیاضی کے آزاد کردہ غلام تھے ۔ حضرت فروہؒ اصحاب عقبہ میں سے تھے اور بدر میں بھی شریک ہوئے تھے۔ حضرت ابو ہندؒ گو قدیم الاسلام بزرگ تھے ، لیکن بدر میں شریک نہ ہو سکے ، بعد کے تمام مشاہد میں شریک رہے ۔ حاکم نے الاکلیل میں لکھا ہے کہ عمرہ جعرانہ میں انہی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سر کے بال مونڈے تھے ۔ بکری کے گوشت میں جو زہر آپ کو دیا گیا تھا ، اس کے لیے پچھنے بھی حضرت ابو ہندؒ نے لگائے تھے ۔ جس کا ذکر ابن وہب کی موطا ، ابن مندہ ، ابو نعیم ، دروردی ، ابن جریج ، حاکم ، ابن السکن اور الطبرانی کی کتابوں میں آیا ہے ۔ حضرت ابو ہندؒ عہد صدیقیؒ میں زندہ تھے ۔ ان سے حضرت ابن عباسؒ ، جابرؒ، ابو ہریرہؒ نے روایات کی ہیں ۔

ساتویں دن نام رکھنے کے متعلق زبیرؒ کے خیال کی الاستیعاب میں تردید کی گئی ہے کہ حدیث مرفوعہ زبیرؒ کے قول سے زیادہ صحیح اور بہتر ہے۔ وہ حدیث صحیح مسلم کے حوالہ سے ہم اوپر لکھ آئے ہیں ۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

نے شاید رات ہی کو پیدائش کے بعد نام تجویز فرما دیا تھا اور صبح کو اس کا اظہار حضرت انسؓ کے سامنے فرما دیا۔
ترتیب : سترہ ، اٹھارہ ماہ وہ حضرت ام سیفؓ اور ابو سیفؓ کی پرورش و پرداخت میں رہے ، رضاعی ماں اور باپ نے اپنی خدمت میں کمی نہیں کی ۔ الاستیعاب کی ایک روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے چند روز بھیڑ اور اونٹنی کا دودھ بھی پیا تھا ۔ وہ روایت یہی ہے ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس چند بھیڑیں تھیں ۔ یہ گلہ قف میں چرتا تھا اور چند اونٹیاں تھیں جو ذوالحدید میں چرتی تھیں ۔ یہ شام کو حضرت ماریہؓ کے مکان پر لائی جاتی تھیں وہاں ان کا دودھ دوبا جاتا تھا ، جس کو حضرت ماریہؓ خود پیتی تھیں اور اپنے بچے کو پلاتی تھیں ۔

حضرت ام سیفؓ کا دودھ اچھا تھا ، حضرت ابراہیمؓ ایسے تندرست تھے کہ بقول حضرت انسؓ : ” ان سے ہنڈ ولا بھر جاتا تھا “ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان کو دیکھنے کے لیے عوالی تشریف لے جاتے تھے اور جیسا کہ حضرت انسؓ نے بتایا ہے ، صحابہؓ بھی ساتھ ہوتے تھے ۔ حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صاحبزادے کو طلب فرماتے ، گود میں لٹا لیتے اور پیار کرتے تھے ۔ یہ اس کا اثر تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بچوں پر بہت مہربان تھے (مسلم)۔

وفات : لیکن اللہ تعالیٰ کے ہاں اس لاڈلیار کا زمانہ محدود تھا ، حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی قسمت میں لکھا تھا کہ چبیتے ، ناز کے پالے ہوئے فرزند کے فراق کا داغ اٹھائیں ، چنانچہ ربیع الاول کی دس تاریخ کو منگل کے دن تقریباً ۸ بجے صبح وفات کا حادثہ پیش آگیا ۔ یہ ۱۰ ہجری تھا ۔

حضرت عائشہؓ نے کسوف کی نماز کے ضمن میں جو ابتدائی جملے فرمائے ہیں اور جو صحیح بخاری میں درج ہیں ، ان کو اور روایات سے ملا کہ ہم حضرت نبیؐ کی وفات کا حال لکھتے ہیں :

۱۰۔ ربیع الاول کو سہ شنبہ تھا ، صبح کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سواری پر سوار ہو کر مکان سے تشریف لے گئے ، غالباً عوالی سے کوئی اطلاع آئی تھی ۔ مسند ابو یعلیٰ میں شبیان سے نقل کیا گیا ہے کہ حضرت انسؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنے صاحبزادے کے پاس تشریف لے گئے ، پیچھے پیچھے میں بھی گیا ، ابو سیفؓ اپنی بھیڑ پھونک رہے تھے ، گھر میں دھواں بھرا ہوا تھا۔ میں نے لپک کر ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے آنے کی اطلاع دی ۔ ابو سیفؓ نے ہاتھ روک لیا اور بھیڑ پھونکنا بند کر دیا ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صاحبزادے کو طلب کیا اور چٹا لیا اور کچھ پڑھتے رہے ۔ اس کے بعد میں نے دیکھا کہ بچے نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے سامنے اپنی سانس چلانا شروع کی ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی آنکھوں میں آنسو بھر آئے اور آپ نے فرمایا : ” آنکھ اشک آلود ہے ، دل غمگین ہے ، لیکن ہم وہی بات کہیں گے جو ہمارے رب کو پسند ہو (اسد الغابہ) ۔

اسد الغابہ میں حضرت جابرؓ سے یہی روایت یوں منقول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے عبد الرحمنؓ بن عوف کا ہاتھ پکڑا اور ان کو کھجور کے باغ میں لے کر آئے ۔ وہاں آپ کے صاحبزادے ابراہیمؓ اپنی ماں کی گود میں دم توڑ رہے تھے ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان کو لے لیا اور اپنی گود میں لٹا لیا ، پھر فرمایا : ” اے ابراہیمؓ ہم تیرے لیے خدا کے ہاں کچھ نہیں کر سکتے “ اس کے بعد آپ کی آنکھیں ڈبڈبا آئیں اور فرمایا : ” اے ابراہیمؓ اگر یہ بات (موت) حق نہ ہوتی اور وعدہ سچا نہ ہوتا اور یہ نہ ہوتا کہ ہمارے بعد والے اگلوں سے عنقریب ملیں گے ، تو البتہ ہم تجھ پر ایسا غم کرتے جو اس غم سے بہت شدید ہوتا اور اے ابراہیمؓ ہم کو تیرے بچھڑنے کا بڑا رنج ہے ، آنکھ روتی ہے ، قلب غمگین ہے اور ہم ایسی بات

زبان سے نہیں نکالتے ، جو خدا کو ناگوار ہو ۔ اس روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ مدینہ سے سیدھے حضرت ماریہ کے گھر گئے پھر عوالی پہنچ کر حضرت عبد الرحمن بن عوف کے مکان پر تشریف لے گئے یا ان کو بلوا بھیجا ۔ حضرت انسؓ ساتھ تھے ۔ انہوں نے ام سیفؓ کے گھر جا کر آپ کی آمد کی اطلاع دی ۔ پھر آپ حضرت عبد الرحمنؓ کو ساتھ لیکر ام سیفؓ کے گھر پہنچے ۔ روایت میں ماں کا لفظ ہے ۔ ام سیفؓ چونکہ رضاعی ماں تھیں ، اس لیے یہ ان کے لیے صحیح ہو سکتا ہے ۔ اگر حضرت ماریہؓ مراد ہوں تو بخاریؒ کی روایت سے تعارض پیدا ہو گا ۔ حضرت عبد الرحمنؓ کی عوالی میں موجودگی اس لیے صحیح ہے کہ غالباً وہ وہیں رہتے تھے ۔ ان کے اسلامی بھائی حضرت سعدؓ بن ربیع تھے جو بنو حارث بن خزرج میں سے تھے ، اس قبیلہ کے لوگ عوالی میں بھی آباد تھے اور مسجد نبوی کے پاس بھی رہتے تھے ۔

ابن سعد (۱۵۵:۸) میں حضرت سیرینؓ (حضرت ماریہؓ کی بہن) سے روایت ہے کہ جب ابراہیمؑ کی موت کا وقت آیا تو میں اور میری بہن چیخ چیخ کر رونے لگیں ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے منع نہیں فرمایا ۔ لیکن جب وہ وفات پا گئے تو آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے چیخ کر رونے سے ہم کو منع فرما دیا ۔ گذشتہ روایات کی بنا پر حافظ ابن عبد البرؒ نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یہ بات ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صاحبزادے ابراہیمؑ پر روئے ، لیکن آواز بلند نہیں کی (الاستیعاب)۔

اسد الغابہ میں ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کو حضرت فضل بن عباسؓ نے غسل دیا ، لیکن الواقدی کی روایت میں ، جس میں بنو مازن بن نجار (اوس) میں موت کا واقعہ بیان کیا گیا ہے ، یہ تصریح ہے کہ ام بردہؓ نے نہلایا اور ایک کھٹولے پر ان کے گھر سے جنازہ نکالا گیا (الاستیعاب)۔

جنازہ جب جنت البقیع پہنچا تو رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وآلہ وسلم نے نماز پڑھائی (الاستیعاب) ۔ سنن ابی داؤد اور اسد الغابہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ”مقاعد“ میں نماز ہوئی ۔ آپؐ نے چار تکبیریں کہیں ۔ یہ بات کہ آپؐ نے نماز جنازہ پڑھائی امام احمدؒ ، ابو داؤدؒ ، بزازؒ ، ابن ابی شیبہؒ ، عبد الرزاقؒ ، بیہقیؒ ، اور امام نوویؒ نے نقل کی ہے ، اس کے راوی تین صحابی ہیں : حضرت انسؓ ، حضرت ابوسعید خدریؓ ، حضرت براءؓ ۔ تابعین میں امام شعبیؒ ، امام محمد باقرؒ ، السنیؒ اور عطاءؒ کا بھی یہی خیال ہے ، لیکن اس کے معارض حضرت عائشہؓ کی روایت ہے ، وہ فرماتی ہیں : ”ابراہیم بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اٹھارہ ماہ کی عمر پا کر وفات پائی ، تو آپؐ نے ان کی نماز جنازہ نہیں پڑھی“ ۔ یہ روایت مسند ابن حنبل میں ہے ، ابو یعلیٰ اور بزاز نے بھی یہ روایت نقل کی ہے ۔ ابن حزمؒ نے اسکو صحیح کہا ہے ، چونکہ بقول الخطابیؒ ”یہ حدیث متصل ہونے کے لحاظ سے پہلی حدیث سے بہتر ہے“ اس لیے لوگوں کو ترجیح دینے کی ضرورت پیش آئی ۔ الخطابیؒ نے اس قدر کہا کہ ”پہلی روایت (یعنی جس میں نماز کا ذکر ہے) زیادہ بہتر ہے (گو سند دوسری روایت کی اچھی ہے) ۔ ابن عبد البرؒ نے ایک احتمال یہ پیدا کیا کہ ”حدیث عائشہؓ کے معنی یہ ہیں کہ آپؐ نے جماعت کے ساتھ نماز نہیں پڑھی ، یا یہ کہ صحابہؓ کو حکم دیا کہ نماز پڑھیں اور خود نماز میں شریک نہیں ہوئے“ ، لیکن چونکہ اس سے مسئلہ حل نہیں ہوتا ، اس لیے ابن عبد البرؒ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ ”حضرت عائشہؓ والی روایت صحیح نہیں ہے : ”جمہور کا اجماع ہے کہ جو بچے پیدا ہونے کے بعد روئیں ان کی نماز جنازہ پڑھنا چاہیے اور یہ خیال درایہ اور عملاً سلف سے خلف تک برابر منتقل ہوتا چلا آ رہا ہے (الاستیعاب) ۔ امام نوویؒ نے بھی یہی بات لکھی ہے کہ ”جمہور اسی طرف گئے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ابراہیمؑ کی نماز جنازہ پڑھائی اور چار تکبیریں کہیں (الاصابہ) ۔ ابن اثیرؒ نے لکھا ہے کہ ”یہ جمہور علما کا قول ہے اور یہی صحیح ہے“

(اسد الغابہ) - مسند ابن حنبلؒ کی روایت میں امام احمدؒ نے حضرت عائشہؓ کی حدیث کو منکر قرار دیا ہے۔
جنت البقیع میں قبر کھودی گئی تھی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قبر کے کنارے بیٹھ گئے۔ آپؐ کے پہلو میں حضرت عباسؓ بیٹھے ہوئے تھے (ابن سعد، بحال مذکور)۔ ارشاد ہوا ”ہم ابراہیمؑ کو اپنے پیش رو عثمانؓ بن مظعون کے پاس دفن کریں گے“ (اسد الغابہ)۔ یہ بھی ارشاد ہوا: ”ابراہیمؑ کے لیے جنت میں ایک دودھ پلانے والی ہے“ (بخاری، کتاب الجنائز، ب ۹۲)۔ حضرت فضل بن عباسؓ اور حضرت اسامہ بن زیدؓ قبر میں اترے اور حضرت ابراہیمؑ کو سپرد خاک کیا۔ پھر قبر پر پانی چھڑکا گیا اور امتیاز کے لیے ایک نشان بھی لگا دیا گیا۔ راوی کا بیان ہے کہ یہ پہلی قبر تھی جس پر پانی چھڑکا گیا (اسد الغابہ)۔ ایک جگہ اینٹ کی چنائی ٹھیک نہ تھی، کچھ جگہ خالی رہ گئی تھی، آپؐ نے اس کو بھی بھروا دیا (ابن سعد)۔

تجہیز و تکفین سے دوپہر تک فراغت ہوئی۔ حضرت عائشہؓ کی وہ روایت جو بخاریؒ کے حوالہ سے اوپر مذکور ہوئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایک روز صبح کے وقت سواری پر سوار ہو کر تشریف لے گئے تھے، اس میں کہا گیا ہے کہ چاشت کے وقت واپسی ہوئی (کتاب الکسوف، ب ۷، ۱۲)۔ چاشت سے کیا مراد ہے؟ یہ بھی اسی روایت میں مذکور ہے کہ اس روز آفتاب کو گہن لگا تھا۔ الاستیعاب میں محمد بن عبد اللہ بن مؤمل مخزومیؒ کی تاریخ سے نقل کیا گیا ہے کہ ۱۰ ہجری میں حضرت ابراہیمؑ بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے وفات پائی اور اسی دن ۱۲ بجے آفتاب میں گہن لگا۔ الاصابہ سے اوپر نقل ہو چکا ہے کہ یہ منگل کا دن تھا۔

تاریخ وفات: اس قدر صاف و صریح روایات کے باوجود، حضرت ابراہیمؑ کی تاریخ وفات میں بعض لوگوں نے اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ البیہقیؒ جو ۸ھ بیان

کرتے ہیں، کی رو سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کی عمر ایک راوی کے مطابق صرف ۷۰ دن تھی (الاصابہ)۔ ۸ ہجری پیدائش کا سال ہے نہ کہ وفات کا۔ بعض نے ۱۰ ہجری مانا ہے، لیکن مہینہ میں اختلاف کرتے ہیں، رمضان اور بعض ذوالحجہ کہتے ہیں، لیکن چونکہ صحیح بخاری کی روایت میں تصریح ہے کہ حضرت ابراہیمؑ کی وفات اس دن ہوئی جس دن کسوف آفتاب تھا تو پھر رمضان اور ذوالحجہ کس طرح درست ہو سکتے ہیں۔ ذوالحجہ میں ایک خرابی یہ بھی ہے کہ وہی مہینہ تجلّی الوداع کا بھی ہے، مہینے کی ابتدا میں آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مدینہ منورہ میں موجود نہ تھے۔ لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ آخری ماہ میں وفات ہوئی تھی، جس کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔

تاریخ وفات کے بعد اب یہ بھی بتانا چاہیے کہ وفات کا وقت کیا تھا؟ حضرت عائشہؓ کی روایت میں صبح کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی رواگئی بتائی گئی ہے اور چونکہ یہ بھی صراحت ہے کہ سواری پر تشریف لے گئے تھے اس لیے دو یا اڑھائی میل کا راستہ ایک گھنٹہ کے اندر ہی طے ہو گیا تھا، کچھ دیر عالیہ میں قیام رہا، پھر صاحبزادے کی حالت غیر ہوئی اور انتقال ہوا۔ اندازہ یہ ہے کہ ۸ بجے صبح کا وقت ہو گا۔

آفتاب گہن: عہد نبوت میں آفتاب میں ایک ہی بار گہن لگا تھا، اس لیے اس کی وجہ سے بڑی تشویش پیدا ہو گئی تھی۔ اس کسوف کا بیان صحیح بخاری میں ایک مستقل کتاب (۲۶۳-۲۷۲) میں کیا گیا ہے، جس میں ۱۹ ابواب ہیں۔ ان روایات کے راوی ۹ صحابہ کرامؓ ہیں: ام المؤمنین حضرت عائشہؓ، حضرت اسماءؓ، حضرت ابو موسیٰ اشعرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عبد اللہ بن عمروؓ بن العاصؓ، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ، حضرت ابو مسعودؓ، حضرت مغیرہؓ بن شعبہؓ اور حضرت ابو بکرہ ثقیؓ۔ روایات میں بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم گہن کے وقت واپس آئے اور

ازواج مطہرات کے حجروں کے سامنے سے گزرے۔ نماز کا اعلان کیا گیا، مرد اور عورتیں جمع ہوئیں اور صلوٰۃ الکسوف ادا ہوئی۔ نماز کے بعد آنحضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک خطبہ ارشاد فرمایا۔

خطبہ کسوف: اس خطبہ میں دو تین فقرے ایسے ہیں جن کو حضرت عائشہؓ کی بعض روایات میں اور حضرت مغیرہؓ، ابوبکرؓ، ابن عمرؓ، ابن عباسؓ اور ابوموسیٰؓ کی روایات میں بیان کیا گیا ہے، لیکن حضرت اسماء بنت ابی بکر اور عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی روایتوں میں وہ فقرے نہیں ہیں۔ وہ یہ ہیں: ”بے شک آفتاب اور مہتاب اللہ کی نشانیوں میں سے دو نشانیاں ہیں، وہ کسی کی موت یا زندگی کے سبب نہیں گہناتے“ (بعض روایات کے مطابق) ”اللہ ان کے ذریعہ سے اپنے بندوں کو ڈراتا ہے“ (بعض روایات کے مطابق: اللہ یہ دونوں نشانیاں اپنے بندوں کو دکھاتا ہے)۔ جب تم ایسا دیکھو تو اللہ کو یاد کرو“ (یا دعا کرو، تکبیر کہو، نماز پڑھو، صدقہ دو)۔ اب سوال یہ ہے کہ کسی کی موت و حیات والا فقرہ کہنے کی اس موقع پر کیا ضرورت پیش آئی تھی؟ اس عقدہ کو صرف دو صحابیوں نے کھولا ہے: حضرت مغیرہؓ (کتاب مذکور، پ ۱۵) اور حضرت ابوبکرؓ (ثقفیؓ (کتاب مذکور، ب ۱۷) نے۔ حضرت مغیرہؓ کہتے ہیں ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں جس دن ابراہیمؑ نے وفات پائی اسی روز آفتاب میں گہن لگا تھا تو لوگوں نے کہنا شروع کیا کہ یہ گہن ابراہیمؑ کی موت کی وجہ سے لگا ہے۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آفتاب اور مہتاب کسی شخص کی موت یا حیات کی وجہ سے نہیں گہناتے۔“ حضرت ابوبکرؓ نے خطبہ کے جملے نقل کرنے کے بعد بتایا ہے کہ یہ اس بنا پر تھے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ایک صاحبزادے جن کو ابراہیمؑ کہا جاتا تھا، فوت ہوئے تھے تو لوگوں نے ان کے متعلق کہا تھا“ (کہ یہ گہن ان کی موت کے سبب لگا ہے)۔ نبی زادہ کی وفات عظیم الشان

حادثہ تھا اس لیے صحابہؓ کو خیال پیدا ہوا کہ بڑے آدمیوں کی موت پر قدرت کی طرف سے کچھ نشانیاں ظاہر کی جاتی ہیں اور یہ گہن بھی اسی قسم کی نشانی ہے۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خیال کی تردید فرمائی۔ عمر: حضرت ابراہیمؑ کی عمر شریف بھی ایک اختلافی مسئلہ ہے۔ واقعات یوں ہیں کہ ذوالحجہ ۸ھ میں پیدا ہوئے، لیکن تاریخ معلوم نہیں، اس لیے پورا مہینہ نہیں لیا جاسکتا، محرم ۹ھ سے ذوالحجہ ۹ھ تک ایک سال ہوتا ہے، محرم ۱۰ھ سے ۱۰ ربیع الاول ۱۰ھ تک ۲ ماہ، ۱۰ روز ہوتے ہیں۔ گویا ۱۳ ماہ، ۱۰ روز متعین ہیں۔ ذوالحجہ ۸ھ کے دن متعین نہیں۔ اس حساب سے ۱۳ ماہ اور ۱۰ روز سے کچھ زائد عمر شریف تھی۔ البیہقیؒ کے ایک قول کے مطابق ۷۰ دن بچے۔ اس کے دو ماہ، ۱۰ دن ہوتے ہیں، اسی لیے یہ بدھتاً غلط ہے۔ امام احمدؒ اور ابن مندہ نے ۱۶ ماہ، ایک روایت میں ۱۶ ماہ، ۶ دن، تاریخ ابن مؤمل میں ۱۶ ماہ، ۷ دن، تاریخ یعقوبی میں ایک سال، ۱۰ ماہ عمر بتائی گئی ہے، لیکن صحیح بخاری میں شک کے ساتھ ۱۷ یا ۱۸ ماہ کہا گیا ہے اور یہ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، چونکہ ہمارے حساب سے پورے پندرہ ماہ بھی نہیں ہوتے، اس لیے ان روایات کی نسبت کچھ عرض نہیں کیا جاسکتا، اگر پیدائش ذوالحجہ ۸ھ کی اور وفات ربیع الاول ۱۰ھ کی ہے تو یہ اندازے کیونکر صحیح ہو سکتے ہیں۔

حلیہ: حضرت ابراہیمؑ خوبصورت ماں باپ کے خوب صورت بیٹے تھے۔ صاحبزادے میں دونوں کا حسن جلوہ گر تھا۔ ابن مندہؒ نے اسماعیل بن ابی خالد سے روایت کیا ہے کہ میں نے ابن ابی اوفیٰ سے سوال کیا ”کیا آپ نے ابراہیمؑ بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے؟“ وہ بولے ”ہاں، وہ سب سے زیادہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مشابہہ تھے، صغر سنی میں وفات پائی“ (الاصابہ)۔ حضرت عبد اللہ بن ابی اوفیٰ نے خندق اور بعد کے غزوات میں شرکت کی ہے۔

انہوں نے بنو ہاشم کے ان صحابہ کو دیکھا تھا جو شکل و شمائل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملتے جلتے تھے۔ ان کا بیان ہے کہ ان سب میں حضرت ابراہیمؑ سے زیادہ کوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مشابہ نہ تھا۔ صلیبی اولاد ہونے کی وجہ سے انہیں کو یہ حق بھی پہنچتا تھا، وہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا خون اور گوشت و پوست تھے۔

فضائل و مناقب : حضرت ابراہیم رضی اللہ عنہ کی منقبت میں صحیح حدیث وہی ہے جو بخاری (کتاب الجنائز، ب ۹۲) سے نقل کی گئی۔ اس عنوان میں امام البخاریؒ نے مسلمانوں کی نابالغ اولاد کے جنتی ہونے کی روایات نقل فرمائی ہیں۔ حدیث میں حضرت ابراہیمؑ کے لیے دودھ پلائی (مرضعہ) کی جو اطلاع دی گئی، اس کی وضاحت الاستیعاب میں بلا سند روایت کے اس اضافے سے ہوتی ہے کہ وہ دودھ پلائی ابراہیمؑ کے ایام رضاعت پورے کرے گی، یعنی چونکہ حضرت ابراہیمؑ نے شیر خوارگی کی حالت میں انتقال فرمایا تھا اور آپ کا دودھ چھڑانے کا وقت نہیں آیا تھا، اس لیے بقیہ ایام رضاعت پورے کرنے کے لیے جنت میں دودھ پلانے والی کا انتظام ہے۔

امام نوویؒ نے تہذیب میں حضرت ابراہیمؑ کی نسبت بعض روایات کا ذکر کر کے ان کی بڑی شدت سے تردید کی ہے، وہ کہتے ہیں ”بعض متقدمین سے جو یہ روایت ہے کہ ”ابراہیمؑ اگر زندہ رہتے تو پیغمبر ہوتے“ تو یہ بالکل غلط ہے اور غیب کی باتوں پر گفتگو کی جسارت اور بے تکلی بات ہے اور کسی بڑی چیز پر جرأت سے جا پڑنا ہے۔

حافظ ابن عبد البرؒ نے دونوں حدیثوں کو الاستیعاب میں نقل کر کے تعجب ظاہر کیا ہے اور ان پر تنقید کی ہے، فرماتے ہیں ”یہ میں نہیں سمجھ سکتا کہ کیا ہے؟ نوح علیہ السلام کی اولاد میں کوئی نبی نہ تھا اور جس طرح غیر نبی کے گھر نبی پیدا ہو سکتا ہے، اسی طرح

یہ بھی جائز ہے کہ نبی کے گھر میں نبی پیدا ہو اور اگر نبی کے گھر میں نبی ہی پیدا ہوتا تو ہر شخص کو نبی ہونا چاہیے تھا، کیوں کہ سب کے سب نوح علیہ السلام کی اولاد ہیں۔ اس کے علاوہ آدم علیہ السلام نبی تھے اور خدا ان سے کلام کرتا تھا، حالانکہ ان کی صلب سے جو اولاد پیدا ہوئی، ان میں شیث کے علاوہ کوئی نبی نہ تھا۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(سید انصاری و محمود الحسن عارف)

.....

ابراہیم بن السندی بن شاہک بنو عباس کا ✽ ایک آزاد کردہ غلام (مولیٰ) جس نے عباسیوں کی حمایت بڑی قابلیت اور صبر و استقلال سے کی تھی، لیکن اس کی زندگی کے بہت کم حالات معلوم ہیں۔ اس کا باپ السندی بن شاہک، جس کا حسب و نسب نامعلوم ہے، ایک سندھی غلام اور کسان تھا، جو ترقی کرتے ہوئے اہم مناصب پر فائز رہا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ شام میں قاضی (ابن قتیعہ : عیون الاخبار، ۷: ۷۰) اور والی (الجاحظ : کتاب الحيوان، ۵: ۳۹۳) رہ چکا تھا، لیکن اس کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ بطور پولیس آفیسر وہ ہارون الرشید کا خصوصی معتمد تھا اور اس نے برباکہ [رکبائے] کے بارے میں اس کے احکام کی تعمیل کی تھی۔ امکان ہے کہ وہ جعفر البرکی کے قتل کے بعد ”نکسال“ کا مہتمم بھی تھا (Father Anastase: التقود، قاہرہ، بغداد ۱۹۳۹ء، ص ۲۸، ۲۹، ۵۷)۔

سچ پوچھیے تو وہ پولیس کا افسر اعلیٰ محسوس ہی نہیں ہوتا، بلکہ الرشید اور الامین کے زمانوں میں، جن کا وہ بڑا بااعتماد مشیر بھی تھا، بغداد کے صاحب الشرطہ (سپرینٹنڈنٹ پولیس) کا نائب تھا۔ شاعر، محمود بن الحسین السندی کشاجم (م ۳۳۱ھ/۹۴۱-۹۴۲ء) اس کا پوتا تھا (القمہرست، ص ۲۴۰، مطبوعہ قاہرہ : M. Canard : سيف الدولة، ص ۲۹۱ : السندی کے بارے میں مزید دیکھیے جاحظ: Couronne، ص ۴۰ : الجیشیاری : الوزراء،

نثار (ص ۳۵۵)۔

مآخذ : متن میں مذکور بالا مآخذ کے علاوہ دیکھیے
(۱) الجاحظ : کتاب الخلاء ، چاپ سگلی ، ص ۱۹ ، ۲۶۵ ؛
(۲) وہی مصنف : کتاب البیان ، بحد اشاریہ ؛ (۳) وہی
مصنف : کتاب الحيوان ، اشاریہ ؛ (۳) وہی مصنف :
مختار (برلن ۵۰۳۲ ، دیکھیے Oriens ۱۷۹:۱ (۱۹۵۴ء) :
۸۶ ؛ (۵) ابن عبد ربہ : العقد الفرید ، ۱۹۳۰ء ، ۱۷۹:۱ ؛
۱۵:۲ ، ۲۸ ، ۲۹ ، ۲۷۹ ؛ (۶) البرد : الکامل ، ص ۷۳۷ ؛
(۷) البیهقی : الحسان ، ص ۱۷۸ ؛ (۸) ابن قتیبہ : عیون
الاخبار ، ۱۲۱:۲ ، بحد ؛ (۹) البستانی : دائرة المعارف ،
۱۳۰:۲ ۔

(ch. Pellat : شیخ نذیر حسین)

ابراہیم بن سیبا : دوسری صدی ہجری / آٹھویں
صدی عیسوی کے نصف آخر کا ایک کم درجے کا شاعر ،
جس کا سال وفات تقریباً ۱۹۳ھ / ۸۰۹ء ہے۔ وہ ایک غیر
معروف خاندان سے تعلق رکھتا تھا اور عباسیوں کا مولیٰ
(آزاد کردہ غلام) تھا۔ ابن المعتز کے مطابق وہ المہدی کا
کاتب تھا ، لیکن جب اس پر زندقہ کی تہمت لگی تو اسے
برخواست کر دیا گیا اور اسے بھیک مانگ کر پیٹ پالنا پڑا۔
اس کے بہت سے معاصرین کی طرح اس کی زندگی غیر
منظم اور آوارگی کی نذر ہو گئی ، لیکن بعض حکایات سے ،
جن میں وہ مرکزی کردار ادا کرتا ہے ، پتہ چلتا ہے کہ
وہ عقل و خرد سے محروم تھا۔ ابن المعتز نے اسے پیدائشی
شاعر لکھا ہے ، جب کہ کتاب الاغانی کے مصنف
(الاصفہانی) نے اس سے مختلف رائے ظاہر کی ہے۔ اس
کی رائے میں ابراہیم کے اشعار کوئی خاص قدر و قیمت
کے حامل نہ تھے ، لیکن باہمی دوستی کی وجہ سے ابراہیم
الموصلی اور اس کے بیٹے اسحاق نے ابراہیم کے اشعار کی
دھنیں بنا کر اسے بڑے لوگوں میں متعارف کرا دیا۔ وہ یحییٰ
بن خالد برکی سے بھی گہرے دوستانہ مراسم رکھتا تھا اور
بعد میں فضل بن ربیع سے بھی شناسا ہو گیا تھا۔ ابراہیم

ص ۲۳۶-۲۳۷ : الطبری ، ۲۸۱:۳ بحد ؛ الجاحظ :
الحيوان ، ۳۲۳:۳ ، ۳۲۵ ، ۵ : ۳۳۹ ، ۳۹۳ ؛ الفحری ،
ص ۱۳۵ ؛ المسعودی ، کتاب التبیہ ، طبع صادی ، ص
۳۰۲ ؛ وہی مصنف : مروج الذهب بحد اشاریہ ؛ ابن
خلکان ، ۱۷۳:۱ ، ۱۷۳:۱ ؛ ابن بابویہ : اثبات الغیۃ ، طبع
Moller ، ص ۳۷ ؛ D.Sourdel : وزارة 'اشاریہ)۔

ابراہیم السدی کی شہرت کی بڑی وجہ یہ ہے کہ اس
کا دوست الجاحظ اپنی متعدد تصانیف میں اس کا ذکر کرتا
ہے۔ وہ اپنی کتاب البیان والتبیین (۳۳۵:۱) میں اس کے
بارے میں لکھتا ہے : ”وہ بے مثال انسان ، فصیح البیان
مقرر ، ماہر انساب ، فقیہ ، نحوی ، عروض کا عالم ، محدث ،
شعر کا راوی ، شاعر ، جوتی اور طبیب تھا“۔ الجاحظ اس
کا شمار متکلمین میں کرتا ہے۔ وہ اس بات پر خاص طور
پر بہت زور دیتا ہے کہ وہ انساب اور رجال الدعوة کے
بارے میں بہت گہری واقفیت رکھتا ہے۔ ایک دوسری جگہ
وہ لکھتا ہے (رسائل ، طبع ہارون ، ص ۷۷) کہ ”
ابراہیم اپنے آقاؤں کی حمایت کرتا ہے ، ان کے خطابات
کی تفسیر کرتا ہے ، لوگوں کو ان کی اطاعت و فرمانبرداری
کی تلقین کرتا ہے ، ان کے مناقب کی تعلیم دیتا ہے۔
اس طرح وہ اپنی قادر البیانی کی وجہ سے ان کے لیے
دس ہزار تنگی تلواروں سے زیادہ مفید ہے“۔

اس کے بھائی نصر نے بہت سی دینی اور تاریخی
روایتیں نقل کی ہیں (حوالہ مذکور)۔ بقول الجاحظ (کتاب
مذکور) ابراہیم کی روایات کے راوی وہ بزرگ ہیں جو
قریش اور عباسیوں کی تاریخ سے اچھی طرح واقف تھے
اور ان کی فراہم کردہ معلومات ایشتم بن عدی اور الکلی
سے مختلف تھیں ، اگرچہ ان میں رنگ آمیزی نہ تھی ۔
ان سے اس دعوت کے متعلق صحیح معلومات مل سکتی ہیں
جو کہ تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی میں
جاری و ساری تھی۔ جاحظ کی مہیا کردہ معلومات کے علاوہ
بھی پتا چلتا ہے کہ ابراہیم کوفہ میں ایک انتظامی منصب
پر فائز تھا (ابن قتیبہ : عیون الاخبار ، ۱۲۱:۳ ؛ الثعالبی :

London School of Oriental and African Studies، عدد ۴۶۶۸۴، ورق ۹۲ الف۔
(R.M.Savory) [ت: شیخ نذیر حسین]

.....

ابراہیم بن شیر کوہ: الملک المنصور ناصر الدین ✽۔
ابراہیم بن الملک الجہاد اسد الدین شیر کوہ دوم، سلطان
صلاح الدین ایوبی کا چچا زاد بھائی (عہد حکومت: ۶۳۷ھ /
۱۲۴۰ء تا ۶۴۱ھ / ۱۲۴۶ء) رجب ۶۳۷ھ / جنوری۔
فروری ۱۲۴۰ء میں اپنے باپ شیر کوہ [رکّہ باں] کا
جانشین اور حلب اور دمشق کا حکمران؛ جب وہ صوبہ
حمص کا حاکم بنا جس میں اس وقت تدمر، رجبہ اور
مکسین وغیرہ مقامات شامل تھے تو اس وقت شمالی شام پر
خوارزمیوں کا دباؤ بہت بڑھا ہوا تھا۔ جب ربیع الثانی
۶۳۸ھ / اکتوبر۔ نومبر ۱۲۴۰ء میں اس نے بڑا کے مقام
پر حلبی فوج کی شکست کی خبر سنی تو وہ دمشق سے فوج
کی کمک لے کر شمال کی طرف چل پڑا۔ رجب ۶۳۸ھ /
جنوری ۱۲۴۱ء میں خوارزمی حلب پر چڑھ آئے، لیکن شہر
ان کے باقاعدہ حملے سے محفوظ رہا، شہر کو محاصرے
میں لینے کی بھی کئی بار ناکام کوشش کی گئی، آخر کار
خوارزمی مشرق کی طرف پسا ہو گئے۔ ابراہیم نے ان کو
پیچھے سے جالیا اور شوال ۶۳۸ھ / اپریل ۱۲۴۱ء میں ان
کو شکست دی۔ صفر ۶۴۰ھ / اگست ۱۲۴۲ء میں ان پر بہت
سی فتوحات حاصل کیں اور ۶۴۱ھ کے آخر میں اور
۶۴۲ھ / اپریل جون ۱۲۴۳ء کے آغاز میں ان کو شکستوں
پر شکستیں دیں۔ اس طرح خوارزمیوں کو شام سے بھگا
دیا گیا۔

ابراہیم بن شیر کوہ ایک خاندانی جھگڑے میں الجھ گیا
جو قاہرہ کے صالح ایوب اور دمشق کے صالح اسماعیل
کے مابین برپا ہوا تھا۔ ۶۴۲ھ / ۱۲۴۴ء کے موسم میں
دمشق اور قاہرہ میں آویزش کا آغاز ہوا۔ کرک کے ایوبی
شہزادے ناصر داؤد اور ابراہیم نے صالح اسماعیل کا ساتھ
دیا، جسے عیسائی جاننازوں (Knight Templar) کی مدد

نے یحییٰ بن خالد برکی کے نام ایک مکتوب لکھا تھا (جس کا
پس منظر معلوم نہیں ہو سکا) جو الجاحظ کے بیان (کتاب
البيان ۲۱۵:۳) کے مطابق اس زمانے کے تمام اہل بغداد
کو زبانی یاد تھا۔

مآخذ: (۱) الجاحظ: کتاب البیان والتمییز اور (۲)
کتاب الخلاء، بعد اشاریہ؛ (۳) الجہیاری، ص ۲۰۳ (جہاں
غلطی سے ابراہیم بن شابا لکھا ہے)؛ (۴) ابن قتیبة:
عیون الاخبار ۲۹۳:۱؛ (۵) ابن المعتز: طبقات، ص
۳۶:۳؛ (۶) کتاب الاغانی ۸۵:۱۱ ۸۵:۱۲ (۴۷۳۸۰:۱۲)
مطبوعہ بیروت)۔

(ادارہ [ت: شیخ نذیر حسین])

.....

✽۔ ابراہیم بن شاہ رخ: (ابو الفتح مرزا ابراہیم
سلطان بہادر)، ایک تیموری شہزادہ، جو مرزا شاہ رخ
[رکّہ باں] کا دوسرا بیٹا تھا (ولادت ۲۸ شوال ۷۹۶ھ /
۲۶ اگست ۱۳۹۴ء)۔ ۸۱۲ھ / ۱۴۰۹ء میں ابراہیم کو کابل اور
بدخشاں کی سرحدوں تک بلخ اور طخارستان کا والی مقرر
کیا گیا، جبکہ ۸۱۷ھ / ۱۴۱۴ء میں اسے فارس کا گورنر بنایا
گیا۔ وہ اس منصب پر بیس برس سے زائد عرصے، یعنی
اپنی موت (۴ شوال ۸۳۸ھ / ۳ مئی ۱۴۳۵ء) تک فائز
رہا۔ ۸۲۳-۸۲۴ھ میں اس نے آذربائیجان میں اپنے والد
شاہ رخ کی مہمات میں حصہ لیا اور ۸۲۴ھ / ۱۴۲۱ء میں
خوزستان کے علاقے کو تیموری سلطنت کا حصہ بنا دیا۔
ابراہیم کے دو لڑکے تھے: اسماعیل (م ۸۳۵ھ / ۱۴۳۲ء)
اور عبداللہ (ولادت ۲۷ رجب ۸۳۶ھ / ۱۹ مارچ ۱۴۳۳ء)
یہی عبداللہ بچپن میں بطور گورنر فارس اپنے باپ کا
جانشین ہوا اور بعد ازاں سمرقند کا والی بنا۔

مآخذ: (۱) عبد الرزاق بن اسحاق کمال الدین
سمرقندی: مطلع السعدین و مجمع البحرین (طبع محمد شفیع)،
۱/۲ (لاہور ۱۹۴۱ء)؛ ۱۵۰-۱۳۹، ۲۸۵ و ۴۰۰ بعد،
۳۷۰-۳۷۱، ۶۰۴ و بعد؛ ۲/۲ (۳) لاہور ۱۹۴۹ء)؛
۶۴۲، ۶۴۸، ۶۵۰، ۶۷۵، ۶۷۶-۶۷۷ (۲) وہی کتاب: مخطوطہ

۳: ۴۱۹-۴۱۹: (۸) Syrie du Nord: Cl. Cahen ' ص
 ۶۳۸ تا ۶۳۹: (۹) Hist of the: S. Runciman
 Crusades ۳: ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۸: (۱۰)
 K. Setton (مرتب): A History of the Crusades
 ۲: ۵۶۱-۵۶۳: ۷۰۸ تا ۷۱۰.

(N. Elisséeff ج: شیخ نذیر حسین [۱])

.....

ابراہیم بن علی الاحدب: لبنان کا ایک حنفی ✽
 شیخ (ولادت طرابلس الشام ۱۲۳۳ھ/۱۸۲۷ء وفات بیروت
 ۲۲ رجب ۱۳۰۸ھ/۳ مارچ ۱۸۹۱ء)؛ وہ انیسویں صدی
 عیسوی میں عربی ثقافت کا ممتاز ترین نمائندہ تھا۔ روایتی
 تعلیم کی تحصیل کے بعد، وہ مدرس بن گیا (۱۲۶۴-
 ۱۲۳۸ھ/۱۸۵۲ء) پھر وہ استنبول چلا آیا جہاں اس نے
 سلطان عبد المجید کی خدمت میں ایک طویل مدتیہ قصیدہ
 پیش کیا۔ وہ کئی سال سعید جنلاط کا مشیر اور اس کے
 بچوں کا اتالیق رہا اور آخر میں ۱۲۷۶ھ/۱۸۵۹ء میں
 بیروت میں مہجسٹریٹ بن گیا۔ رسالہ ثمرات الفنون
 میں مضمون نگاری کے علاوہ وہ مختلف علمی اور ادبی
 سرگرمیوں میں مشغول رہا اور قصائد کے مجموعے تیار
 کرنے کے ساتھ ساتھ ادبی مضامین، قواعد، رسائل،
 مقامات اور ڈرامے لکھنے کے باعث ادبی حلقوں میں اہم
 شخصیت شمار ہونے لگا۔ اس کی بعض کتابوں کے قلمی نسخے
 ضائع ہو چکے ہیں، بعض کے خطی نسخے موجود ہیں، مگر
 چھپ نہیں سکے، جبکہ ایک درجن کے قریب کتابیں
 چھپ کر شائع ہو چکی ہیں۔ ان میں فرائد الکمال فی مجمع
الامثال ہے جو میدانی کی مجمع الامثال کا منظوم ترجمہ
 ہے (بیروت ۱۳۱۲ھ/۱۸۹۳ء، دو جلدیں)۔

براکلمان کی پیش کردہ فہرست (تکمیلہ ۳: ۵۳۳)
 نامکمل اور غلط ہے (کیونکہ تفصیل الیا قوت ابراہیم کے
 بیٹے سعید کی تصنیف ہے) جبکہ جور عبد النور کی فہرست
 تقریباً مکمل ہے (دائرة المعارف ۷: ۱۷۰-۱۷۳) اگرچہ
 ابراہیم کا نام نہضہ [رک بآں] کے بڑے ارکان کے

حاصل تھی۔ فرنگیوں کے ساتھ عہد نامہ کی توثیق کے
 لیے ابراہیم بذات خود غزہ گیا۔ مصر کے فرماں روا نے
 دوسری طرف خوارزمیوں کی خدمات حاصل کر لیں،
 ۱۳ جمادی الاولیٰ ۶۳۲ھ/۱۸ اکتوبر ۱۲۳۴ء کو غزہ کے شمال
 مشرق میں حربیہ (Harbiyya) کا معرکہ ہوا جس میں شامی
 اور فرنگی اتحاد کو شکست ہوئی۔

اگلے سال ذوالحجہ ۶۳۲ھ/مئی ۱۲۳۴ء میں دمشق کا
 محاصرہ کر لیا گیا۔ چھ ماہ بعد شہر والوں نے ہتھیار ڈال
 دیئے اور اس کے عوض ابراہیم نے بعلبک کا شہر لے
 لیا۔ خوارزمیوں نے جو صالح ایوب سے ناخوش تھے،
 دمشق کی بازیابی کے لیے ۶۳۴ھ/۱۲۳۶ء میں اسماعیل
 سے پھر اتحاد قائم کر لیا۔ ابراہیم بن شیر کوہ اور حلب کا
 ناصر یوسف، جو صالح ایوب کا تنخواہ دار تھا، جنوب کی
 طرف بڑی فوج لے کر نکلے۔ خوارزمیوں نے دمشق کا
 محاصرہ اٹھا لیا اور شمال کی جانب کوچ کر گئے۔ ۸ محرم
 ۶۳۴ھ/۲۶ مئی ۱۲۳۶ء کو دریائے حمص کے پاس انہیں
 شکست ہوئی۔ اب ابراہیم دمشق پہنچ کر شہر کے مغرب
 میں نیراب کے نزدیک خیمہ زن ہوا، جہاں وہ بیمار رہ کر
 ۱۱ صفر ۶۳۴ھ/۲۸ جون ۱۲۳۶ء کو انتقال کر گیا اور اسے
 حمص میں اس کے باپ کے پہلو میں دفن کیا گیا۔ اس کا
 بیٹا الملک الاشرف مظفر الدولہ کے خطاب کے ساتھ اس
 کا جانشین ہوا اور اس نے صالح ایوب کو فرمان روا تسلیم
 کر لیا۔

مآخذ: (۱) ابو شامہ: تراجم رجال، طبع کوثری
 ۱۹۳۷ء، ص ۱۷۸: (۲) E. Blochet: Hist. d. Alep
 de Kamal ad Din [کمال الدین: تاریخ حلب] ص
 ۲۱۳ تا ۲۲۸: (۳) المکین بن العاد: Chronique des
 Ayyoubides، طبع Cl. Cahen، در BEO ۱۵،
 (۱۹۵۵-۱۹۵۷ء): ۱۰۹ تا ۱۸۳: (۴) ابن العمد: شذرات
 الذهب ۵: ۲۲۹: (۵) ابن خلکان: ترجمہ دیلان، ۱:
 ۶۲۸-۶۲۷: (۶) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ ۱۳: ۱۵۳-
 ۱۷۲: (۷) R. Grousset: Hist. des croisades

اور اہم ایام کی نسبت سے وعظ کہے اور نہر سویز (پورٹ سعید، ۱۶ نومبر ۱۸۶۹ء) بمطابق عبد الرحمن رافعی: عصر اسماعیل (۱۰۲:۱) کے افتتاح کے موقع پر عربی زبان میں تقریر کی۔ ان کی ”غایۃ الامنیۃ فی الخطبہ المنبریہ“ (طبع لیتھو) ان کے خطبات جمعہ اور رمضان و دیگر اہم مواقع (گرہن وغیرہ) کے خطبات کا مجموعہ ہے، جو کہ انیسویں صدی کے مذہبی احساسات کے مطالعے کے ضمن میں بہت دلچسپ ہے۔ انہوں نے ۱۲۶۳ھ/۱۸۴۷ء میں حج کیا۔ انہیں ۱۵ رمضان ۱۲۸۰ھ/ فروری ۱۸۶۳ء میں پنشن دے دی گئی۔ انہوں نے عمر کے آخری دس سال بیماری اور معذوری کی حالت میں گزارے اور اسی حالت میں ۱۴ جمادی الآخرہ کو انتقال کیا۔ انہیں نیم سرکاری اعزاز کے ساتھ دفنا دیا گیا۔

ان کا نواسا حسن بن محمد السقاء بھی، جو ۱۲۶۲ھ/ ۱۸۴۶ء میں پیدا ہوا، لازہری عالم اور مبلغ تھا۔ وہ ۲۴ جمادی الاولیٰ ۱۳۲۶ھ/ ۲۴ جون ۱۹۰۸ء کو فوت ہوا اور اپنے نانا کے قریب ہی دفن کیا گیا۔

مآخذ: (۱) الزرکلی: الاعلام، ۳۸:۱؛ (۲) احمد الحسینی: مقدمات مرشد الانام لبرآئم الامام، مخطوطہ قاہرہ، دارالکتب، فقہ شافعی، عدد ۱۵۲۲: ۶۳۸-۶۳۸، ۶۷۵: (۳) براکلمان، ۲: ۴۹۰، تکملہ، ۲: ۷۷، خدمات کی نامکمل فہرست؛ نیز مندرجہ ذیل دو کتب بھی ملاحظہ کیجئے: (۴) علی باشا مبارک: الخطط الجدیدہ، ۱۱۸:۱۲؛ (۵) المعجم الاصغر لتراجم و مؤلفات علماء الازہر (قاہرہ کی جامعۃ الازہر لائبریری میں موجود الازہر کے اساتذہ کی کتابوں کے قلمی نسخوں کی فہرست، عدد ۲۷: اساتذہ ازہر سے متعلق عمومی معلومات کے لیے دیکھیے دو مقالات از مادام عفاف لطفی سید: The Role of the Ulama in Egypt during the early nineteenth century، مطبوعہ P.M.Holt (مرتب): Political and social change، W.R.Polk اور ۱۹۶۸ء آکسفورڈ، in modern Egypt بعد R.L.Chambers: The beginning of moderni-

کارناموں کی بنا پر پس پشت چلا گیا ہے، تاہم اس نے اپنی وسیع اور پختہ ثقافت کی بنیاد پر، عربی زبان کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا ہے اور قدیم نظریات کی پاس داری کے ساتھ وقتی طور پر عربی زبان کی جدت کی تحریک میں بھی حصہ لیا ہے، جو انیسویں صدی عیسوی کی نمایاں خصوصیت تھی۔

مآخذ: (۱) فرائد الکمال کا مقدمہ، مرتبہ مصنف کے فرزندگان سعید اور حسین؛ (۲) عبد الرزاق البطار: حلیۃ البشر فی تاریخ (القرن) الثالث عشر جلد ۱، دمشق ۱۹۶۱ء؛ (۳) نیز دیکھیے سوانحی کتب الزرکلی، الکحالیہ اور داغر، سب سے اہم کتاب جبور عبدالنور کی ہے (محولہ بالا)، جو ۱۹۶۷ء میں بعنوان الشیخ ابراہیم الاحدب ایک مفصل کتاب تیار کر رہے تھے۔

(ادارہ، آآ [ت: شیخ نذیر حسین])

.....

✽ ابراہیم بن علی بن حسن السقاء: ایک مصری معلم و مبلغ، جس کے آباء و اجداد شب راخون (سابقہ مرکز زفتہ، موجودہ زیریں مصر قوسین) کے گاؤں سے آئے تھے۔ وہ ۱۲۱۲ھ/۱۷۹۷ء میں قاہرہ میں، جہاں اس نے اپنی عمر بسر کی، پیدا ہوئے۔ انہوں نے پہلے کتاب میں اور پھر الازہر میں شافعی مسلک میں ۱۲۳۴ھ/۱۸۱۹ء تک تعلیم حاصل کی۔ جس کے بعد انہوں نے تمام عمر الازہر میں بطور مدرس گزار دی۔ ان کے سوانح نگار ان کی خدمات اور علمی ذوق و شوق سے متعلق بہت کچھ بتاتے ہیں، لیکن اس کے باوصف حقیقت یہ ہے کہ ان کی زندگی کے متعلق معلومات بہت کم ملتی ہیں، خصوصاً ان حالات میں جب الازہر کے انیسویں صدی عیسوی کے اساتذہ کی تاریخ لکھنا ابھی باقی ہے اور اس سلسلے میں مادام عفاف لطفی سید کا تحقیقی کام ابھی ابتدائی مراحل میں ہے۔ ان کی شہرت ان تقاریر کی مرہون مت ہے جو انہوں نے الازہر کی مسجد میں بیس سال تک خطیب کی حیثیت سے کیں۔ انہوں نے تمام روایتی مواقع

zato in the Middle East in the nineteenth century ، شکاگو ۱۹۶۸ء۔

(J.Jomier [ت: محمود الحسن عارف])

.....

✽ ابراہیم بن الولید بن عبد الملک : ابو اسحاق، خلیفہ الولید اول [رکـ بآں] کے بیٹے کا ایک کنیز (جس کا نام الیعقوبی میں سعار اور المسعودی میں دیرہ بیان کیا گیا ہے) سے بیٹا، جسے اس کے بھائی یزید بن عبد الملک نے، مسند خلافت پر متمکن ہونے (۲۰ جمادی الآخرہ ۱۲۶ھ / ۹ اپریل ۷۴۳ء) کے تین روز بعد اپنا ولیعهد نامزد کیا۔ الطبری کے مطابق، یہ تقرری قدریہ [رکـ بآں] کے اصرار پر کی گئی تھی، جو چاہتے تھے کہ تخت کا صحیح حقدار ایسا شخص ہونا چاہیے جو ان کے حق میں ہمدردی رکھتا ہو۔ جب یزید اردن میں اپنا اقتدار قائم کرنے میں کامیاب ہو گیا تو ابراہیم کو اس علاقے کا امیر مقرر کر دیا گیا۔ یزید کی وفات (۷ یا ۱۹ ذوالحجہ ۱۲۶ھ / ۲۰ ستمبر یا ۲ اکتوبر ۷۴۳ء) کے بعد، جو الیعقوبی کے مطابق ابراہیم کے زہر دینے سے واقع ہوئی تھی، اس کی خلافت محض شام کے جنوبی حصوں تک تسلیم کی گئی تھی، جبکہ اہل حمص نے اس کے چچا زاد بھائی عبد العزیز بن الحجاج [رکـ بآں] کو جسے اس (ابراہیم) نے وہاں کا امیر مقرر کیا تھا، اپنے علاقے میں داخل نہ ہونے دیا، لہذا وہ اس بات پر مجبور ہو گیا کہ اس قصبے کا محاصرہ کر لے۔

اس سے قبل الولید دوم کی وفات پر، مروان بن محمد [رکـ بآں] امیر آرمینیا و آذربائیجان، اپنے لشکر کے ساتھ جزیرہ میں پہنچ چکا تھا اور خفیہ طور پر وہاں کے باشندوں سے بیعت بھی لے چکا تھا۔ اس نے الولید کے قتل کا بدلہ لینے کے لیے نئے خلیفہ کے حق میں پر امن رہتے ہوئے اس کے خلاف خروج کا منصوبہ بنایا۔ معاہدے کے مطابق وہ ملنے والے انعام (جس میں جزیرہ کے ساتھ آرمینیا و آذربائیجان کی امارت بھی شامل تھی)، کے لیے جانے کی تیاری کر رہا تھا کہ اسے یزید کی موت

اور ابراہیم کی تخت نشینی کی اطلاع ملی، جس کے باعث اسے اب یہ سفر جاری رکھنا پڑا۔ وہ نئے خلیفہ کی معزولی کی غرض سے جزیرہ آرمینیا کے بالائی سرے ”جند“ سے شام میں داخل ہوا۔ حلب (یا ابن الاثیر کے مطابق القنسرین) کے مقام پر اس نے ابراہیم کے دو بھائیوں بشر [رکـ بآں] اور مسرور کو شکست دیکر جنگی قیدی بنا لیا۔ اس کے بعد اس نے حمص کا عبد العزیز بن حجاج کے ذریعے کیا گیا محاصرہ توڑ ڈالا یا بعض مآخذ کے مطابق اس نے اسے (عبد العزیز کو) قصبے سے نکال باہر کیا (جہاں وہ پہلے ہی داخل ہو گیا تھا)، جس کے بعد وہ دمشق بھاگ گیا۔ وہاں پہنچ کر اس نے وہاں کے باشندوں سے بیعت (خلافت) لے لی۔ ادھر مروان اسی ہزار آدمیوں کے ہمراہ دمشق کی جانب پیش قدمی کرتا ہوا آگے بڑھ رہا تھا کہ ابراہیم نے اس کے خلاف اپنے ایک چچا زاد بھائی سلیمان بن ہشام بن عبد الملک کی زیر کمان ایک لشکر روانہ کر دیا۔ عین الجار، نواح دمشق میں لڑی جانے والی جنگ میں یہ لشکر بدترین شکست سے دوچار ہوا (۷ صفر ۱۲۷ھ / ۱۸ نومبر ۷۴۳ء) اور اس کا کمانڈر دمشق، بھاگ گیا۔ امرائے دمشق نے فیصلہ کیا کہ الولید دوم کے دونوں بیٹوں الحکم اور عثمان کو، جو کہ وہاں قید میں تھے، قتل کر دیا جائے کیوں کہ مروان نے عین الجار کی جنگ سے قبل ان دونوں کے ولید دوم کے بیٹوں کی حیثیت سے حق خلافت کو تسلیم کرنے کی تجویز دی تھی۔ انہیں (امیران دمشق کو) اب یہ خطرہ پیدا ہو گیا تھا کہ اگر ان دونوں (الولید دوم کے زیر حراست قید دو بیٹوں) میں سے کوئی ایک بھی خلیفہ بن گیا تو وہ اپنے والد (الولید دوم) کے قتل کا بدلہ ضرور لے گا۔ تخت کے ان دونوں وارثوں کے قتل کے بعد اب صورت حال بدل چکی تھی اور مروان خود بھی امیدوار مسند خلافت گردانے جانے کا اہل ہو گیا تھا، جوں ہی وہ دمشق پہنچا تو وہاں کے لوگوں نے فوراً ہی اس کی اطاعت قبول کر لی۔ مروان کے دمشق میں داخلے

اہمیت نہیں دی جاتی۔

مآخذ: الطبری ۲: ۸۳۹، ۱۲۷۰، ۱۸۳۴،
 ۱۸۶۹، ۱۸۷۵، ۱۸۷۶، ۱۸۷۷، ۱۸۹۰، ۱۸۹۲، ۱۸۹۳،
 ۳: ۳۱؛ (۲) یعقوبی، ۳۲۹: ۲، ۴۰۲، ۴۰۳؛ (۳)
 الدینوری: الآخبار الطوال، طبع Guirgass، ص ۳۵۰؛
 (۴) المسعودی: مروج: ۶: ۱۹، ۳۲، ۵۰، ۷۳، ۷۴،
 ۳۵۲؛ ۳۳: ۹؛ (۵) ابن الاثیر، ۲۲۳: ۵، ۲۳۳،
 ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۳۲۲، و اشاریہ: (۶) ابن کثیر:
 البدایہ ۱۰: ۱۳، ۲۱ تا ۲۳، ۳۳؛ (۷) G. Well:
Gesch. d. Chalifen، ۶۸۵-۶۸۸؛ (۸) *Das Arabische Reich*: J. Wellhausen
 ترجمہ: *The Arab Kingdom and its fall*، کلکتہ،
 ۱۹۲۷ء، ص ۳۶۹-۳۷۲، ۳۷۸، ۳۸۳؛
 (۹) مزید معلومات کے لیے دیکھیے L Caetani:
Chronographia، ۱۵۹۹ء۔

(V. Cremonesi [ت: محمود الحسن عارف])

.....

ابراہیم بے: الکبیر الحمدی (محمد بے ابوالذہب کا بیٹا)
 ایک مملوک، جسے بے (Bey) کے عہدے پر ۱۱۸۲ھ/
 ۱۷۶۹ء میں ترقی دی گئی اور اسے ۱۱۸۶ھ/۱۷۷۲ء-۱۷۷۳ء
 میں امیر الحج مقرر کیا گیا، جبکہ ۱۱۸۷ھ/۱۷۷۳ء-۱۷۷۴ء
 میں ”دفتر دار“ تعینات کیا گیا۔ پھر جب ابوالذہب شیخ
 ظاہر العمری کے خلاف ایک مہم پر گیا (محرم ۱۱۸۹ھ/
 مارچ ۱۷۷۵ء) تو وہ ابراہیم کو قاہرہ میں اپنا نائب کماندار
 بنا گیا۔ اس کی وفات پر اقتدار اس کی ”مقتدرہ“ جماعت،
 یعنی الحمدیہ کی طرف منتقل ہو گیا جس کی قیادت ابراہیم
 اور مراد بے کر رہے تھے۔ اول الذکر کو شیخ البلد بنا
 دیا گیا۔ ان دونوں کی شخصیتیں ایک دوسرے سے متضاد
 تھیں: مراد بے، جماعت کا سربراہ ہونے کی وجہ سے
 بہادر اور قدرے درشت مزاج تھا، جبکہ ابراہیم صلح جو،
 مگر فیصلے میں کمزور تھا۔ مراد کے اسماعیل بے (خوش
 داش) اور علی بے [رک باں] کو قتل کر دینے کی سازش

پر، ابراہیم کے ساتھ اس کے سلوک سے متعلق مآخذ
 میں اختلاف ہے۔ الیعقوبی کا بیان ہے کہ اس (ابراہیم)
 نے قوری طور پر مروان کو (۱۵ صفر ۱۲۷ھ/۲۷ نومبر
 ۷۴۴ء) دمشق سمیت تمام ملک کا نیا خلیفہ تسلیم کر لیا۔
 جبکہ دیگر مؤرخین کے مطابق وہ (ابراہیم) سلیمان بن
 ہشام کے ہمراہ تدمر (بلوریہ) بھاگ گیا اور اس وقت
 تک وہاں رہا، جب تک اس نے مروان سے جان کی
 امان نہ حاصل کر لی، جس سے اس کا نام المخلوع پڑ گیا۔
 بہر حال اسی وقت سے جب ابراہیم نے مروان کے ساتھ
 تعاون شروع کیا، اسے دربار خلافت میں ایک معزز رکن
 کی حیثیت سے باعزت مقام حاصل ہو گیا۔ وہ اس دن
 فوت ہوا جو خاندان بنو امیہ کے خاتمے کی علامت ہے،
 یعنی جنگ زاب [رک باں] کے دوران میں (۱۱ جمادی
 الآخرہ ۱۳۲ھ/۲۵ جنوری ۷۵۰ء)۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی
 لاش ان راہ فرار اختیار کرنے والے لوگوں میں پائی گئی
 تھی جو دریا میں ڈوب گئے تھے۔ یہاں دوسری روایات
 بھی ملتی ہیں۔ ابن الاثیر کے مطابق اسے شام میں عبد
 اللہ بن علی نے قتل کیا۔ المسعودی کے مطابق مروان
 نے دمشق کا محاصرہ کر کے اسے جنگ زاب کے وقت
 قید کر لیا تھا اور پھر قتل کر کے اس کی لاش کی مشکیں
 کس کر برسر عام لٹکا دیا تھا۔ الدینوری یہ کہتا ہے کہ
 مروان نے دمشق میں اپنے داخلے کے اول روز ہی اسے
 مار ڈالا تھا۔

المسعودی، ابراہیم کے عہد خلافت کو اموی خلافت
 میں شامل نہیں کرتا اور اس کی وجہ یہ بیان کرتا ہے کہ
 اس (ابراہیم) کی تخت نشینی متفق علیہ نہیں تھی۔ یہاں
 اس بات پر بھی توجہ مبذول رکھنی چاہئے کہ ابراہیم نے
 الولید کے انتقال کے نتیجے میں پیدا ہونے والی طوائف
 المملوکی کے دور میں کوئی اہم کردار ادا نہیں کیا۔ اس کے
 بارے میں، خصوصاً اس کے مسند خلافت پر بیٹھنے سے
 متعلق، تمام مآخذ خاموش ہیں اور اسکے عہد خلافت کے
 نہایت مختصر ترین ہونے کے باعث اسے کوئی قابل ذکر

ظاہر ہو جانے کی وجہ سے علی بے کے ساتھ ، جو اب تک حصول اقتدار کی کشمکش سے الگ تھلگ تھا، قاہرہ میں حصول اقتدار کی جنگ شروع ہو گئی۔ جب ابراہیم اور مراد نے اپنے آپ کو بہت سے مخالفین میں گھرے ہوئے پایا تو وہ بالائی مصر کی طرف فرار ہو گئے، اس دوران میں اسماعیل بے شیخ البلد بن گیا (جمادی الآخرہ ۱۱۹۱ھ جولائی ۱۷۷۷ء)۔ لیکن وہ زیادہ دیر تک اپنا اقتدار برقرار نہ رکھ سکا ، لہذا مراد اور ابراہیم قاہرہ واپس آ گئے اور مؤخر الذکر دوبارہ شیخ البلد بن گیا (محرم ۱۱۹۲ھ فروری ۱۷۷۸ء) ، تاہم سیاسی صورت حال بدستور عدم استحکام کا شکار رہی۔ اس دوران میں ”المحمدیہ“ میں ایک سازش پھوٹ پڑی، جسے حسن بے الجداوی نے، جو العلویہ (یعنی علی بنے کے مملوکوں) کا سربراہ تھا، منظم کیا تھا۔ مراد نے دوبارہ اختلافی صورت حال پیدا کر دی اور العلویہ کو قاہرہ سے نکال دیا گیا (جمادی الاولیٰ ۱۱۹۲ھ جون ۱۷۷۸ء)۔ تاہم دو افراد پر مشتمل یہ مقتدرہ انہیں بالائی مصر میں داخلے سے نہ روک سکی ، جہاں وہ جا کر اسماعیل بے کے ساتھ مل گئے اور ۱۱۵۵ھ/۱۷۸۱ء میں مراد نے بالائی مصر کا زیادہ تر جنوبی حصہ انہیں دے دیا۔ ۱۷۸۳ء میں المحمدیہ کے درمیان اقتدار کے لیے رسہ کشی مراد اور ابراہیم کے درمیان کھلی جنگ میں تبدیل ہو گئی۔ چنانچہ شوال ۱۱۹۸ھ / ستمبر ۱۷۸۳ء میں ابراہیم کو قاہرہ سے نکال دیا گیا اور مراد نے پورے اقتدار پر قبضہ کر لیا ، بعد ازاں دونوں میں مصالحت ہو گئی اور ابراہیم کو ربیع الثانی ۱۱۹۹ھ / فروری ۱۷۸۵ء میں شیخ البلد کے عہدے پر بحال کر دیا گیا ۔

اس دوران میں پورے مصر میں دفاع اور زراعت کی حالت بہت زیادہ خراب ہو گئی۔ کاروان حج کو مناسب طریقے سے (سامان دے کر) نہ بھیجا جا سکا ، اور ۱۱۹۸ھ/۱۷۸۳-۱۷۸۳ء اور ۱۱۹۹ھ/۱۷۸۳-۱۷۸۵ء میں کارواں حج مدینہ نہ جا سکا۔ اس موقع پر عثمانی حکومت نے براہ راست مداخلت کی اور جیزائیری علی حسن پاشا

[رک باں] کی سربراہی میں ایک تادیبی مہم مصر بھیجی گئی۔ اس کا مطالبہ تھا کہ مذکورہ سالوں کے دوران حجاز مقدس میں شہروں کے لیے بھیجے جانے والے عطیات اور تحائف، نیز کارواں حج کو مدینہ منورہ نہ بھیجے پر ، معمول کے جرمانے کی ادائیگی کی جائے۔ دو رکنی مقتدرہ نے کچھ تذبذب کے بعد مقابلے کا فیصلہ کیا (۲۱ رمضان ۱۲۰۰ھ / ۱۸ جولائی ۱۷۸۷ء) ، لیکن مراد کی سربراہی میں ان کی فوج کو شکست ہو گئی اور ۸ شوال / ۳ اگست کو ابراہیم کو قاہرہ چھوڑنا پڑا ، جہاں چار دن کے بعد حسن پاشا اپنی فوج کے ساتھ داخل ہو گیا جس نے اسماعیل بے اور حسن بے الجداوی کو بالائی مصر سے واپس بلا لیا (۳ محرم ۱۲۰۱ھ / ۶ نومبر ۱۷۸۶ء) اور اول الذکر کو شیخ البلد اور مؤخر الذکر کو امیر حج بنا دیا گیا۔ اس دوران میں ابراہیم اور مراد نے جنوبی علاقے میں خاصی طاقت پیدا کر لی ، جہاں سے حسن پاشا انہیں نکالنے کی طاقت نہ رکھتا تھا۔ قاہرہ سے اپنی روانگی (۲۳ ذوالحجہ ۱۲۰۱ھ / ۶ اکتوبر ۱۷۸۷ء) پر اس نے شاہی فرمان شائع کر دیا ، جس کی رو سے ان دونوں کو قاہرہ سے تو بے دخل کر دیا گیا تھا ، لیکن انہیں بالائی مصر میں رہنے کی اجازت دے دی گئی تھی۔ اب پھر حصول اقتدار کی ایک طویل کشمکش شروع ہو گئی ، جس میں ایک طرف اسماعیل بے تھا اور دوسری طرف مراد اور ابراہیم بے تھے۔ دارالحکومت قاہرہ میں بد نظمی اور بالائی مصر کے ساتھ روابط منقطع ہو جانے کی بنا پر ان سالوں میں مصر کی اقتصادی اور سیاسی صورتحال بے حد خراب ہو گئی ، جس کی بنا پر محرم الحرام ۱۲۰۲ھ / اکتوبر ۱۷۸۷ء اور محرم ۱۲۰۵ھ / اکتوبر ۱۷۹۰ء میں قاہرہ میں حکومت کے خلاف بھرپور مظاہرے ہوئے۔ طاعون کی وبا میں ، جو انہی دنوں وہاں پھیل گئی تھی ، اسماعیل بے کی وفات سے حالات ابراہیم اور مراد کے حق میں ہو گئے، جو قاہرہ میں ذوالقعدہ ۱۲۰۵ھ / جولائی ۱۷۹۱ء میں واپس آ گئے ، جبکہ حسن بے الجداوی بالائی مصر کی طرف بھاگ گیا۔ اس کے بعد ، اس دو

عربی کی قدیم ادبی اور لغوی کتابیں پڑھیں۔ ۱۹۱۲ء میں حجاز جاتے ہوئے وہ چند ماہ کے لیے قاہرہ ٹھہر گئے جہاں انہوں نے ازہر اور دارالوعظ والاشاد میں، جو شیخ محمد رشید رضا نے جزیۃ الروضہ میں قائم کیا تھا، چند دروس میں شرکت کی۔ مدینہ منورہ میں بھی ابراہیمی نے تفسیر اور حدیث کی بڑی کتابیں پڑھیں، علم الانساب کا مطالعہ کیا اور سرکاری اور نجی کتب خانوں میں تحقیق و تنقید کا کام کرتے رہے۔ مدینہ منورہ میں ابن بادیس [رک باں] سے ان کی دوستی ہو گئی۔ یہ دونوں نو عمر عالم (قوم کی) دینی اصلاح اور الجزائری زبان کی تجدید کے منصوبے بناتے رہے۔ دمشق کے مدرسہ سلطانیہ میں دو سال (۱۹۱۷ء-۱۹۱۸ء) کی تدریس کے بعد شیخ ابراہیمی الجزائری واپس چلے آئے جہاں وہ ابن بادیس سے مل کر (قومی) اصلاح کی نشر و اشاعت اور عربی قومی ثقافت کی تاسیس میں مصروف ہو گئے۔ ۱۹۳۱ء میں ان کی کوششوں سے الجزائری کے مسلمانوں کی ”جمعیۃ العلماء“ قائم ہوئی، عربی کی مفت تعلیم کے لیے ایک تنظیم وجود میں آئی اور اصلاحی افکار کی اشاعت کے لیے عربی اخبارات و رسائل نکلنے لگے۔ ان تنظیموں کے ترجمان کے طور پر الشہاب اور الہصار خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

اپریل ۱۹۳۰ء میں ابن بادیس کے انتقال کے بعد ابراہیمی الجزائری کی ”اصلاحی تحریک“ کے سربراہ بن گئے اور انہوں نے اس تحریک کو (خصوصاً دوسری جنگ عظیم کے بعد) قومی مقاصد کی تکمیل کا علمبردار بنا دیا۔ اگلے دس برسوں میں ان کی سرگرمیاں تین عنوانات پر مرکوز رہیں: دین اور ریاست میں علیحدگی، مسلمانوں کے عدالتی نظام کی خود مختاری اور عربی زبان کو سرکاری زبان کا درجہ دینا۔ انہوں نے علما کی ایک تنظیم کے زیر اہتمام عربی میں مفت تعلیم دینے کے لیے بھی لگاتار کوششیں کیں۔

روز افزوں تعلیمی ضروریات کے پورا کرنے اور ذہین طلبہ کو عربی کی اعلیٰ تعلیم دلانے کے لیے ”جمعیۃ العلماء“

رکنی مقتدرہ کا اقتدار سات سال تک جاری رہا، تا آنکہ [نیپولین] بونا پارٹ کی قیادت میں فرانسیسی مداخلت نہ ہو گئی (محرم ۱۲۱۳ھ / جولائی ۱۷۹۸ء) شہریت اور ان بابا کے مقامات پر مراد کو شکست ہو جانے کے باعث ابراہیم کو شام کی طرف بھاگنا پڑا (۲۱ جولائی ۱۷۸۹ء) جس سے دو رکنی مقتدرہ کے اقتدار کا خاتمہ ہو گیا۔ فرانسیسی حملے اور محمد علی پاشا کے بطور گورنر تعیناتی کے درمیانے وقفہ میں (۱۸۰۱ تا ۱۸۰۵ء) ابراہیم کبھی بھی مصر میں دوبارہ قوت بحال نہ کر سکا۔ وہ ان چند لوگوں میں سے تھا جو مصر میں حصول اقتدار کی جنگ میں مصروف تھے۔ محمد علی پاشا پر بد اعتمادی کی بنا پر وہ بالائی مصر میں موجود رہا، جبکہ اس کے بہت سے مملوک ساتھی محمد علی کے بلاوے پر قاہرہ چلے آئے۔ اس طرح وہ اس قتل عام سے بچ گیا جس میں یہ تمام لوگ قتل کر دیئے گئے (۵ صفر ۱۲۲۶ھ / یکم مارچ ۱۸۱۱ء)۔ اس کے بعد وہ اور اس کے ساتھی نویا (افریقہ) واپس آ گئے اور انہوں نے جدید ڈوٹکا کے مقام پر اپنا مستقل کیمپ (اردو، سوڈانی نام: الارودی) بنا لیا۔ وہاں انہوں نے الجبرتی کے الفاظ میں، وہی چھوٹی چھوٹی قمیضیں پہنے ہوئے، جو ان کے ملک میں تاجر غلام پہنا کرتے تھے، باجرہ اگایا اور اسی پر گزارہ کیا۔ اس کی موت کی خبر قاہرہ میں ربیع الثانی ۱۲۳۱ھ / مارچ ۱۸۱۶ء کو پہنچی۔

ماخذ: (۱) الجبرتی: عجائب الآثار خصوصی طور پر ۱۸۸۹ھ کے حالات (ج ۱) اور ۱۱۹۰-۱۲۱۲ھ (ج ۱) اس کے زمانہ اقتدار سے متعلق؛ نیز ۴: ۲۸۳ تا ۲۶۴ اس کی موت کے بارے میں۔

[P.M.Holt: ت: محمود الحسن عارف]

✽ ابراہیمی، محمد البشیر: ایک الجزائری مصلح، عالم اور مصنف، ولادت ۱۳ شوال ۱۳۰۶ھ / ۱۲ جون ۱۸۸۹ء کو بجایہ کے مقام پر ہوئی۔ وہ کم سنی ہی میں نہایت ذہین و فطین تھے اور بچپن اور جوانی میں ہمہ تن مطالعے میں غرق رہتے۔ چودہ برس کی عمر میں انہوں نے اپنے چچا محمد المکی کے مدرسہ میں قرآن مجید اور

(ب) بعض دینی مطالعات: (۸) حکمت مشروعیۃ الزکوٰۃ فی الاسلام؛ (۹) شعب الایمان؛ (۱۰) کاہنہ اور اس (ایک ڈرامہ)؛ (۱۱) ایک طویل ارجوزہ (جو چھتیس ہزار آیات پر مشتمل ہے) یہ ملحمۃ الجزائر اور تاریخ اسلام کے سیاسی واقعات کے بیان کے علاوہ الجزائری مسلمانوں کے معاشرتی اور دینی احوال پر مشتمل ہے۔

مآخذ: خود نوشت حالات، مندرجہ، RAAC، ۲۱، ۱۳۸۶ھ/۱۹۶۶ء؛ ۱۳۵-۱۵۳ بذیل عنوان تا؛ (۲) Le Réformisme musulman en : A. Merad Algérie Merad de ۱۹۳۰-۱۹۳۵ء، پیرس، ہیگ، ۱۹۶۷ء و اشاریہ۔

(A. Merad [ت: شیخ نذیر حسین])

.....

ابریل (رومانوی برائیلہ سے ماخوذ) ولاشیا Wallachia (طرہ رومانچہ) کا شہر، جو دریائے ڈینیوب کے بائیں کنارے دریائے سرت (Siret) کے مقام اتصال سے بیس کیلومیٹر جنوب کی طرف واقع ہے۔ یہ ایک اہم تجارتی شہر اور بہت سے تجارتی راستوں کا مقام اتصال ہے۔ آٹھویں اور نویں صدی ہجری/چودھویں اور پندرہویں صدی عیسوی میں برائیلہ کے تجارتی تعلقات ٹرانسلوانیہ (Transylvania) میں براصوف سے اور پولینڈ میں لمبرگ سے تھے۔ اس کی بندرگاہ پر نہ صرف کشتیاں دریائے ڈینیوب پر واقع تجارتی شہروں سے آتی تھیں، بلکہ بحیرہ اسود اور بحیرہ روم سے بھی جہاز آتے رہتے تھے۔ دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی میں بھی جبکہ باسفورس اور بحیرہ اسود پر سلطان ترکی کا قبضہ تھا، یہاں اوسطاً ستر اسی جہاز ہر وقت لنگر انداز رہتے تھے۔

سلطان محمد ثانی نے ولاشیا کے شہزادے ولاد تپس (Valad Tepes) کے خلاف فوج کشی کی تھی، تو ایک عثمانی بیڑہ برائیلہ میں لنگر انداز ہوا تھا (۱۸۶۲ھ/۱۸۶۶ء) لیکن یہ شہر ربیع الثانی ۱۲۴۵ھ / ستمبر ۱۵۳۸ء میں مالدیویہ کے خلاف خلیفہ سلیمان اول کی مہمات میں کہیں جا کر فتح

نے دوسرے عرب ممالک سے مالی اور تعلیمی امداد کی درخواست کی۔ ان ممالک کے بعض لوگوں کے سوالات کے جواب اور موقع پر ان سے گفت و شنید کے لیے شیخ ابراہیمی نے مشرق کا سفر کیا (۱۹۵۲ء) اور وہ دس برس (۱۹۶۲ء) تک اپنے وطن واپس نہ آ سکے۔

مشرق میں قیام کے دوران ابراہیمی ایک عرب اور مسلمان سمجھے جانے والے ملک کی حیثیت سے الجزائر کے ترجمان بنے رہے، اس عرصے میں وہ جن ممالک (مصر، شام، عراق، حجاز، کویت اور پاکستان) میں قیام پذیر رہے، ان کی دینی اور ادبی زندگی پر برابر اثر انداز ہوتے رہے۔ اس وجہ سے ان کو آخر میں عالم اسلام کی ممتاز شخصیت سمجھا جانے لگا تھا۔ ۱۹۶۱ء میں ان کو قاہرہ کے ”مجمع اللغة“ کی مجلس عاملہ کا رکن منتخب کر لیا گیا۔ الجزائر میں واپسی کے بعد شیخ ابراہیمی کو الجزائر کے صف اول کے رہنماؤں کی حمایت حاصل نہ ہو سکی، جس کی وجہ ان کے سیاسی نظریات تھے، جو شوروی [رکـ باں] کے اسلامی اصولوں پر مبنی تھے اور ان کی ”عدل و انصاف اور حریت“ کی تبلیغ تھی، انہوں نے ۱۹ محرم الحرام ۱۳۸۵ھ / ۲۰ مئی ۱۹۶۵ء کو انتقال کیا۔

شیخ ابراہیمی، ابن بادیس اور طبیب العقی کے ساتھ مل کر الجزائر کی اصلاحی تحریک کے ایک بڑے رکن تھے۔ وہ ممتاز مقرر، مصنف اور بڑے عالم تھے اور وہ قدیم عربی ثقافت کی آخری اور عظیم القدر نمائندہ تھے۔

تصانیف: شیخ ابراہیمی کی تصانیف البصائر کے اداریوں کے سوا (جو عیون البصائر کے نام سے طبع ہوئے، قاہرہ ۱۹۶۳ء، صفحات ۶۹۳) ابھی تک چھپ نہیں سکیں۔ ان میں چند رسائل ”لغوی مسائل“ پر ہیں: (۱) التسمیۃ بالمصدر؛ (۲) الصفات الّتی جاءت علی وزن فعل؛ (۳) القایات والنقایات؛ (۴) الاطراد والخدو؛ (۵) بقایا فتح العربیہ وزن فعلا کی خصوصیات فی اللہجۃ العامیۃ الجزائریۃ؛ (۶) رسالۃ فی مخرج الحروف وصفاتها بین العربیۃ الفصحی والعامیۃ؛ (۷) تکملۃ الرسالہ فی الامثال۔

مآخذ: دیکھیے مآخذ مقالہ در آ آ طبع دوم .

(N. Beldiceanu [ت: شیخ نذیر حسین: ن: محمود الحسن عارف])

.....

اہل: (ع) اسم الجمع، جس سے اونٹ کی دو قسمی ※ مراد ہیں، یعنی ناقہ یا اونٹنی اور دو کوهانوں والا اونٹ۔ مؤخر الذکر قسم وسطی ایشیا اور شمالی ایران میں عام ہے اور عرب اس کو فالج (جمع فوالج) کے نام سے جانتے تھے۔ اونٹنی (عرب) اور دو کوهانوں والے عرب اونٹ کے ملاپ سے ایک خاص قسم پیدا ہوئی، جسے نحت (واحد نحتی، جمع نحتاتی) کہا جاتا تھا۔ اس سے نسل کشی کا کام نہیں لیا جاتا، بلکہ یہ بار برداری کے کام آتی ہے (دیکھیے الجاحظ: کتاب الحیوان، اشاریہ: المسعودی: مروج الذهب ۳: ۵۰۴؛ البیهقی: کتاب الحیوان والاضداد، ص ۱۱۰؛ الدمیری: کتاب الحیوان، بذیل مادہ: لسان العرب، بذیل مادہ: Leo Africanus مترجمہ Epaulard، ۵۵۶:۲)۔

اب ہم صرف ناقہ یا اونٹنی کا ذکر کریں گے جو وادی سندھ سے لیکر صحرائے افریقہ اور کانگو تک پائی جاتی ہے۔ آسانی کے لیے ہم اس کو ”اونٹ“ کے نام سے پکارتے ہیں۔

زمانہ جاہلیت کی شاعری اور لغت کی کتابیں اونٹ کی مختلف انواع و اقسام کی تفصیل سے بھری ہوئی ہیں کیونکہ اونٹ ہی بدویوں کی خوارک، کپڑے اور رہائش (خیموں) کا کام دیتا تھا اور نقل و حمل کا بھی ذریعہ تھا (دیکھیے ابن سیدہ: الخفص، ۷: ۱ تا ۱۷۴؛ F. Hommel: Die Namen der Sdugethiere bei den Sudsemitischen Volkern، لائپزگ ۱۸۷۹ء)۔ اونٹ کی نشوونما کے مختلف مرحلوں کے لیے بہت سی اصطلاحات مروج تھیں (زمانہ حال کے لیے مثال کے طور پر دیکھیے Moab: Jaussen، ص ۲۷۰)۔ اس کے علاوہ بہت سے استعارے اور کنائے بھی مروج تھے، لیکن ہم یہاں صرف چار مخصوص اقسام کا ذکر کریں گے: اہل

ہوا۔ ولاشیا کے شہزادے راڈو پسی (Radu Paisie) نے مجبور ہو کر یہ شہر سلطان کے حوالے کر دیا (۹۴۶ھ/ ۱۵۳۹ء)، جس نے شہر کے نواح کا بہت سا علاقہ بھی لے لیا۔ جوں ہی ابریل (برائلہ) ترکوں کے قبضے میں آیا انہوں نے شہر کی تنظیم نو کی طرف اپنی توجہات مبذول کر دیں۔ دسویں صدی ہجری / سولھویں صدی عیسوی کے ایسے بہت سے قوانین کا پتہ چلا ہے جو اس وقت شہر کی اقتصادی و معاشرتی زندگی اور ٹیکسوں اور اراضی کے بندوبست کے متعلق تھے۔ ترکوں کے عہد حکومت میں ابریل تجارت کا مرکز بن گیا، جہاں سے مختلف اشیاء استانبول کو برآمد کی جاتی تھیں۔

تین صدیوں تک ابریل کی تاریخ ڈینیوب پر واقع تجارتی بندرگاہوں سے وابستہ رہی، جو عثمانیوں نے فتح کر کے اپنی سلطنت میں شامل کر لی تھیں۔ پھر جب رومانوی شہزادوں نے سلطان ترکی کے خلاف جنگ و جدال کا سلسلہ شروع کیا تو برائلہ ہی ان کا مطلوب و مقصود تھا۔ ۹۸۲ھ/ ۱۵۷۴ء میں مالداوی شہزادے ایون سیل کمپلٹ (Ioan Cel Complit) نے شہر جلا دیا، لیکن پھر بھی قلعہ فتح نہ کر سکا۔ جب ۱۰۰۳ھ / مارچ ۱۵۹۵ء میں ولاشیا کے منھائی ویتزل (Mihai Viteazul) نے، جو سلطان سے برسر پیکار تھا، قلعہ کی فوج کو ہتھیار ڈالنے پر مجبور کر دیا، لیکن اس کے قتل پر برائلہ دوبارہ سلطان کے قبضے میں آ گیا۔ شہزادہ منھائی نے سلطان کے خلاف جنگ کر کے تھوڑے سے عرصہ کے لیے ۱۰۶۹-۱۰۷۹ء میں برائلہ پر قبضہ کر لیا۔

روس اور ترکی کے مابین جنگ میں ابریل پر قبضہ کر لیا گیا، لیکن پھر سلطان کو واپس کر دیا گیا۔ آئندہ جنگ میں ۶ جون ۱۸۲۸ء کو روسیوں نے اسے فتح کر لیا۔ ۱۸۳۰ء میں ایڈریانوبل کے صلح نامے کی رو سے یہ ولاشیا کے ابدی قبضے میں دے دیا گیا بعد ازاں یہ تارکین وطن کی سرگرمیوں کا مرکز بن گیا جس سے بلغاریہ کی آزادی کا راستہ صاف ہو گیا۔

میں حج کے موقع پر اونٹ مذہبی رسم کے طور پر ذبح کیے جاتے تھے (دیکھیے J. Chelhod : Le Saerifice Chez Les Arabes ، پیرس ۱۹۵۵ء ، اشاریہ ، بذیل مادہ ہدی) جو حضرت ابراہیمؑ کی باقیات صالحات میں سے ایک ہے۔ جب گھر میں جانوروں کی تعداد ایک ہزار ہو جاتی تو ایک گھوڑے پر بیٹھ کر جانور کی ایک آنکھ نکال دی جاتی تھی اور جب یہ تعداد ایک ہزار سے بھی بڑھ جاتی تو دوسری کا بھی یہی حشر کیا جاتا (الجاظ : کتاب الحيوان ، ۱: ۱۷)۔ یہ عمل نظر بد روکنے ، متعدی امراض سے بچنے اور دشمن قبائل کے حملوں سے جانوروں کے گلوں کو بچانے کے لیے کیا جاتا تھا۔ اس رسم کا مقابلہ عتیرہ [رک باں] سے بھی کیا جاسکتا ہے۔ خارجی جانوروں کے علاج کے لیے آنکھ پھوڑنے کا عمل صحت مند جانور پر کیا جاتا تھا۔ ایک فیاض اور نخی میزبان مہمانوں کی ضیافت کے لیے اونٹ ہی ذبح کیا کرتا تھا ، اور جوئے (منیر) پر اونٹ ہی کی شرط لگائی جاتی تھی۔ مالک کے مرنے کے بعد اس کا اونٹ اس کے پیچھے چل دیتا تھا تاکہ وہ روز خسر اس کے لیے سواری کا کام دے (دیکھیے بلیت)۔ زمانہ حال تک اونٹ پالنے والے بعض قبائل مالک کی وفات پر اونٹی اور اس کے بچوں کو چیخنے چلانے پر اکسا کر گویا ماتم میں شریک کر لیتے ہیں اور اسے ان کی گریہ زاری سمجھا جاتا ہے۔

[عرب ممالک سمیت بہت سے اسلامی ممالک میں اونٹ کا گوشت اب بھی بڑے شوق کے ساتھ کھایا جاتا ہے ، چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ نے اونٹ کا گوشت کھایا ہے ، اس لیے] اس کا گوشت کھانا مسنون یا مستحب سمجھا جاتا ہے [ابوداؤد : السنن ، کتاب الاضیہ]۔ مراکش میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک قول منسوب کیا جاتا ہے ”جو اونٹ کا گوشت نہیں کھاتا وہ مجھ سے نہیں ہے“ (Westermack :

Survivals ، ص ۱۰۵-۱۰۶) اسلام میں اس کا گوشت حلال ہے (Lev. ۱۱: ۴ ، Deut ۱۴: ۷)۔ خواب میں

(مونث) نوع اور گروہ کے لیے ، نیز اگر ایک ہو ، مذکر و مونث دونوں کے لیے ؛ ناقد (مونث) ، حمل (مذکر)۔ تاہم بعض اوقات تمام اقسام کے لیے اہل عام استعمال ہوتا ہے (دیکھیے Ch. Pellat : Sur Quelques noms d'animaux domestiques en arabe classique GIECS ، ۸: ۹۵-۹۹ (۲۵ مئی ۱۹۶۰ء))۔ یہ چاروں الفاظ قرآن حکیم میں بھی استعمال ہوئے ہیں ، خصوصاً ناقد کا لفظ حضرت صالحؑ اور قوم ثمود کے قصے میں آیا ہے۔ قرآن کریم میں آیا ہے ”أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (۷۸) [الغاشیہ : ۱۷]“ ”بھلا وہ اونٹوں پر نظر نہیں کرتے کہ کیسے بنائے گئے ہیں“ ، بعض مفسرین یہاں اونٹوں سے مراد بادل لیتے ہیں۔ [اس کی مزید تفصیل اس طرح سے ہے کہ قرآن کریم میں لفظ اہل دو مرتبہ آیا ہے (۷۷) [الانعام : ۶۰] اور (۷۸) [الغاشیہ : ۱۷] اور لفظ ناقد چھ بار اور تمام کا تمام حضرت صالحؑ علیہ السلام کی اونٹنی کے ضمن میں (۷۷) [الاعراف : ۷۳ و ۷۷ : ۷۷] [ہود : ۶۴ : ۱۷] [الاسراء : ۵۹ : ۲۶] [الشعراء : ۱۵۵ : ۱۵۴] [القمر : ۲۷ : ۵۴] [القصص : ۱۳]۔

قدیم عربوں کا عقیدہ تھا کہ عاد و ثمود کی ہلاک شدہ قوموں کے ریوڑوں نے ملک و بار [رک باں] میں پناہ لی تھی جہاں وہ جنگلی زندگی گزارتے تھے ، جب یہ اونٹ عرب اونٹیوں سے جفتی ہوئے تو ان سے اونٹ کی ایک خاص قسم مہریہ پیدا ہوئی جو عرب میں اپنے پھرتیلے پن اور تیز رفتاری کی وجہ سے مشہور تھی۔ اس کے علاوہ اور بھی کئی کم معروف قسمیں پیدا ہوئیں۔ یہ عقیدہ اس زمانے سے چلا آ رہا ہے جب اونٹ عرب میں آوارہ پھرا کرتے تھے [زمانہ جاہلیت میں اونٹ عربوں کا محبوب ترین جانور اور سفر و حضر میں ان کا رفیق و غم گسار تھا ، چونکہ وہ کئی کئی دنوں تک بھوکا اور پیاسا رہ کر سفر جاری رکھ سکتا تھا ، اس لیے صحرائی سفر کے لیے وہ موزوں ترین سمجھا جاتا تھا]۔

اونٹ کی قربانی بھی دی جاسکتی ہے۔ زمانہ جاہلیت

”نیکی گھوڑوں کی پیشانی سے قیامت تک بندھی ہوتی ہے۔“
 [قدیم عربی زبان میں] اونٹ کی چال ڈھال، اس کی مخصوص جسمانی ساخت (دیکھیے H.Masse، کتاب مذکور، ص ۱۸۷) اور اس کی خود سری کا خاص طور پر ذکر کیا جاتا ہے۔ مست اونٹ میں غیر معمولی زور ہوتا ہے (دیکھیے Leo Africanus، ۵۵۷:۲) اور وہ کسی کو اپنے گلے کے نزدیک نہیں آنے دیتا۔ اس کے منہ سے جھاگ (شقہ) نکلتی رہتی ہے اور وہ مسلسل بلبلاتا رہتا ہے۔ نسل کشی کا کام صرف انہی نر اونٹوں سے لیا جاتا ہے جنہیں آغاز بلوغ سے اس غرض کے لیے مختص کر لیا جاتا ہے اور انہیں خصی نہیں کیا جاتا، ورنہ تو امکان ہوتا ہے کہ سب نر اونٹ آپس میں لڑ مریں۔ سواری اور باربرداری کے لیے بھی اونٹ چھوٹی عمر میں چھانٹ لیے جاتے تھے۔ ہر قبیلہ گرم لوہے کی سلاخ سے اپنے ریوڑوں کو نشان لگا لیتا تھا۔ اس سلسلے میں کئی تقریبات ہوتی تھیں جن کا اب رواج نہیں رہا۔

اونٹ کے زور اور قوت کی تعریف کی جاتی تھی، خصوصاً اس کی اس خوبی کی کہ وہ (اپنی لمبی گردن کی وجہ سے) بھاری بوجھ اٹھا کر زمین سے اٹھ کھڑا ہوتا ہے۔ اسلامی ادبیات میں اس کا مقابل ہاتھی ہے۔ ایک طرح سے یہ عربوں کی عظمت کا نشان ہے، جس طرح ہاتھی ہندوستانیوں کے وقار کی علامت ہے۔

نقل و حمل کے لیے قدیم عرب ایک سادہ سی کاٹھی (اکاف یا قند) استعمال کیا کرتے تھے، جو کوہان کے برابر ہوتی تھی اور جس کے نیچے وہ گدے بچھاتے تھے۔ W Dostal (دیکھیے L' antica Societa Beduina، ص ۱۵ بعد) کے مطابق کوہان کے پیچھے بیٹھنے کا رواج کوہان پر کاٹھی بچھا کر بیٹھنے سے قدیم تر ہے، جس کی ابتداء سنہ عیسوی کے آغاز کے زمانے میں ہوئی۔ Leo Africanus (۳۵:۱) ایک ایسی زین یا کاٹھی کے استعمال کا ذکر کرتا ہے جو کوہان اور گردن کے درمیان ہوتی تھی اور زمانہ حال کی رحلہ سے ملتی جلتی تھی۔ یہ

اونٹ کا دیکھنا خوش خبری کی علامت سمجھا جاتا ہے، لیکن ایران میں اگر اونٹ کسی کے دروازے پر آکر سو جائے تو یہ مالک مکان کے مرنے کی نشانی ہے (H. Masse، Croyanes، ۱۹۳:۱)۔

زمانہ جاہلیت کی شاعری اونٹنی کو قابل فخر مقام دیتی ہے۔ یہ بدویوں کی دل پسند سواری تھی۔ قصیدوں کے حصہ رحیل میں اس کی ہر طرح مدح و ستائش کی جاتی تھی۔ اس موضوع پر مشہور شاعر طرفہ کا معلقہ بہت مشہور ہے (دیکھیے سبہ معلقہ میں مذکورہ قصیدہ۔ سبہ معلقہ کے قصائد کے فرانسیسی اور انگریزی میں بھی تراجم ہو چکے ہیں)۔ اکثر قصائد میں اونٹ کے بارے میں غنائیہ اشعار ملتے ہیں اور وہ قصیدے کے بنیادی ڈھانچے کا اس طرح ایک حصہ بن گئے ہیں کہ زمانہ حال کے شعرا، جن کو شاید ہی کبھی اونٹ پر سواری کا موقع ملا ہو گا، اپنے آپ کو اس قدیم روایت کی پابندی پر مجبور پاتے ہیں۔ شعرا نے سفینۃ البر (خشکی کے جہاز) یعنی اونٹ کی جس خوبی کی خاص طور پر سب سے زیادہ تعریف و توصیف کی ہے۔ وہ اسکی عمدہ چال، رفتار، سنجیدگی اور صبر و استقلال ہے۔ صحرا میں لمبے سفر میں بدوی پانی ذخیرہ کر کے اونٹوں پر رکھ لیا کرتے تھے، جسے ”روایہ“ کہتے تھے۔ کبھی کبھی وہ اپنے جانوروں کا منہ باندھ دیا کرتے تھے تاکہ وہ جگلی نہ کر سکیں اور ان کے معدوں میں موجود پانی اشد ضرورت کے وقت انسانوں کے پینے کے قابل رہے (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ)، چونکہ قدیم عربوں کے زمانے سے اونٹ کو بطور دینت (خون بہا) بھی دیا جاتا ہے، اس لیے یہ کہا جاتا تھا کہ اونٹ خون ریزی بھی روک دیا کرتے تھے۔ دیت اور (عورتوں کے) جہیز میں بھی اونٹ دیئے جاتے تھے۔ ایک حدیث میں آیا ہے کہ اونٹوں کو برامت کہو، اس لیے کہ یہ خوریزی روکتے ہیں، اور شریف زادی کا جہیز ہیں۔ ایک دوسری حدیث کے مطابق ”یہ ہر مالک کے لیے زور اور طاقت کا منبع ہیں“۔ بھیڑ باعث برکت ہے اور

Touareg-francais پیرس ۱۹۵۱ء ، ۵۴:۲ ، ۷۳۲ ، ۱۳ : ۱۲۷۳ ، ۴ : ۱۶۲۳) - اقامت گزین قبائل میں آج بھی اونٹ سے اہل چلانے اور غلہ گاہنے وغیرہ کا کام لیا جاتا ہے (دیکھیے Documents : G. Boris ، بمواضع کثیرہ بالتصویر اور فرہنگ) اور Leo Africanus (۲:۴۰) کا بیان ہے کہ نمیدیا (Numidia) میں اہل چلانے کے لیے اونٹ اور گھوڑے کو اکٹھے جوتا جاتا ہے۔ آج کل ”کیپ بون“ (تیونس) کے کسان دو پہیوں والی گاڑی میں اونٹ جوت لیتے ہیں ، جبکہ کراچی (پاکستان) میں اونٹ چار پہیوں کی گاڑی کھینچتے نظر آتے ہیں [پاکستان کے مختلف علاقوں خصوصاً صحراے چولستان ، تھرپارکر اور قحط وغیرہ میں بھی اونٹ باربرداری ، رہٹ اور اہل چلانے کے لیے استعمال ہوتا ہے ، ان تمام علاقوں میں یہ جانور سب سے زیادہ اہم سمجھا جاتا ہے]۔

معمولی کاموں کے لیے اونٹ کا استعمال اس کی اعلیٰ صفات اور خصائص کی ناقدری ہے ، کیونکہ اس کی یہ صفات گرم صحراؤں کے باشندوں کے مزاج اور لمبے سفروں اور جنگوں کے عین مناسب ہے ۔ ان علاقوں کی گرم ہوا اور گھاس وغیرہ زیادہ گھوڑوں کے پالنے میں ناموافق ہوتی ہے۔ ابتدائی زمانہ اسلام میں اونٹ ہی سواری اور باربرداری کے کام آتا تھا۔ عراق کی فتوحات میں ایرانی سپہ سالار خود ناقہ پر سوار تھا۔ انفرادی لڑائی میں جنگجو عام طور پر گھوڑے پر ہی سوار ہوتے تھے اور ایک صف میں گھوڑوں پر سوار ہو کر حملے کا آغاز کیا کرتے تھے (تازلہ کی اصطلاح اس امر کی غمازی کرتی ہے ، یعنی اونٹ سے اتر کر گھوڑے پر سوار ہو کر حملہ کرنا) ، لیکن جب جنگی میدانوں کے فاصلے بڑھ گئے تو اونٹ صرف باربرداری کے کاروانوں کے لیے رہ گئے۔

جب حضرت عقبہ بن نافع فزان کی فتح کے لیے روانہ ہوئے تو ان کے ساتھ چار سو گھوڑوں کے ساتھ چار سو اونٹ بھی تھے جن پر پانی کے آٹھ سو مشکیزے لدے ہوئے تھے (ابن عبدالحکم : Conquete de l ،

ایک ہلکی سی زین ہوتی تھی ، جو اونٹ کے شانوں کی اونچی ہڈیوں پر رکھی جاتی تھی ۔ قدیم عرب شاید اونٹ کی تنگی پیٹھ پر سفر کرتے ہوں گے ، لیکن وہ عام طور پر ایک ایسی زین استعمال کرتے تھے جو رحل کہلاتی تھی اور جب کھالوں سے مزین ہوتی تھی تو رحالہ کہلاتی تھی۔ کاٹھی یا زین چوبی کمانوں (قد) کی بنی ہوئی ہوتی تھی اور یہ کمانیں چمڑے سے جڑی ہوتی تھیں اور کوہان اور کاٹھی کے درمیان گدے ہوتے تھے ، اس کو پٹی سے باندھ کر رکھا جاتا تھا ، جو (غرصہ) پیٹ (کھب) اور جانور کے کولوں (ربض) کے اوپر گزرتی تھی ، تکیل میں ڈبی ہوئی رسی (جرامہ) سے جانور پر آسانی سے کنٹرول ہو جاتا تھا اور ایک خمیدہ چھڑی (جھن) اسکی رہنمائی کے لیے استعمال ہوتی تھی ۔

بڑے گھرانوں کی عورتیں رسی سے بنی ہوئی ایک گنبد نما پاکی (ہودج) میں سفر کرتی تھیں اور اس کے اطراف میں پردے ڈال دیئے جاتے تھے۔ اس قسم کی ایک پاکی تاریخ اسلام میں ایک یادگار واقعہ کے لیے مشہور رہی ہے ، یعنی وہ پاکی جس میں بیٹھ کر (اُمُّ الْمُؤْمِنِین) حضرت عائشہ صدیقہؓ نے جنگ جمل میں شرکت اور اس کی قیادت کی تھی [رک بہ الجمل در آآ]۔ ایسی پاکیاں آج بھی عربوں میں مستعمل ہیں ، بالخصوص شادی کی تقریبات میں اور عطوش ، باسور وغیرہ کہلاتی ہیں ۔ اونٹ کی آرائش و آراستگی آج بھی زمانہ جاہلیت کی طرح کی جاتی ہے اور اس کی تسمیات و مصطلحات میں بھی بہت کم تبدیلی ہوئی ہے (دیکھیے مثلاً Moabi Jaussen ، ص ۲۷۲-۲۷۳)۔ صحرائی خانہ بدوشوں کے ہاں رحلہ کے علاوہ چار قسم کی کاٹھیاں آج بھی زیر استعمال ہیں۔ ترک صلیب کی شکل میں گول اور نوکدار ، تمزک اسی شکل کی مگر زیادہ خوبصورت اور آرام دہ ، جہیاست سادہ مستطیل شکل کی چوبی کاٹھی ، اخوی : ایک چوڑی اور بھاری قسم کی زنانہ کاٹھی جس کے ایک طرف مستطیل کندے ہوتے ہیں (دیکھیے Dict : Ch de Foucauld

تھاپ پر ایک اونٹ کو ناچتے دیکھا ہے۔
وہ صراحت کے ساتھ لکھتا ہے کہ ایک کمزور سے
اونٹ کی قیمت فروخت صرف چند دینار تھی اور سو اونٹ
ایک ہزار ڈیوکٹ کو آتے تھے۔ اس سے زیادہ صحیح قیمت
کا تعین نہیں ہو سکتا، کیونکہ جانور کی قیمت کا انحصار اس
کی صحت، علاقے اور سواری کے لیے موزونیت پر تھا۔ وہ
کاروانوں [رکّ بہ قافلہ] کے بارے میں بھی معلومات
بہم پہنچاتا ہے۔ Leo Africanus کے مختصر سے شذرات
آج بھی کار آمد ہیں۔

مشقّی اور لادو اونٹ آج بھی بڑے شہروں میں نظر
آتے ہیں۔ ضروری نہیں کہ ان کا وجود صرف گھاس کے
میدانوں ہی میں ہو۔ ان کے مالک اونٹوں والے قبائل
ہوتے ہیں، جن کے گلے میں آہستہ رو مگر نقل و حمل
والے مضبوط اونٹ ہوتے ہیں۔ سواری کا اونٹ (مہری)
صرف صحرا میں ہوتا ہے۔ جہاں یہ معمولی تربیت کے بعد
تیز سفروں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔

اونٹنی کے وضع حمل کی مدت ایک سال ہے اور
جب یہ بچہ جن دیتی ہے تو بچے کی بڑی محبت سے
حفاظت کی جاتی ہے اور اس کے پیٹ کے ارد گرد ایک
کھلی اور چوڑی سی چٹنی باندھ دی جاتی ہے۔ بچے کو کئی
دن خیمے میں رکھا جاتا ہے تاکہ وہ انسانی ماحول کا خوگر
ہو جائے۔ موسم بہار میں بچے کے بال کاٹے جاتے ہیں۔
سال کے آخر میں اس کے ایک ننھنے میں سوارخ کر کے
اس میں لوہے کی نکیل ڈال دی جاتی ہے۔ اسی وقت
ایک نوکیلی لکڑی کا ٹکڑا اس میں ڈال دیا جاتا ہے تاکہ یہ
ٹکڑا اونٹنی کو اگر چھبے تو لات مار کر بچے کو دور ہٹا دے
اور وہ تھن چھوڑ کر گھاس چرنے لگ جائے۔

دو برسوں کے بعد اونٹنی کے بچے کو سدھایا جاتا
ہے، سب سے پہلے اس کو بے حس و حرکت کھڑا ہونا
سکھایا جاتا ہے، تاکہ وہ مقررہ جگہ سے ہل نہ سکے، اس
کو کاٹھی اور نکیل سے آشنا کیا جاتا ہے، جس کے
درمیان سے مہار گزاری جاتی ہے، اس کو چابک کی مار

A. Gateau ، مترجمہ طبع و ، Afrique du Nord
الجزائر ۱۹۴۷ء ، ص ۶۱)۔ مؤرخین اور جغرافیہ نویس
جب شمالی افریقہ کے میدانوں کے اونٹوں کے گلوں کا ذکر
کرتے ہیں تو ان کی کثیر تعداد بیان کرتے ہیں (دیکھیے
R. Mouny : کتاب مذکور ، ص ۲۸۹-۲۹۱)۔ مثال کے
طور پر ابن خلدون کا بیان ہے کہ المرابطون کس طرح
سجلماسہ کی حکومت کے پچاس ہزار اونٹ لے گئے تھے۔
یہ تعداد مبالغہ آمیز معلوم نہیں ہوتی، کیونکہ بیسویں
صدی کے آغاز میں صرف ”ادران“ کے صوبے میں
ایک لاکھ اسی ہزار اونٹ تھے۔ عربی بولنے والی اقوام میں
صرف اہل اندلس اونٹ کے نظارے اور اس کی سواری
سے محروم رہے تھے (دیکھیے Poesie : H. Peres
andalouse ، اشاریہ)۔

Leo Africanus نے دسویں صدی ہجری / سولہویں
صدی عیسوی کے آغاز میں اونٹ کے بارے میں ایک
منفصل باب لکھا ہے (Description del' Afrique ،
۵۵۵/۲-۵۵۸) ، وہ کہتا ہے کہ وہ تمام عرب جو اونٹوں
کے مالک ہیں ، ایک قسم کے آزاد حاکم ہیں ، کیونکہ ان
جانوروں کے ساتھ ہی وہ صحراؤں میں زندگی گزارتے
ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کچھ بیانات مبالغہ آمیز ہوں ، مثلاً
اس کا یہ قول کہ افریقہ کے اونٹ باقاعدہ چارے کے
بغیر چالیس پچاس دن تک بوجھ اٹھائے سفر کر سکتے ہیں،
صرف شام کے وقت ان پر سے بوجھ اتار کر انہیں نواحی
مقامات میں چرنے اور درختوں کی شاخیں کھانے کے لیے
کھلا چھوڑ دیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کے بتائے
ہوے فاصلے بھی مبالغہ پر مبنی معلوم ہوتے ہیں۔

مزید برآں وہ یہ بھی لکھتا ہے کہ کچھ کھائے پیے
بغیر پانچ دن کے سفر کے بعد اونٹ کے کوہان کی چربی ،
جس کے پہلے عرب بہت مشتاق تھے، ختم ہو جاتی ہے اور
یہ کہ اونٹوں کے ساربان حدی خوانی [رکّ بآں غناء]
کے ذریعے تھکے ہوئے اونٹوں کو تیز رفتار کر دیتے ہیں۔
اس کا یہ بھی کہنا ہے کہ اس نے قاہرہ میں ڈھول کی

وہ چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی میں پیدا ہوا۔ اس نے اپنے ہم مذہب طبیب و ماہر امراض چشم ابن الناقہ اور ابن جامع سے تعلیم حاصل کی۔ بعد ازاں وہ سلطان صلاح الدین (ایوبی) کا طبیب اور ایوبی سلطان ملک العادل (۵۸۹ھ/۱۱۹۳ء - ۶۵۸ھ/۱۲۱۸ء) کا طبیب خاص اور ناصری ہسپتال (بیمارستان) میں استاد بن گیا۔ ابن ابی اصیبعہ [رک باں] اس کا شاگرد تھا۔ اس نے ۶۳۴ھ/۱۲۳۶ء میں رحلت کی۔

اس کی مندرجہ ذیل تصانیف ہیں : (۱) الدستور البیمارستانی فی ادویۃ المركبہ ، طبع P. Sbath در BIE ، ۱۵ (۱۹۳۲-۱۹۳۳ء) ؛ ۱۳-۸۰ حکیم جالینوس کی پیروی میں اس کا موضوع مختلف ادویات ہیں۔ باب دوم میں دانتوں کے امراض کے علاج معالجہ کے لیے مختلف نسخے دیئے ہیں۔ اس کا تجزیہ M. Levy (در Janus ، ۴۴ (۱۹۶۱ء) ؛ ۱۰۱-۱۰۳ اور O. Spies در Sudhoffs Archiv ، ۴۶ (۱۹۶۲ء) ، ۱۶۸-۱۷۰ نے کیا ہے ؛ (۲) رسالہ الجربات (مخطوطہ بوڈلین)۔

مآخذ : (۱) G. Sarton : Introduction to the History of Science ، ۲ : ۶۶۷-۶۶۵ ؛ (۲) G.A.L. Brockelmann ، ۱ : ۴۹۱ ؛ ۱ : ۸۹۶ ؛ (۳) Leclerc : Hist. de la medecine arabe ، ۲ : ۲۱۸-۲۱۹ ؛ (۴) Steinschneider : Die arab lit. der Juden ، فریکفرٹ ۱۹۰۲ء ، ص ۱۹۵-۱۹۶ ؛ (۵) ابن ابی اصیبعہ ، طبع Müller ، ۲ : ۱۱۸-۱۲۵۔

(J. Vernet : [ت: شیخ نذیر حسین])

.....

ابن ابی حصینہ : ابو الفتح الحسن بن عبد اللہ بن محمد بن عبد الجبار بن حصینہ السُلَمی ، بنو سلیم کا ایک شہزادہ اور شاعر ، جو اپنا شجرۂ نسب عدنان سے جا ملاتا ہے۔ وہ مرقۃ (شام) میں ۳۸۸ھ/۹۹۸ء کو پیدا ہوا اور اپنے آبائی شہر میں تعلیم پائی ، جو اس وقت ایک اہم ثقافتی مرکز تھا۔ اس کے ذرائع علم وہی تھے ، جو المعری

سے امکان بھر تیز چلنا اور مالک کی آواز پر گھنٹوں کے بل جھکنا سکھایا جاتا ہے۔ اس کی کھال معمولی سی ضرب کو بھی محسوس کر لیتی ہے ، مہار سے اس کو جدھر چاہو موڑا جاسکتا ہے۔

اونٹ کی عمر پچیس برس ہوتی ہے۔ اس کی رفتار پانچ سے بارہ میل فی گھنٹہ شمار کی گئی ہے اور یہ نوے میل کا فاصلہ پندرہ یا بیس گھنٹوں میں طے کر لیتا ہے ، لیکن اس کے بعد اس کو آرام کی ضرورت ہوتی ہے۔ لادو اونٹ ایک گھنٹے میں ڈھائی تین میل چل سکتا ہے اور پندرہ بیس میل کا مسلسل سفر تقریباً تین سو پونڈ وزن لیکر طے کر سکتا ہے۔ صحرا کے جہاز کا صبر اور استقلال ضرب المثل ہے۔ پیٹ کے پانچ مشکیزوں میں یہ کافی مقدار میں پانی جمع کر لیتا ہے۔ اس کی جسمانی حرارت جو بیس سینٹی گریڈ سے لیکر چالیس سینٹی گریڈ تک گھٹتی بڑھتی رہتی ہے جس کی بدولت اسے بہت کم پسینہ آتا ہے۔ اس طرح یہ کئی دنوں تک پانی کے بغیر زندہ رہ سکتا ہے اور معمولی گھاس وغیرہ اس کو کفایت کر سکتی ہے۔ جب اس کو ہفتہ بھر پانی نہیں ملتا تو اس کے جسم میں سے دو سو پونڈ پانی خارج ہو جاتا ہے اور اسے پچیس گیلن پانی وافر خوراک اور لمبے آرام کی ضرورت ہوتی ہے ، تاکہ اس کی کھوئی ہوئی طاقت بحال ہو سکے۔ اگرچہ بدو اونٹوں کی گھوڑوں جیسی نگہداشت نہیں کرتے ، لیکن وہ روز اول سے اونٹوں کے لیے چراگاہوں اور پانی کے چشموں کی تلاش میں رہتے ہیں جس سے اکثر اوقات باہمی آویزش بھی رہتی ہے۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں ، نیز دیکھیے مآخذ مقالہ در آ۲ ، طبع دوم و مآخذ مقالہ بدو و حرب ، در ۲۲۲۔

(Ch. Pellat [ت: شیخ نذیر حسین و محمود الحسن عارف])

.....

ابن ابی البیان : جزیرہ سسلی (کریٹ) سے نسبت رکھنے والا ، مصر کا ایک یہودی طبیب ، جس کا پورا نام ابو الفضل داؤد بن سلیمان بن ابی البیان الاسرائیلی تھا۔

کے تھے ، پھر حلب جا کر تعلیم کی تکمیل کی اور ادبی حلقوں سے بھی راہ و رسم رکھی ۔

اس کی عمر بمشکل بیس سال تھی جب وہ رحبہ میں شمال بن مرداس سے جا کر ملا اور اس کی خدمت میں ایک قصیدہ پیش کیا جو اس کی شاعرانہ صلاحیتوں کا مظہر تھا۔ جب مرداس حلب کا گورنر (۳۱۳ھ / ۱۰۲۳-۱۰۲۵ء) بنا تو ابن ابی حصینہ اس کا منظور نظر شاعر بن گیا اور زندگی بھر اس کے اوصاف اور کارناموں کے گن گاتا رہا۔ شمال نے اسے ایک خاص کام دے کر فاطمی خلیفہ المستنصر کے پاس ۳۷ھ / ۱۰۴۵ء میں مصر بھیجا جہاں اس نے فاطمی خلیفہ کے حضور کئی مدحیہ قصائد پیش کیے جس پر خوش ہو کر المستنصر نے اسے شہزادے کا خطاب دیا ، جس سے وہ حلب میں بطور امیر زندگی گزارتا رہا۔ ابن ابی حصینہ دمشق بھی گیا ، وہاں اس نے اہل علم سے ملاقاتیں کیں ، شہر کے مناظر کی خوبصورتی بیان کی اور قاضی شہر ابو یعلیٰ حمزہ بن الحسین کی وفات پر عمدہ مرثیہ لکھا۔ ابن ابی حصینہ عمر بھر مرواسیوں کا نمک خوار رہا۔ اس نے سروج میں ۱۵ شعبان ۴۵ھ / ۲۲ جولائی ۱۰۶۵ء کو انتقال کیا۔

ابن الحدیم اس کے ایک قصیدے کا ذکر کرتا ہے ، جو اس نے شرف الدولہ مسلم بن قریش کی مدح میں ۴۷۳ھ / ۱۰۸۰ء میں حلب کی فتح پر لکھا تھا (زبدۃ ، ۲: ۷۳) ہو سکتا ہے کہ یہ اس نام کے کسی اور شاعر کا ہو ، یا پھر مصنف نے اسے ابن جوس [رکاباں] سے ملتبس کر دیا ہو ۔

ابن ابی حصینہ نے قصائد ، غزلیات ، بیانیہ نظمیں اور مرثیے لکھے ، لیکن اس کا اصلی میدان مدحیہ قصائد میں زبان و بیان کی خوبی کی وجہ سے اس کا کلام امتیازی درجہ رکھتا ہے ، لیکن موضوع وہی روایتی ہے ۔

ابن حصینہ کا دیوان دو جلدوں میں محمد اسعد طلحہ نے ۱۹۵۶ء میں دمشق سے شائع کر دیا ہے۔ پہلی جلد میں دیوان ہے اور دوسری میں ابو العلاء المعری کے

تبصرے ، جس سے پتہ چلتا ہے کہ شاعر اپنی نظموں کو تبصرے کے لیے ابو العلاء المعری کے پاس بھیجتا رہتا تھا ۔ مطبوعہ دیوان ایک بغدادی قلمی نسخے (عراقی عجائب گھر ، عدد ۱۲۶۱) اور دوسرا اسکوریال کے مخطوط (عدد ۲۷۵) پر مبنی ہے ۔ ظاہر ہے کہ یہ طباعت شاعر کے سارے کلام کو شامل نہیں ، کیونکہ ابو العلاء المعری کے تبصرے نظموں کی محض ابتدائی سطور (مطالع) تک محدود ہیں جو مطبوعہ دیوان میں موجود نہیں ۔

مآخذ : الکنتی : وفات ، ۱ : ۲۳۹ ، قاہرہ ۱۹۵۱ء ؛ (۲) یاقوت : ارشاد ، ۱۰ : ۱۱۸-۹۰ ؛ (۳) ابن عساکر : تاریخ دمشق ، ج ۴ ، ۵ ، مخطوط ظاہریہ کتاب خانہ ، دمشق ، عدد ۳۳۶۹ و ۳۳۷۰ ؛ (۴) ابن الوردی : تاریخ ، ۱ : ۳۶۵ ؛ (۵) ابن الحدیم : زبدہ ، طبع سامی الدہان ، دمشق ۱۹۵۴-۱۹۵۱ء ، ۱ : ۲۶۶ و ۲۷۱-۲۷۲ و ۷۳۲ ؛ (۶) بغدادی ، اسماعیل پاشا : ایضاح المکنون ، ۱ : ۴۸۴ ، استانبول ۱۹۳۵ء ؛ (۷) عالمی (حسن الامین) : اعیان الشیعہ ، ۲۶ : ۲۸۳-۲۸۴ ، دمشق ۱۹۳۸ء ؛ (۸) الرزکی : الاعلام ، ۲ : ۲۱۲ ؛ (۹) کمالہ : معجم المؤلفین ، ۳ : ۲۳۷ ؛ (۱۰) حمد الجاسر ، در مجلہ مجمع العلمی العربی ، ۲۳ : ۵۲۶-۵۳۶ ؛ (۱۱) محمد جواد ، در مجلہ العلمی العربی ، ۳۲ : ۵۳۳-۵۳۹ ، نیز دیکھیے مکملہ بذیل مرداس (بنو) ۔

(G. Rikabi [ت: شیخ نذیر حسین])

.....

ابن ابی خثیمہ : ابو بکر احمد بن زہیر (ابو خثیمہ) ✱ بن حرب بن شداد النسائی البغدادی ، محدث ، ماہر انساب ، مؤرخ اور شاعر۔ وہ ۱۸۵ھ / ۸۰۱ء میں نساء میں پیدا ہوئے اور بغداد میں ۲۷۹ھ / ۸۹۲ء میں انتقال کیا (بعض لوگوں نے ان کی تاریخ پیدائش ۲۰۵ھ / ۸۵۷ء اور تاریخ وفات ۲۹۹ھ / ۹۱۱ء لکھی ہے جو درست معلوم نہیں ہوتی)۔ وہ ابو خثیمہ (م ۲۳۳ھ / ۸۵۷ء) کے بیٹے تھے جو کتاب المسند اور کتاب العلم کے مصنف تھے (الفہرست مطبوعہ قاہرہ ، ص ۳۲۱)۔ وہ خود حدیث اور

ہم تک پہنچے ہیں ، وہ دینی رجحان کے حامل ، یاس انگیز زہد پسندی اور دنیا سے بے رغبتی کے مظہر ہیں۔ ان خصائص کا ترجمان (اس کا دیوان) حیات القلوب ہے۔

ابن ابی زینین کی زیادہ تر شہرت ایک صاحب الرائے مالکی فقیہ ہونے اور بہت سی کتابوں کی تصنیف خصوصاً کتاب احوال النہ ، دستور العمل (جس سے استفادہ کا ذکر ابو جحہ القیس نے کیا ہے ، دیکھیے Levi Hist. ESP. Mus : Provenical ، ۲۴۲/۳) شرح موطا امام مالک اور سحون کی مدونہ کی تلخیص کی وجہ سے ہے۔

مآخذ : (۱) الضی : بغیۃ الوعاة ، ص ۱۶۰ ؛ (۲) ابن خاقان : مطمح ، ص ۴۹ ؛ (۳) ابن الفرضی ، عدد ۱۶۶۶ ؛ (۴) ابن الخطیب : اعمال الاعلام ، بار دوم ، ص ۵۲ ؛ (۵) المقرئ : فتح الطیب ، ۲ : ۳۷۴ ؛ (۶) Pons Gonzàlez : Ensayo ، ۹۸-۹۹ ؛ (۷) Literatura : Palencia ، بار دوم ، ص ۶۱ اور اشاریہ ؛ (۸) ایف بستانی : دائرة المعارف ، ۲ : ۳۱۱ ؛ (۹) براکلمان ، ۱ : ۱۹۱ ؛ مکملہ ، ۲ : ۳۳۵ ۔

(ادارہ آآ [ت: شیخ نذیر حسین])

ابن ابی حنبلہ : (الجزائر کے رسم الخط کے مطابق ✽ "بن حنبلہ" اور سرکاری فرانسیسی زبان میں Bin Cheneb ، محمد بن العربی) ، ایک الجزائری استاد اور عربی زبان کے محقق عالم۔ وہ ۱۰ رجب ۱۳۸۶ھ / ۲۲ اکتوبر ۱۸۶۹ء کو میدیا (الجزائر) کے قریب تقونالی قصبے میں پیدا ہوئے اور ۲۷ شعبان ۱۳۳۷ھ / ۵ فروری ۱۹۲۹ء کو انتقال کیا ۔

ابن ابی حنبلہ کے بعض اجداد بورسہ کے رہنے والے تھے اور ترکی فوج متعینہ مصر میں افسر تھے۔ ان میں سے ایک نے الجزائر میں بودو ہش اختیار کر لی۔ ان کے دادا نے ترک فوج سے سبکدوشی کے بعد میدیا میں اس وقت انتقال کیا، جب شہر کا محاصرہ امیر عبد القادر الجزائری [رکـ باں] نے کیا ہوا تھا (مئی۔جون ۱۸۴۰ء)۔ ابن ابی حنبلہ کے والد میدیا کے مضافات میں ایک معمولی

فقہ میں احمد بن حنبل ، انسب میں مصعب الزبیری ، تاریخ میں مدائنی اور ادب میں محمد بن سلام کے شاگرد تھے ۔ الفہرست میں ان کی تصانیف میں کتاب المقتبین (۹) کتاب الاعراب ، کتاب اخبار الشعراء اور کتاب التاريخ وغیرہ مذکور ہیں ۔ مؤخر الذکر کتاب المسعودی کے زیر استعمال رہی ہے اور خطیب بغدادی نے اس کی بڑی تعریف کی ہے۔ اندلس میں یہ بخوبی متعارف رہی ہے (دیکھیے ابن حبیش)۔ کتاب التاريخ کے قلمی نسخے آج بھی موجود ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے براکلمان)۔ حیدر آباد دکن سے مجوزہ اشاعت غالباً منظر عام پر نہیں آسکی۔ ابن خثیمہ کی زندگی کے زیادہ کوائف معلوم نہیں ہو سکے، صرف اتنا معلوم ہو سکا ہے کہ وہ قدر کے بارے میں متہم تھے اور وہ علی بن عیسیٰ [رکـ باں] سے ربط و ضبط رکھتے تھے ۔

ابن ابی خثیمہ کا بیٹا ابو عبد اللہ محمد (م ۲۹۹ھ / ۹۱۱-۹۱۲) کتاب الزکوٰۃ اور ایک نامکمل کتاب بعنوان کتاب التاريخ ، کا مصنف ہے ۔

مآخذ : الفہرست مطبوعہ قاہرہ ، ص ۳۲۱ ؛ (۲) ابن حجر : لسان المیزان ، ۱ : ۱۷۴ ؛ (۳) خطیب بغدادی ، ۴ : ۱۶۲ ؛ (۴) یاقوت : معجم الادباء ، ۳ : ۳۵ تا ۳۷ ؛ (۵) ابن ابی یعلیٰ : طبقات الحنابلہ ، ص ۲۲ ؛ (۶) الذہبی : تذکرۃ الحفاظ ، ۲ : ۱۵۶ ؛ (۷) المسعودی : مروج الذهب ، ۵ : ۲۰۸ ، ۳۷۶ (طبع Pellat ۱۹۷۱ء) عدد ۲۱۲۹ ؛ (۸) الرعینی : برناج ، ص ۴۳-۴۴ ؛ (۹) ایف بستانی ، دائرة المعارف ، ۲ : ۳۰۲ براکلمان ، مکملہ ۲۷۲ ۔

(Ch. Pellat [ت: شیخ نذیر حسین])

✽ ابن ابی زینین : ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ بن عیسیٰ الری ، ایک اندلسی شاعر اور فقیہ ۔ وہ الویرہ میں ۳۲۳ھ / ۹۳۶ء میں پیدا ہوا اور اسی شہر میں ۳۹۹ھ / ۱۰۰۹ء میں انتقال کر گیا ۔ اس کے جو اشعار

کاشت کار تھے اور ان کی والدہ ترکی النسل تھیں۔
 ابن ابی شنب نے تھوڑے عرصے کے لیے ایک
 قرآنی مکتب میں تعلیم پائی پھر میدیا کالج (موجودہ بن
 شنب لاسیم) میں تعلیم حاصل کی اور آخر میں ایک سال
 تک الجزائر کے نزدیک بوزریہ میں، تربیت اساتذہ کے
 ادارے میں، زیر تربیت رہے۔ ۱۸۸۸ء میں، جبکہ ان کی
 عمر ۱۹ سال تھی وہ وامری کے علاقے تاجارت میں استاد
 ہو گئے۔ یہ جگہ جندل کے پرگنے میں میدیا سے تیس کیلو
 میٹر کے فاصلے پر ہے۔ چار سال بعد وہ الجزائر میں فاتح
 سکول میں تبدیل کر دیئے گئے۔ یہاں انہوں نے چھ
 سال گزارے جو ان کی زندگی کے عروج و اقبال میں فیصلہ
 کن ثابت ہوئے۔ قصبہ میں مسلمان بچوں کو فرانسیسی
 پڑھانے کے دوران میں وہ خود بھی سرکاری کالجوں اور
 مساجد میں تعلیم حاصل کرتے رہے۔ علاوہ ازیں وہ
 پرائیویٹ طور بھی پڑھتے رہے۔ ان کے اساتذہ میں شیخ
 عبد الحلیم بن سامیہ، الجزائر کے ایک یہودی عالم، بن
 سدیرہ، فاغان اور رینے باسط شامل تھے۔ انہوں نے
 بلاغت، منطق، کلام، حدیث، انساب اور عبرانی کے
 علاوہ لاطینی، ہسپانوی، جرمن، فارسی اور ترکی زبانیں
 سیکھیں۔ انہوں نے الجزائر کے سرکاری امتحانات کا پہلا
 مرحلہ کامیابی سے طے کر لیا، لیکن چچک کی وجہ سے
 دوسرے مرحلہ کے امتحانات میں شریک نہ ہو سکے۔ اس
 کے باوجود وہ ایک سرکاری سکول میں اپنے استاد بن سدیرہ
 کی جگہ ایک سال تک کام کرتے رہے۔

۲۲ مئی ۱۸۹۸ء میں، جبکہ ان کی عمر صرف ۲۹
 برس تھی، وہ قسطنطنیہ کے مدرسہ میں بطور مدرس متعین
 کے گئے۔ وہ اپنے شاگردوں کو، جو ان سے تھوڑے ہی کم
 عمر تھے، عربی نحو، صرف، ادب اور فقہ پڑھانے لگے وہ
 قسطنطنیہ میں تین برس سے بھی کم مدت کے لیے رہے اور
 اس زمانے کی یادیں ان کے لیے زیادہ خوشگوار نہ تھیں۔

۲۰ اپریل ۱۹۰۱ء کو وہ الجزائر کے مدرسہ میں تبدیل
 کر دیئے گئے، جہاں وہ ۱۹۲۶ء تک رہے۔ ۱۹۰۳ء میں وہ

ایک سرکاری فرانسیسی مدرسہ میں عربی میں عروض و توانی
 کی تدریس کے علاوہ قانونی دستاویزات اور عربی بول چال
 پر بھی اسباق دینے لگے۔ ۱۹۰۳ء میں وہ درالحکومت
 میں بخاری اور جامع الصغیر [نہ کہ السغیر جیسا کہ لائیڈن
 آ ۲ طبع دوم میں ہے] پر مبنی، حدیث کا مضمون بھی
 پڑھانے لگے۔ جب ۱۹۰۸ء میں الجزائر یونیورسٹی قائم ہوئی
 تو وہ شعبہ ادبیات میں لیکچرر مقرر ہوئے اور مدرسہ
 میں بھی ان کی جگہ بدستور قائم رہی۔ یہاں یونیورسٹی میں
 ان کی صلاحیتیں بطور استاد اور محقق عالم ظاہر ہوئیں۔ ان
 کی قوت تدریس سے عوام ان کی طرف متوجہ ہوئے اور
 روز بروز ان کے اعزاز و اکرام میں اضافہ ہونے لگا۔ ان
 کی کتابیں اور مقالات کثرت سے چھپنے لگے۔ وہ وقتاً فوقتاً
 اوران، قسطنطنیہ، تونس اور مراکش جانے لگے۔ وہ وہاں
 جاکر مختبین کے بورڈوں کی صدارت کرتے اور سائنسی
 کانفرنسوں اور علمی مباحث میں شریک ہوتے تھے۔ الجزائر
 سے باہر ان کے بہت سے مستشرقین اور علما سے تعلقات
 اور خط و کتابت تھی، مثلاً سپین کے (Codera) اور
 Miguel Asin Palacios؛ اٹلی کے گریفینی (Griffinix)،
 روس کے کراشکوفی (Krachrovsky) مصر کے احمد تیمور،
 تونس کے حسن حسنی، عبد الوہاب اور دمشق کی عرب
 اکادمی کے ممبران کے علاوہ مراکش اور دوسرے ممالک
 کے بہت سے علما۔

۱۹۲۰ء میں دمشق کے مجمع العلمی العربی نے انہیں
 اپنی انجمن کا رکن بنا کر ان کے علم و فضل کا اعتراف کیا
 اور ۱۹۲۲ء میں الجزائر کی یونیورسٹی نے انہیں ادبیات میں
 ڈاکٹریٹ کی ڈگری دی۔ ۱۹۲۳ء میں وہ پروفیسر رینے باسط
 کی جگہ الجزائر یونیورسٹی میں عربی زبان و ادب کے
 پروفیسر ہوئے۔ جولائی ۱۹۲۸ء میں انہوں نے آکسفورڈ میں
 مستشرقین کی سترہویں بین الاقوامی کانگریس میں الجزائر
 یونیورسٹی کی نمائندگی کی۔

ابن ابی شنب جیسی تیز رفتار علمی زندگی، فرانس
 اور دوسرے ممالک کے علاوہ خود الجزائر میں آج تک

بے مثال نظر آتی ہے۔ وہ آہنی عزم اور کچے ارادے کے مالک تھے۔ جس کی وجہ سے وہ انتھک محنتی اور صابر و ضابط عالم بن گئے۔ یورپی اہل علم، مثلاً فاغان اور ریٹے باسط سے میل جول اور ربط و ضبط سے انہوں نے جلد ہی معاصر علمی تحقیق کے اصولوں کو اپنا لیا تھا۔ تاہم انہوں نے ملی اقدار سے وابستگی ترک نہیں کی، بلکہ شدت سے ان کے پابند رہے۔ اسی طرح ان کا لباس اور ذاتی عقائد بھی غیر متزلزل ہی رہے اور ان کا علمی اور عملی رویہ ایک کچے لیکن روشن خیال مسلمان کا رہا۔

ابن ابی شیبہ کی تصنیفی زندگی تیس سالوں پر محیط ہے۔ ۱۹۰۶ء سے لیکر ۱۹۱۳ء تک ان کے علمی کاموں کی تعداد روز افزوں رہی۔ صرف پہلی جنگ عظیم کے دوران میں ان کی اشاعت بند رہی، لیکن ۱۹۱۸ء اور ۱۹۲۸ء کے درمیانی سالوں میں ان کی کتابیں اور رسائل بکثرت چھپتے رہے۔ ان کے موضوعات دل چسپ اور وسیع ہیں مثلاً تعلیم و تدریس، فقہ، حدیث، عوامی شاعری، ضرب الامثال، لغت، شاعری، عروض، اجتماعیت اور تاریخ۔ موضوعات کی یہ وسعت ان کے زمانہ طالب علمی اور بعد ازاں تعلیمی و تدریسی تجربات کی ہمہ گیری کی مظہر ہے۔ انکی تالیفات [وتراجم] کی فہرست حسب ذیل ہے:

(۱) الفاسی (ابو زید عبد الرحمان بن عبد القادر): التفسیر و التحصیل فی ذکر ما غفلہ الشیخ خلیل من احکام المغارسہ (فرانسیسی ترجمہ، الجزائر ۱۸۹۵ء)، ص ۱۳: (۲) خاتمہ فی ریاضۃ الصبیان و تادیبہم و تعلمہم و ما یلحق بذلک، تحقیق متن و فرانسیسی ترجمہ، در RAFR، ۱۸۹۷ء، ص ۲۶۷-۲۸۵: (۳) الغزالی: تربیہ و تعلیم الصبیان، تونس ۱۳۲۲ھ/۱۸۹۸ء، در RAFR (۱۹۰۴ء)، ص ۱۰۱-۱۱۰: (فرانسیسی طبع ترجمہ): (۴) کتاب طبقات علماء افریقیہ، در J.A. ۱۹۰۶ء، ص ۳۴۳ - ۳۶۰: (۵) قطرب: مثلثات علامۃ الانام، قاموس البلاغۃ و نبراس الافہام، الجزائر ۱۹۰۷ء (دیکھیے براکلمان)، تکرملہ، ۱۶۱: (۵) ابن مریم: البستان (متن و فرانسیسی ترجمہ) دو جلدیں،

الجزائر ۱۹۰۸ء: (۶) تحقیق الرحلہ الوریثانی، الجزائر ۱۹۰۸ء: (۷) ابو سعید السوسی: نظم الممتع فی شرح المقنع (تحقیق)، الجزائر ۱۹۰۸ء: (۸) فیروز آبادی: تحمیر الموشین فی التعبير (فی مایقال) بالسین والشین (تحقیق) الجزائر ۱۹۰۹ء (ان عربی الفاظ کی فہرست جن کا تلفظ س یا ش ہو سکتا ہے): (۹) مجموع الفوائد من منظوم المثلثات و الشوارد کی تحقیق، الجزائر ۱۹۰۹ء: (۱۰) خرائد العقود فی فرائد القيود (وہ تحقیقی الفاظ جن کا تلفظ تین طرح سے ممکن ہے)، الجزائر ۱۹۰۹ء: (۱۱) الغبرینی کی عنوان الدرایہ کی تحقیق، الجزائر ۱۹۱۰ء: (۱۲) قاضی عیاض: ترتیب المدارک و تقریب المسالك لمعرفة اعلام مذہب مالک کے بعض اجزاء کی، تحقیق در یادگاری مجموعہ مانیکل اماری، تدمر ۱۹۱۰ء، ص ۲۵۱ تا ۲۷۶، و ۱۹۱۰ء: (۱۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح میں حضرت امؓ ہانی کے قصیدے کی تحقیق اور تحقیق الرحلہ، فرانسیسی ترجمہ، در RAFR ۱۹۱۰ء، ص ۱۸۲-۱۹۰: (۱۴) برہان الدین ابو ابراہیم بن عمران الجبیری (۶۳۰-۷۳۲ھ/۱۲۳۲-۱۳۳۲ء): تدمیث التذکیر فی التانیث و التذکیر، ۲۷۳ اشعار پر مشتمل نظم کی تحقیق و فرانسیسی ترجمہ، در ZA ۴۶ (۱۹۱۱ء): ۳۵۹ تا ۳۸۱: (۱۵) مصری اخبار المنار سے ماخوذ کلمات العلمیہ العربیہ کا فرانسیسی ترجمہ، در التقویم الجزائری ۱۹۱۱ء، ص ۱۲۹-۱۳۷: (۱۶) عبد الجبار بن احمد الضحیحی: روضۃ السلوان، در التقویم الجزائری ۱۹۱۱ء، ص ۷۱-۹۴: (۱۷) ابو عبد اللہ محمد بن عیسیٰ بن محمد بن اصغیر المعروف بابن مناصف: ارجوزۃ الالفیہ یا المذہب، در التقویم الجزائری ۱۹۱۲ء، ص ۷۱ تا ۱۲۲: (۱۸) Observations Sur l'emploi du not (۱۸) ۱۲۲: tetlis Son Origine در RAFR ۱۹۱۲ء، ص ۵۶۶-۵۷۰: (۱۹) نظرة إجمالیہ فی تاریخ مدینہ الجزائر، در التقویم الجزائری ۱۹۱۲ء، ص ۱۸۸-۱۹۳، ۱۹۱۳ء، ص ۱۲۹-۱۳۲، و در عبد الرحمان جیلالی: ذکری، ص ۵۵-۶۱: (۲۰) بونا، در التقویم الجزائری ۱۹۱۳ء، ص ۸۱-۸۶ نیز

عثمانیات کے بارے میں دیکھیے Milieu : Ch. Pellat : ۱۸۸ ؛ نیز دیکھیے Arabica ، ۳/۳ (۱۹۵۶) ، (۳۱۲)۔
 بنو ابی شہب نے خلیفہ المتوکل (۲۳۲-۲۳۷ھ / ۸۴۷-۸۶۱ء) کے زمانے میں اس وقت سیاست میں حصہ لینا شروع کیا جب حکومت نے معتزلی عقائد ترک کر دیئے، شیعیت نواز حکومت سے قطع تعلق کر لیا اور عرب اور اہل السنۃ و الجماعۃ کے ماضی سے رشتہ جوڑ لیا۔
 بنو ابی شہب کا معاشرتی عروج اگرچہ معمولی اور ضمنی واقعہ ہے، لیکن اس عرصے میں عباسی خلافت اور اہل السنۃ و الجماعۃ کے درمیان مصالحت بھی پیدا ہوئی۔ یہ مصالحت ایک قسم کے فکری اعتدال کی ابتدا تھی جو بڑی مشکل سے حکومتی معتقدات کی تشکیل بھی اسی اعتدال پسندی سے ہوئی۔ اس فکری ارتقا میں بہت سی شخصیات کا ظہور ہوا جن کی کینٹ ابن ابی شہب تھی جو سب سے پہلے محدث اور بعد ازاں زیادہ تر فقیہ اور قاضی تھے۔ ان کی تفصیل حسب ذیل ہے :

(۱) محمد بن عبد الملک (م ۲۳۴ھ / ۸۵۸ء)۔

(۲) اس کا بیٹا حسن بن محمد ، جو ۲۵۰ھ-۸۶۴ء سے ۲۶۰ھ-۸۷۴ء تک قاضی رہا۔

(۳) علی بن محمد جو اپنے بھائی حسن کا یکم شوال ۲۶۱ھ / ۹ جولائی ۸۷۵ء کو جانشین ہوا۔ الطبری (۱۹۰۸:۳) کے مطابق یہی سنہ اس کا سال وفات ہے ، لیکن ابن الاثیر اور اس کے بعد ماسینون (Massignon) نے اس کا سنہ وفات ۲۸۳ھ لکھا ہے۔ الطبری اور خطیب بغدادی دونوں کا بیان ہے کہ وہ صرف چھ ماہ قاضی رہا۔

(۴) عبداللہ بن علی ، ۲۹۶ھ تا ۳۱۰ھ / ۹۰۸-۹۱۳ء تک قاضی رہا۔ ابن الجوزی کے بیان کے مطابق (منتظم ، ۱ : ۹۷ اور بعد ازاں Soruel : Vizarat ، ص ۴۰۱) اس کا بیٹا محمد ۲۹۸ھ میں اس کا جانشین ہوا، لیکن اس کا تذکرہ دوسرے مؤرخین کے ہاں

در عبد الرحمان البجلیالی ، کتاب مذکور ، ص ۶۲ تا ۶۷ ؛
 (۲۱) البیونی (محمد بن احمد بن قاسم بن محمد الساسی) :
 الالفیۃ الصغری یا الدرة المصونة فی علماء و صلحاء بوند ،
 در التقویم الجزائری ، ۱۹۱۳ء ، ص ۸۷ تا ۱۲۸ ؛ (۲۲) La
 Preface d Ibn al -Abbar a sa Takmilat al- sila
 عربی متن مع فرانسیسی ترجمہ و حواشی ، در RAFR ،
 ۱۹۱۸ء ، ص ۳۰۶ تا ۳۳۵ (۲۳) Sources
 " Musulmanes dans la " Divine Comedie " در
 RAFR ، ۱۹۱۹ء ، ص ۲۸۳ تا ۲۹۳ ؛ (۲۴) ابن الابرار :
 تكملة الصلہ ، پہلے حصے کی تحقیق (مع A.Bel) الجزائر
 ۱۹۲۰ء ، ص ۲۲ ، ۲۶۸ بعد ؛ (۲۵) طبقات علماء افریقہ
 (عربی متن و فرانسیسی ترجمہ) مع تحقیق و حواشی از
 ابوالعرب و الخفشی ، الجزائر ۱۹۱۵ء ، فرانسیسی ترجمہ پیرس
 ۱۹۲۰ء ؛ (۲۶) Liste des abreviations employees
 par les auteurs arabes ، در RAFR ۱۹۲۰ء ، ص
 ۱۳۴-۱۳۸ - [مزید تفصیل کے لیے دیکھیے آ۲ ، لائسنز ،
 بار دوم ، بذیل مادہ]۔
 مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں ۔

(ایم - حاج صادق [ت : شیخ نذیر حسین])

.....

✽ رابن ابی شہب : خاندان ابی شہب کے
 کئی افراد کا نام ، جنہوں نے تیسری صدی ہجری / نویں
 صدی عیسوی اور چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی
 عیسوی کے اوائل میں (مملکت اسلامیہ میں) اہم کردار ادا
 کیا۔ اس وقت ملک میں سیاسی خلفشار جاری تھا ، لیکن
 اس کے مقابلے میں عقائد میں استحکام تھا۔ (ان حالات
 میں) بنو شہب کی کئی نسلوں نے محدثین ، فقہاء اور قضاہ
 کو جنم دے کر عباسی سلطنت کو مستحکم کیا۔ بنو شہب
 ایک معزز قریشی خاندان سے تعلق رکھتے تھے اور حضرت
 عتاب بن اسید کی اولاد سے تھے۔ یہ خاندان قریش کی
 ایک شاخ بنو امیہ سے تعلق رکھتا تھا اور عثمانی میلانات
 رکھتا تھا (تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی میں

مفقود ہے (دیکھیے عربیہ: Tabari continuatus، ص ۳۹)۔

(۵) حسین بن عبد اللہ، جسے ۳۱۷ھ/۹۲۳ء میں قاضی لگایا گیا (عرب، ص ۱۳)، اس کے تقرر اور سبکدوشی اور وفات کی تاریخ غیر یقینی ہے۔ عرب (ص ۱۲۰) کا خیال ہے کہ وہ ۳۲۰ھ/۹۳۲ء میں بھی قاضی تھا، لیکن اس کی تصدیق نہیں ہو سکی۔

مذکورہ افراد میں سب سے پہلے محمد قابل ذکر ہے جو تفسیر، تصوف اور احادیث کے بیان میں اعلیٰ مرتبہ رکھتا تھا۔ وہ یزید بن زریع کا راوی تھا۔ اس نے ابو عاصم العبارانی کے سلسلے کا تسلسل قائم رکھا (دیکھیے القشیری: الرسالہ، زیر عنوان رضا)۔ وہ اہل السنۃ والجماعۃ کے اصولوں پر سختی سے قائم رہا، جبکہ اہل السنۃ اقتدار سے محروم تھے۔ اس نے اپنے بچوں کو یہ بھی مشورہ دیا کہ وہ عوامی معاملات سے الگ تھلگ رہیں۔ دوسری طرف اس نے صرف علم حدیث سے اشتغال رکھا، جس سے اس کا نویں صدی عیسوی تیرہویں ہجری کے نصف آخر کے مشاہیر اہل علم، مثلاً البغوی، البغدادی اور ابن ابی دنیا [رک باں] سے ربط و ضبط قائم ہوا۔ ایک صابر و ضابط لیکن مشہور محدث کے ایام زندگی گزار کر وہ اپنی مولد (جنم بھونی) بصرہ میں راہی ملک عدم ہوا۔

محمد کے بیٹے حسن کا دور زندگی اپنے باپ سے بالکل مختلف رہا۔ وہ بنو شوارب کا مشہور ترین فرد تھا۔ پہلے وہ خلیفہ التوکل کا وفادار خادم بن کر رہا۔ جس نے اسے کسی سیاسی مہم پر بوزنطی سرحد پر بھیجا تھا۔ خلیفہ کے قتل کے بعد وہ المستعین کے دور حکومت (۲۳۸-۲۵۱ھ / ۸۶۲-۸۶۶ء) میں حکومت کی سرپرستی سے محروم رہا۔ اس نے اسے ۲۵۰ھ میں سرکاری مشیر کے عہدے سے معزول کر دیا۔ جب المعتز ۲۵۱ھ/۸۶۶ء میں خلیفہ بنا تو حسن کی قسمت جاگ اٹھی۔ اب زیدی، جہمی اور رافعی عدلیہ سے خارج ہونے لگے۔ بعد کو آنے والے خلفاء، مثلاً البردی [کذا: المصنف ۲۵۵ھ/۸۶۹ء-۲۵۶ھ/۸۷۰ء]

اور المصنف [۲۵۶ھ/۸۷۰ء-۲۷۹ھ/۸۹۲ء] کو حسن پر اعتماد حاصل رہا۔ اس کے مرنے کے بعد اس کا کام علی نے سنبھالا اور قابل اعتماد مآخذ کے مطابق وہ صرف چھ ماہ تک اپنے منصب پر قائم رہا۔

بعد ازاں یہ خاندان بطور محدث اپنی شہرت قائم نہ رکھ سکا، لیکن سیاست میں عارضی سی ناکامی کے بعد عبد اللہ بن علی نے سیاسی معاملات میں سرگرم حصہ لینا شروع کر دیا۔ المصنف [۲۸۹ھ/۹۰۲ء-۲۹۵ھ/۹۰۸ء] کے انتقال کے بعد وہ ابن المعتز کے حامیوں کے دام میں نہ آ سکا، جس کو عبد اللہ بن علی کے چچا حسن کی ابن المعتز سے وفاداری یاد آگئی ہوگی۔ اس وفاداری اور معاملہ فہمی کا المقتدر [۲۹۵ھ/۹۰۸ء تا ۳۲۰ھ/۹۳۲ء] نے یہ صلہ دیا کہ اس نے اسے مغربی بغداد کا قاضی بنا دیا۔ یہ ایک قسم کا صلہ یا بدلہ تھا، جو ابن ابی شوارب کے خاندان کو وقتاً فوقتاً ملتا رہا۔ عبد اللہ بن علی نے (ماسوائے اس کے مذکورہ بالا بیٹے کے) اپنے منصب سے بڑا فائدہ اٹھایا۔ المقتدر کے زمانے میں وزیر ابن ثواب نے اس پر بھاری ٹیکس عائد کر دیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس موقع پر اس کے تعلقات مصری ساہوکاروں کے الموزاعی خاندان سے تھے۔

عبد اللہ کے بیٹے حسین نے جس کا بنو شوارب میں آخری تاریخی مقام ہے، المقتدر کے آخری عہد حکومت میں اپنے خاندان کا روایتی منصب سنبھالا۔ خاندانی فراست اور غیر جانبداری کی بدولت اس نے اہم ملکی معاملات کا مشاہدہ کیا اور بوقت ضرورت اہم توقیعات قلمبند کیں۔ اس نے المقتدر کے جنازے کا اہتمام کیا جو کہ ایک جنگ میں مارا گیا تھا۔ یہ یقینی طور پر نہیں کہا جاسکتا کہ وہ نے ۳۱ھ میں بھی قاضی تھا۔

شاید ابن ابی شوارب نامور مامکی قاضی ابو عمر کا معاصر تھا (Ali B. isa : the Good Vizir. H, Bowe، ص ۱۱۹) جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کے عدالتی اختیارات دریائے دجلہ کے مغربی کنارے تک محدود تھے۔

۲۵۹-۲۹۹: (۲) الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۵: ۳۷: (۳) السمعانی: انساب، ورق ۳۹۹: (۴) عدد ۱ کے لیے دیکھیے الخطیب البغدادی، ۲: ۳۴۴: (۲) العسقلانی: تہذیب التهذیب، ۹: ۳۱۶: عدد ۲ کے لیے: (۱) الطبری، ۳: ۱۴۲۸، ۱۵۳۳، ۱۷۵۹، ۱۷۸۷، ۱۸۹۰: (۲) ابن الاثیر، ۶: ۱۵۹، ۲۶۲: (۳) الخطیب البغدادی، ۷: ۳۱۰: عدد ۳ کے لیے دیکھیے: (۱) الطبری ۳: ۱۹۰، ۱۹۰۸: (۲) الخطیب البغدادی، ۱۲: ۵۹: عدد ۴ کے لیے دیکھیے: (۱) عرب، ص ۲۷، ۳۹: عدد ۵ کے لیے دیکھیے (۱) عرب، ص ۱۳۱، ۱۸۰، ۳۰۶.

(J. C. Vadet [ت: شیخ نذیر حسین])

.....

ابن ابی شیبہ: ابو بکر عبد اللہ بن محمد بن ابراہیم ⊗ (ابوشیبہ) بن عثمان العنسی الکوفی (۱۵۹ھ/۷۷۵ء-۲۳۵ھ/۸۲۹ء)، ایک عراقی محدث اور مؤرخ، جو مذہبی علما کے خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے دادا ابوشیبہ واسط کے قاضی تھے، لیکن انہیں ”ضعیف“ راوی سمجھا جاتا ہے (ابن حجر: تقریب، ۱: ۴۴۵)۔

ان کے بھائی عثمان بن ابی شیبہ صاحب تصنیف محدث تھے (ابن النذیم، ص ۳۲۰) ان کے خاندان میں اور بھی علما موجود تھے۔ ان کی ولادت احتمالاً کوفہ میں ہوئی، ابتدائی تعلیم وہیں حاصل کی۔ بعد ازاں بصرہ سمیت بہت سے مقامات کا سفر کیا۔ بغداد میں ایک عرصے تک مقیم رہے، یہاں انہوں نے نامور محدثین سے علم الحدیث حاصل کیا۔ ان کے اساتذہ کی فہرست میں قاضی شریک بن عبد اللہ، علی بن مسہر (ابن سعد: ۴: ۴۱۳)، ابو اسامہ سفیان بن عیینہ، جعفر بن عون (ابن قیسرانی، ۱: ۲۵۹)، ابوالاحوص سلام بن سلیم، یحییٰ بن سعید قطان اور دوسرے محدثین اور علما شامل ہیں (دیکھیے، الذہبی: سیر اعلام، ۱۱: ۱۲۲)۔

ابو بکر بن ابی شیبہ اپنے زمانے کے ممتاز ترین ”محدث“ اور فقیہ تھے؛ نامور مؤرخ خطیب بغدادی کے

ہو سکتا ہے کہ یہ ابو عمر کے انتقام کا نتیجہ ہو جو عبد اللہ کے زمانہ اقتدار، یعنی ۲۹۶-۳۰۰ھ تک بدنامی کی زندگی بسر کر چکا تھا (المنتظم، ۶: ۲۴۷) اور اس نے وزیر علی بن عیسیٰ کی مہربانی سے اپنا یہ منصب دوبارہ حاصل کر لیا تھا۔

قاضیوں کی تقریباً نیم جدی پشتی رقابت (ابن ابی شوارب عدد ۴ اور ۵ کے ساتھ ابو عمر اور اس کے بیٹے عمر کی، دیکھیے المنتظم، ۶: ۳۰۵) کو فریقین کے عقائد کے اختلاف اور خلیفہ کے محل کے اندرونی جھگڑوں سے تائید ملی۔ معلوم ہوتا ہے کہ بنو ابن ابی شوارب مکی ہونے کے باوجود عراق میں آکر حنفی بن گئے تھے۔ ان کے آباء و اجداد کو حقارت سے مذہب اہل عراق سے وابستہ سمجھا جاتا تھا۔ وزیر علی بن عیسیٰ شافعی تھا اور شاید وہ محکمہ عدلیہ کا سربراہ کسی مالکی کو بنانا پسند کرتا ہو اور ۳۱۷ھ/۹۲۹ء میں قاضی حسین کی برخاستگی کا یہی سبب ہو، جب القاہر کی مقتدر کے خلاف ناکام بغاوت کے نتیجے میں مقتدر کی پالیسی کوئی شکل و صورت اختیار کر رہی تھی۔ آل بویہ کے فائز المرام ہونے کے باوجود بنو ابن ابی شوارب اقتدار پر قابض رہے۔ اب یہ ان کے اقتدار کی دوسری صدی تھی۔ بغداد کے لوگ بقول خطیب بغدادی (تاریخ بغداد، ۵: ۴۷) اس کا سبب خاندان کے بڑے بزرگ محمد بن عبد الملک کی نیکی اور انصاف پسندی بتلاتے تھے۔ سلطان جلال الدولہ (۴۱۶-۴۳۵ھ/۱۰۲۵-۱۰۴۴ء) کے عہد میں بھی ابن ابی شوارب کا ایک فرد بغداد کا قاضی القضاۃ تھا۔ اس سے پہلے ابن ابی شوارب کے دو افراد بغداد کے قاضی رہ چکے تھے۔ جن کا ذکر کتب سوانح میں نہیں ملتا۔ تاریخ بغداد کی رو سے بنو شوارب نے مختلف اہمیت کے چوبیس قاضی پیدا کیے، بحیثیت مجموعی بنو ابی شوارب کی سوانح عراقی عقائد کی تاریخ کے محفوظ پس منظر میں دیکھنی چاہیے۔

مآخذ: Opera Minora: L. Massignon: ۱:

ان کے بھائی ابو الحسن عثمان بھی نامور محدث تھے (ولادت ۱۵۶ھ / ۷۷۳ء ، وفات ۲۳۹ھ / ۸۵۱ء یا ۸۵۳ء) انہوں نے کتاب السنن فی الفقہ ، کتاب التفسیر ، کتاب العین اور کتاب المسند کی تالیف کی تھی ۔

عثمان کے بیٹے ابو جعفر محمد (م ۲۹۷ھ / ۹۰۹ء) نے کتاب السنن فی الفقہ اور تذکرۃ المحدثین لکھی ہیں ۔

مآخذ : مذکورہ بالا کتابوں کے علاوہ دیکھیے : ابن سعد : طبقات ، ۶ : ۲۸۸ ؛ (۲) القہرست ، ص ۲۲۹ (مطبوعہ قاہرہ ، ۳۲۰) ؛ (۳) خطیب البخاری : تاریخ بغداد ، ۱۰ : ۶۶ تا ۷۱ ؛ (۴) الذہبی : تذکرۃ الحفاظ ، ۲ : ۱۹ ؛ (۵) وہی مصنف : میزان الاعتدال ، ۲ : ۷۱ ؛ (۶) وہی مصنف : لسان المیزان ، ۷ : ۴۶۸ ؛ (۷) وہی مصنف : سیر اعلام النبلاء ، ۱۳۲ : ۱۱ و بعد ؛ (۸) ابن القیصرانی : جامع ، ۱ : ۲۵۹ ؛ (۹) ابن العماد : شذرات الذہب ، ۲ : ۸۵ ؛ (۱۰) ابن حجر العسقلانی : تہذیب ، ۶ : ۲ ؛ (۱۱) براکلمان : مکملہ ، ۱ : ۲۱۵ ، ۲۶۰ ؛ (۱۲) البستانی ، دائرة المعارف ، ۲ : ۳۱۴ ؛ (۱۳) السعودی : مروج ، ۷ : ۲۱۱ ؛ (۱۴) آ۲ ، لائیڈن ، بار دوم ، بذیل مادہ ۔

(محمود الحسن عارف)

.....

ابن ابی الضیاف : ابو العباس احمد ، ایک تونسہ مؤرخ ، جو تونس میں ۱۲۱۷ھ / ۱۸۰۳ء میں پیدا ہوا اور وہیں ۱۷ شعبان ۱۲۹۱ھ / ۲۹ ستمبر ۱۸۷۳ء کو انتقال کر گیا ۔

بے (Bey) [رک باں] کا سیکریٹری اور مشیر ہونے کی حیثیت سے وہ معتمد علیہ شخص تھا اور اسی حیثیت سے ۱۲۲۶ھ / ۱۸۳۰ء میں اور ۱۲۵۸ھ / ۱۸۳۰ء میں کئی نازک سفارتی مہمات میں استانبول اور ۱۲۶۲ھ / ۱۸۳۶ء میں ”احمد بے“ کی ہمراہی میں پیرس گیا ۔ بنیادی حقوق کا خاکہ اور ۱۸۶۱ء کے دستور تیار کرنے میں اس نے سرگرم حصہ لیا (دیکھیے دستور) ۔ اس کے بعد وہ حکومتی نظروں سے گر گیا ، لیکن خیر الدین نے جو ۱۸۷۳ء

مطابق علم حدیث چار افراد کے ذریعے معجائے کمال کو پہنچا ، یعنی احمد بن حنبل (م ۲۴۱ھ / ۸۵۵ء) ، یحییٰ بن معین ، ابو علی المدینی اور ابو بکر بن ابی شیبہ (تاریخ بغداد ، ۱۰ : ۴۴-۴۷) ۔ امام ابو زرہ فرماتے ہیں کہ انہوں نے ابن ابی شیبہ سے بڑا محدث نہیں دیکھا ۔ وہ مسجد اضافہ میں جب حدیث بیان کرتے تو قریباً تیس ہزار لوگ ان سے حدیث سنا کرتے تھے ، انتقال کوفہ میں کیا ۔ ان کے بہت سے شاگرد تھے جن میں نامور محدث ابن ماجہ [رک باں] اور ابو زرہ وغیرہ شامل ہیں ۔

تصانیف : انہوں نے حدیث ، فقہ اور تاریخ وغیرہ پر بہت سی کتابیں لکھیں جو القہرست میں مندرج ہیں ۔ تاریخ میں ان کی کتابیں کتاب تاریخ ، کتاب الفتن ، کتاب الصغیر ، کتاب الجمل اور کتاب الفتوح ہیں ۔ ان کے علاوہ کتاب السنن فی الفقہ ، کتاب التفسیر اور کتاب المسند ہیں ۔ مؤخر الذکر کا نام کتاب المصنف بھی ہے ، اس مجموعہ میں انہوں نے احادیث کے علاوہ صحابہ اور تابعین کے فتاویٰ بھی جمع کر دیئے ہیں ، یہ کتاب حال ہی میں الاعظمیٰ کی تحقیق کے ساتھ طبع ہوئی ہے ۔ اس کے علاوہ بہت سے قلمی نسخے ہیں (دیکھیے براکلمان : مکملہ ، ۱ : ۲۱۵) ۔ مکملہ (۲۶۰/۱) میں الرد علی ابی حنیفہ (مطبوعہ دہلی ۱۳۳۳ھ مع اردو ترجمہ) بھی ہے ، اس کی پانچ جلدوں کے بعض اجزا ملتان سے چھپ چکے ہیں ۔

المصنف کو خصوصاً المغرب اور اندلس میں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی ، جہاں قتی بن مخلد ، مشرق سے واپسی کے بعد ، اس کا درس دیا کرتے تھے (دیکھیے E. Hist. Esps. Mus: levi Provencal ، ۳ : ۴۷۷-۴۷۸) ۔ یہ کتاب اندلس میں علما کے درس میں

شامل رہی (دیکھیے ابن خیر الاشجلی : فہرست ، ص ۱۳۱-۱۳۳ ؛ الرعینی : برنانج ، ص ۴۴) المغرب میں صحاح ستہ کے علاوہ حدیث میں البزاز ، الدارقطنی ، البیہقی اور مصنف جیسی کتب بھی رائج تھیں ۔ ان کی ترویج غالباً ۱۲۲۵ء سے قبل الموحدین کے ذریعے ہوئی ۔

الذهب فی تاریخ الملوک و ذوی الرتب ، جسے سنی مصنفین بھی استعمال کرتے ہیں ، کا مؤلف۔ اس کے اہم اقتباسات اور چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی کے ابتدائی تین چوتھائیوں سے متعلق مواد ابن فرات [رک باں] کی تاریخ اور ابن شاہ [رک باں] کی الروضتین میں محفوظ ہے۔ عزالدین بن شداد [رک باں] بھی اس تاریخ سے آشنا تھے۔ شاید حلب کے سنی مؤرخ کمال الدین ابن العدیم بھی اس سے معرفت رکھتے تھے۔ ابن ابی طی نے اپنی تاریخ کا تسلسل صلاح الدین اور اس کے بیٹے حلب کے [حکمران] الظاہر ، جن سے اس کے دوستانہ تعلقات تھے ، کے زمانوں کے واقعات تک قائم رکھا ہے۔

ابن ابی طی کی دوسری کتابوں کے عنوانات اور مشمولات کا تعین ایک مشکل سی بات ہے ، کیونکہ اس کی بعض تصانیف گزشتہ مصنفین کی کتابوں کا محض خلاصہ ہیں۔ بہر حال اس کی کوئی بھی کتاب معاون جیسی اہمیت حاصل نہیں کر سکی ، کیونکہ یہ صلیبی جنگوں کے زمانے میں شمالی شام کے متعلق قیمتی معلومات بہم پہنچاتی ہے اور اس کے مآخذ اب ناپید ہو چکے ہیں (اگرچہ تھوڑے سے فرق کے ساتھ ان سے کمال الدین ابن العدیم نے بھی استفادہ کیا ہے)۔ اس کے مندرجات سے شیعی نقطہ نظر کا بھی پتا چلتا ہے اور مصر ، بلکہ المغرب کے واقعات پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ عراق اور ایران کے واقعات سے آگاہی کے لیے مصنف کی معلومات عماد الدین اصفہانی کی مرہون منت ہیں۔

مآخذ : ابن ابی طی پر موجود مآخذ اس کے معاصر یاقوت کا ہے جس کا حوالہ الصغدی نے دیا ہے (مخطوط) کتب خانہ سلیمانیہ ، عدد ۸۳۲ ، لیکن الارشاد میں اس کا کوئی ذکر نہیں۔ جدید مطالعات کے لیے دیکھیے Cl.

Une Chronique Chrétiote au Temps des: cahen
Comptes rendus des ، در ، Cahen des Croisades
H.A.(۲): ۱۹۳۵، Séances de l'Acad. des Inscr
The Sources for the history of Sala Din : R Gibb

میں وزیر اعظم بن گیا ، اسے تھوڑے عرصے کے لیے سرکاری عتاب سے بچا لیا۔

ابن ابی الضیاف کی ایک تصنیف اتحاد الزمان باخبار ملوک تونس و عہد الامان ہے۔ یہ عربوں کی فتح اندلس کی تاریخ سے لے کر ۱۲۸۹ھ / ۱۸۷۲ء کے واقعات کے بیان پر مشتمل ہے۔ بنو حسین کے عہد حکومت تک یہ تاریخ صرف واقعات کا سرسری سا خلاصہ ہے ، جس میں کوئی جدت یا اصلیت نہیں ہے ، لیکن جب مصنف اپنے عہد کے واقعات بیان کرتا ہے تو ان میں دلچسپی پیدا ہو جاتی ہے۔

مآخذ : (الف) مطبوعہ مواد : (۱) تیونس کی شاہی دستاویزات ، ۱۳۱۹ھ / ۱۹۰۱-۱۹۰۲ء عقد اول : (۲) Tunis Secretariat d Etat aux affaires Culturelles ۱۹۶۳-۱۹۶۶ء ۸ جلدیں ، جلد ۲ : کتب حوالہ : (۳) محمد بیرم (بیرم پنجم) صفوة الاعتبار ، ج ۲ ، قاہرہ ۱۳۰۲ : (۴) محمد النیر : عنوان الاریب فی من نشاء بالملکۃ التونیہ من عالم ادیب ، تونس ۱۳۵۱ھ ، ۲ : ۱۳۰ : (۵) محمد مخلوف : شجرة النور الزکیہ فی طبقات المالکیہ ، ۳۹۴ ، عدد ۱۵۷۱ : (۶) حسی عبد الوہاب : المنتخب المدرسی من الادب التونسی ، بار دوم ، قاہرہ ۱۹۴۴ ، ص ۱۴۲ : (۷) وہی مصنف : خلاصۃ التاریخ تونس ، طبع سوم ، تونس ۱۳۷۳ھ ، ص ۱۷۰ : (۸) الراشد التونسی (پندرہواں سال) ، شمارہ ۲۵ و ۲۶ : (۹) براکلمان : تكملة ، ۳۹۹/۳ : (۱۰) صلاح الدین المنجد ، در M. JDED : ۳ : (۱۱) یوسف العیش : فہرس مخطوطات وارالکتب الظاہریہ ، التاریخ والملکات ، دمشق ۱۹۴۷ء ، ۸۲/۸۸ وغیرہ]۔

(A.Abesslem [ت: شیخ نذیر حسین])

✽ ابن ابی طی : یحییٰ بن حمید التجار الحلی
۱۱۸۰/۵۵۷۵ء تا ۱۲۵۰-۱۲۳۰/۵۲۳۸-۱۲۳۳ء (حلب
کا ایک اہم شیعی مؤرخ اور ایک تاریخ العام : معاون

در Speculum ج ۲۵ (۱۹۵۰)۔ ان دو مقالات کی تکمیل و تصحیح La Syrie du nord au temps : Cl. Cahen des Croisades ، پیرس ۱۹۳۰ء ، ص ۵۵ تا ۵۷ کے ذریعے کر لی جائے۔

(Cl. Cahen : [شیخ نذیر حسین])

✽ **ابن ابی عمرو** : شرف الدین ابو سعد عبد اللہ بن محمد بن حمہ اللہ بن مطہر التیمی الموصلی ، ثم الحلی دمشقی ، اپنے زمانے کے اہم ترین شافعی عالم ۔ وہ ربیع الاول ۴۹۲ھ یا ۴۹۳ھ / فروری ۱۰۹۹ء یا ۱۱۰۰ء میں حدیث میں پیدا ہوئے ۔ انہوں نے موصل اور پھر واسط میں ابو علی الفاروقی اور بغداد میں بالخصوص اسعد المیہنی اور ابن برہان سے تعلیم حاصل کی (استاذہ کی فہرست کے لیے دیکھیے التیمی : دارس ، ص ۴۰۰) ۵۲۳ھ / ۱۱۲۹ء سے وہ موصل میں پڑھانے لگے ، پھر سنہار کے علاقے میں جا کر مقیم ہو گئے اور پھر سنہار ، نصیبین اور حران کے قاضی بنا دیئے گئے ۔

۵۴۵ھ / ۱۱۵۰-۱۱۵۱ء میں نور الدین نے ابن ابی عمرو کو حلب بلا لیا ۔ ۵۴۹ھ / ۱۱۵۳ء میں وہ شہزادے کے ہمراہ دمشق چلے آئے اور مدرسہ غزالیہ میں درس و تدریس کا کام جامع مسجد کے شمال مغربی گوشے میں انجام دینے لگے ۔ اس کے علاوہ اوقاف کی نظارت بھی ان کے سپرد تھی ۔ اس کے بعد وہ حلب واپس آگئے ، جہاں انہوں نے ایک مدرسہ بنوایا اور دوبارہ سنہار ، حران اور دیار بکر کے قاضی بن گئے ۔ اپنے بیٹے نجم الدین کو اپنی جگہ حلب میں بیٹھا کر وہ ۵۷۰ھ / ۱۱۷۴ء میں دمشق چلے آئے اور مدرسہ غزالیہ اور اپنے مدرسہ میں پڑھانے لگے ۔

۵۷۳ھ / ۱۱۷۳ء میں سلطان صلاح الدین کے عہد حکومت میں ضیاء الدین شہہ زوری کی وفات کے بعد وہ شوافع کے قاضی القضاۃ بنا دیئے گئے ۔ شام میں یہ عہدہ بڑا اہم سمجھا جاتا تھا ۔ ۵۷۵ھ / ۱۱۷۹-۱۱۸۱ء میں

وہ آنکھوں سے معذور ہو گئے اور اپنے عہدے سے فارغ کر دیئے گئے ۔ رمضان ۵۸۵ھ / اکتوبر ۔ نومبر ۱۱۸۹ء میں ترانوے برس کی عمر میں ان کا انتقال ہوا اور اپنے تعمیر کردہ مدرسہ میں دفن کیے گئے ۔ یہ مدرسہ انہوں نے اپنے گھر کے مقابل دمشق میں باب البرید کے مغرب میں بنوایا تھا ۔

سلطان نور الدین نے ابن ابی عمرو کے لیے چھ مدارس حلب ، بلبلک ، دمشق ، حماہ ، حمص اور منج میں تعمیر کرائے تھے ۔ ابن ابی عمرو کثیر التصانیف مصنف تھے ، یہ تصانیف آج کل ناپید ہو چکی ہیں ، لیکن ابن کثیر نے ان کی سات کتابوں کے نام لکھے ہیں ، ان میں صفوة المذہب فی نہایۃ المطلب (سات جلدیں) اور کتاب الانصاف اور فوائد المذہب بھی تھیں ۔

ان کے بیٹوں نجم الدین اور محی الدین نے اپنے باپ کے قائم کردہ مدارس دمشق اور حلب میں درس و تدریس کا سلسلہ جاری رکھا ۔ ان کے بعد ان کے پڑپوتوں نے اس شغل کا تسلسل قائم رکھا ۔

ماخذ : (۱) ابن کثیر : البدایہ والنہایہ ، ۲: ۲۳۳ ؛ (۲) ابن شحنہ ، مترجمہ (J. Sauvaget) Perles ، ص ۱۱۰-۱۱۱ ؛ (۳) سبط ابن الجعی (ترجمہ J. Sauvaget) Triésors ، ص ۶۴-۶۵ ؛ (۴) ابن العماد : شذرات المذہب ، ۴ : ۲۸۳ ؛ (۵) السبکی ، طبقات ، ۴ : ۲۳۷ - ۲۳۹ ؛ (۶) ابن خلکان : وفیات ، ۳۲-۳۶ ؛ (۷) نعیمی : دارس ، جلد اول ، (دمشق در مجلہ : مجمع العلمی العربی ، ۱۹۴۸) عدد ۶۸ ، ص ۳۹۸-۴۰۶ ؛ (۸) ابن طولون : قضاۃ دمشق ، طبع صلاح الدین المنجد ، دمشق ، در مجلہ مجمع العلمی العربی ۱۹۵۶ ، عدد ۸۳ ، ص ۴۹-۵۱ ؛ (۹) راغب طباخ : اعلام ، ۴ : ۲۷۹ ؛ (۱۰) N, Elisséeff ؛ (۱۱) B E O ، Les Monuments de Nar-al-Din ، ۱۳ ؛ (۱۲) ۱۹۵۱-۱۹۴۹) : ۱۱ ، ۱۷ ، ۲۸ ، ۳۱ ، ۳۲ ، ۳۳ ؛ (۱۳) Les Professeurs de Madarsa á : D. Sourdel Alep-aux XII-XIII^e Siecles de apres Ibn

آزادی اور فطرت اس قسم کے پسندیدہ موضوعات ہیں ، اس کا شمار ان چار شعرا میں ہوتا ہے جو ”مولدین“ میں پیدا ہوئے۔

(۲) ابن ابی عیینہ اکبر ، یا ابو جعفر عبد اللہ بن محمد بن ابی عیینہ ، مقدم الذکر کا بھائی ، جس کے متعلق برآمدہ [رک باں] کے زوال سے تھوڑا عرصہ قبل سنا گیا ، خصوصاً الامین اور المامون کے مابین اختلافات کے ایام میں اس کی شہرت ہوئی ۔ اس نے ۱۹۶ھ / ۸۱۲ء میں اہل بصرہ کو المامون کی حمایت میں جمع کرنے میں اہم کردار ادا کیا ۔ اسی سال ، الہواز کی جنگ کے بعد ، اس کا سپہ سالار محمد بن طاہر بن حسین سے رابطہ ہو گیا ۔ کچھ وقت کے لیے وہ البحرین اور یمامہ کا گورنر بھی رہا ۔ اس کے بعد وہ بصرہ لوٹ آیا ۔ جہاں اس نے ایک چھوٹی سی سیاسی سازش میں حصہ لیا ۔ اس کے کچھ عرصے کے بعد سپہ سالار محمد بن طاہر کی سرپرستی ملنے پر وہ بدستور عباسیوں کا وفادار اور علویوں کا دشمن بنا رہا ۔ اس کا دوبارہ ۲۰۴ھ / ۸۱۹ء میں ذکر آتا ہے ۔ وہ اپنے بھائی اور غالباً المامون کی وفات کے بعد بھی دیر تک زندہ رہا ۔

اس کے بھائی (ابن ابی عیینہ) اصغر کی طرح اس کی طویل نظموں میں سے ، صرف ۲۶ دستیاب ہوئی ہیں ، جن کے ۲۰۶ اشعار ہیں ۔ جو عام طور پر ، مدح ، عتاب اور فخر کے موضوعات پر مشتمل ہیں ، وہ بہت زیادہ تعلیم یافتہ تھا ، لیکن اس کے بھائی کے مقابلے میں کم معروف ہے ۔

(۳) تیسرا بھائی داؤد تھا ، جو ایک چھوٹے درجہ کا شاعر تھا ، وفات ۱۶۹ھ / ۷۸۵ء میں ہوئی ۔

مآخذ : (۱) A Ghádera : Deux Poètes : Contemporains de Baššar les frères Ibne-Abī-Uyayana ، در Arabica ، ۱۰ : ۱۵۴-۱۸۷ ؛ (۲) وہی مصنف : Les diwans des freres Ibne-Abī-Uyayana ، در B,ÉT, Or ، ۱۹ : ۱۹۶۶ اور

Shaddad در BEO ، ۱۳ : ۸۶ ، ۱۰۰ ، ۱۰۸۔

(N. Elisséeff [ت: شیخ نذیر حسین])

•••••

✽ ابن ابی عیینہ : ”دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی کے دو عرب شعرا :

(۱) ابن ابی عیینہ ”اصغر“ یا ابو اُمَیَّہ بن محمد بن ابی عیینہ ، نسبتاً زیادہ معروف [ایک نامور عرب سردار] مہلب کا پوتا اور منصور کے ماتحت رہے کے ”گورنر“ کا بیٹا ۔ دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی کے تقریباً وسط تک ، وہ اپنی محبت بھری نظموں کے باعث بصرہ میں خاصا معروف ہو چکا تھا ، جن میں وہ ”دنیا“ نامی فرضی عورت سے اپنے عشق کا اظہار کرتا ہے ، دراصل جو اس کی ایک دور کی عم زاد فاطمہ بنت عمر بن حفص (م ۱۵۳ھ / ۷۷۰ء) تھی ، جس نے شاعر سے شادی کا وعدہ کر کے عباسی شہزادے عیسیٰ بن سلیمان سے بیاہ رچا لیا تھا ۔ وہ کوفہ میں رہائش پذیر تھا کہ ۱۵۹ھ / ۷۷۵-۷۷۶ء میں اپنے عم زاد خالد بن یزید بن حاتم کا ملازم ہو کر ، اس کے ہمراہ جرجان [رک باں] چلا گیا ۔ مگر جلد ہی وہ اس سے جھگڑ پڑا ۔ اسے الہادی کی تخت نشینی ۱۶۹ھ / ۷۸۵ء کے موقع پر درخور اعتنا نہ سمجھا گیا ، اس کے بعد وہ بصرہ واپس آگیا اور اپنی ناتمام محبت اور اپنے عم زاد خالد کی نفرت کے متعلق سادہ نظمیں لکھ کر اپنا دل بہلانے لگا ۔ ایک روایت کی رو سے المامون نے اس کا استقبال کیا ۔ دوسری روایت کے مطابق المامون نے اس کو اس کے مضری مخالف خیالات کی بنا پر جلا وطن کر دیا تھا اور اس کی وفات تک وہ عراق واپس نہ آسکا ۔

اس کے اشعار کا تخمینہ چار ہزار اشعار لگایا گیا ہے جن میں سے صرف ۴۱ نظمیں جمع کی جاسکی ہیں جو کہ ۳۲۵ اشعار پر مشتمل ہیں ۔ یہ نظمیں تین اصناف پر مشتمل ہیں : ۱۔ غزل یعنی فاطمہ سے اظہار محبت ؛ ۲۔ خالد کے خلاف جھو اور (۳) بصرہ کے متعلق بیانیہ نظمیں۔ محبت ،

اس کے مآخذ .

(A. Ghédira [ت: محمود الحسن عارف])

⊗ **ابن ابی لیلیٰ** : ابو عیسیٰ عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ (یار یا داؤد) بن بلال اجمہ بن جراح الانصاری ، کوفہ کے ایک نامور تابعی اور ابتدائی اسلامی تاریخ کی نامور شخصیت (ولادت ۱۷ھ / ۶۳۸ء)۔ انہوں نے حضرت علیؓ بن ابی طالب اور ان کے ہم عصر صحابہ کرامؓ سے حدیث سنی۔ وہ جنگ جمل [رک باں] میں حضرت علیؓ کی طرف سے شامل ہوئے ، بعد ازاں انہوں نے عبد الرحمن بن الاشعث کی (حجاج کے خلاف) بغاوت میں حصہ لیا۔ ان کی صحابیت کے بارے میں مختلف بیانات ہیں، بقول حافظ ابن حجرؒ ان کی صحابیت مختلف فیہ ہے۔ نامور سوانح نگار ابن البرقی نے انہیں صحابی شمار کیا ہے اور لکھا ہے کہ انہوں نے بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا تھا ، لیکن حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ دراصل انہیں ان کے والد کے ساتھ مخلوط کر دیا جاتا ہے، ورنہ صحیح قول کی رو سے ان کی ولادت عہد فاروقی میں ہوئی۔ ان کا انتقال ۸۳ھ میں حمام میں ہوا۔

حدیث کی سند میں ، جہاں ان کا صحابہ کرامؓ کے بعد ، تابعین کی پہلی صف میں ذکر آتا ہے ، ان کا تذکرہ ”ابن ابی لیلیٰ اکبر“ کے عنوان سے کیا جاتا ہے (الاصابہ ، ۳: ۴۱۳)۔

مآخذ : (۱) الطبری بحد اشاریہ ؛ (۲) البلاذری : فتوح البلدان ، اشاریہ ؛ (۳) النووی: تہذیب ، ص ۳۸۹-۳۹۰؛ (۴) ابن حجر العسقلانی : الاصابہ ، ۲: ۴۱۳ ، عدد ۵۱۹۴ ؛ (۵) الترمذی ، ۲: ۱۸۹، ۲۵۷۔

(محمود الحسن عارف)

✱ **ابن ابی لیلیٰ** : محمد بن عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ (المعروف بہ ابن ابی لیلیٰ ؛ قاضی) ، ولادت ۷۷ھ / ۶۹۳ (ابن خلکان) یا ۷۶ھ / ۶۹۴ء ، انہوں نے بہتر

برس کی عمر میں بقول ابن سعد ، ۱۴۸ھ / ۷۶۵ء میں وفات پائی۔ انہیں اپنے والد کے حالات کچھ زیادہ یاد نہ تھے۔ امام شعبیؒ اور عطاء بن ابی رباحؒ [رک باں] کو ان کے اساتذہ میں شامل کیا جاتا ہے (بخاری)۔ متأخر سوانح نگار ان کے اساتذہ اور شاگردوں کی بہت بڑی تعداد بتاتے ہیں، لیکن خود ابن ابی لیلیٰ سے بہت کم فقہی احادیث مروی ہیں اور وہ بھی تاریخی یا اخلاقی نوعیت کی (وکیع ؛ الطبری)۔ بطور راوی حدیث شروع سے ہی ان کی یادداشت اور ان کی ثقاہت زیر بحث رہی ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ ان کی فقہ کو ان کی حدیث پر ترجیح دیتے تھے اور ان کی یہ رائے آج تک مستند سمجھی جاتی تھی۔ ابن ابی لیلیٰ کے حریف اور ان سے پہلے کوفہ کے قاضی ابن شبرمہ نے ان کی اجمہ بن جراح سے خاندانی نسبت کو بلاوجہ متنازعہ بنا کر پیش کیا ہے جس کی تہہ میں معاصرانہ چشمک کار فرما رہی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور ابن ابی لیلیٰ کے درمیان منافرت کی یہی وجہ تھی ، لیکن اس حکایت کی تاریخی حیثیت (در وکیع اور ابن خلکان) ناقابل اعتبار ہے، کیونکہ وہ ابو حنیفہؒ کو ، جو ان کے ہم عصر تھے، شاب (نوجوان) کہہ کر مخاطب کرتے ہیں۔ وکیع نے ابن ابی لیلیٰ کے متعلق جو دوسری حکایات بیان کی ہیں، ان کا بھی حقیقت سے کوئی تعلق نہیں ، لیکن یہ بات قرین حقیقت ہے کہ سفیان ثوری [رک باں] ابن ابی لیلیٰ اور ابن شبرمہ کو کوفہ کے سب سے بڑے فقیہ سمجھتے تھے۔ ابن ابی لیلیٰ کو کوفہ کے نئے گورنر عیسیٰ بن موسیٰ نے ۱۲۳ھ / ۷۴۱ء میں کوفہ کا قاضی مقرر کیا اور وہ بنو امیہ اور بنو عباس کے زمانوں میں اسی مہدے پر تاعمر تعینات رہے۔ صرف غاصب خارجی سردار ضحاک بن قیس کا عہد ، اس سے مستثنیٰ ہے ، جب وہ خود اس عہدے سے مستعفی ہو گئے تھے۔ اس زمانے کے دستور اور رواج کے مطابق وہ مقدمات کے فیصلے اپنی رائے کے مطابق دیا کرتے تھے۔ فرائض پر ایک کتاب ان سے منسوب چلی آ رہی ہے (الفہرست)۔

فلوگل ، ۴ : ۳۹۶ ، عدد ۸۹۶۷ ، ۵ : ۲۲ (عدد ۹۸۳۸) :
(۱۳) ابن العماد : شذرات الذهب ، ۱ : ۲۲۲ : (۱۵) J.
Origins : Schacht اشاریہ : (۱۶) وہی
مصنف : Introduction ، ص ۴۴ .

(J. Schacht [ت: شیخ نذیر حسین])

.....

ابن انجید : ابو بکر احمد بن علی بن ماجور، بغداد ✽
کا ایک معتزلی (۲۷۰-۳۲۶ھ / ۸۸۳-۹۳۸ء)۔ وہ اپنی
فصاحت و بلاغت اور عربی زبان کی صرف و نحو پر عبور
اور اہل علم پر اپنے مال کی فیاضی کے باعث شہرت رکھتا
تھا۔ بقول خطیب البغدادی ، جس نے اس پر کوئی تبصرہ
نہیں کیا ، وہ ایک بدعتی شخص تھا جس کا سرپرست جعفر
الفریابی تھا۔ وہ فقہ میں امام شافعیؒ کا پیرو اور علوم
شرعیہ کا ماہر سمجھا جاتا تھا۔

معتزلی علم الکلام میں اسے الکلبی اور ابو ہاشم الجبائی
کا مخالف خیال کیا جاتا ہے۔ وہ غالباً معتزلہ کے ایسے گروہ
کی نمائندگی کرتا تھا، جو تقویٰ شعاری ، مقبولیت ، شافعی
فقہ ، حدیث اور علم تفسیر سے (ذہناً) مطابقت رکھتا تھا۔
[ابن ندیم کی] الفہرست میں اس کی کتابوں کی فہرست
موجود ہے ، جن میں تفسیر الطبری پر ایک حاشیہ [یا
شرح] اور مرجئہ کا رد بھی شامل تھے۔

[علامہ الذہبی کے بقول وہ علم الحدیث سے باخبر
تھا اور وہ ابو مسلم الکلبی اور اس کے طبقے سے روایت
کرتا ہے اور وہ اپنی تصنیفات میں ان کا حوالہ دیتا ہے ،
وہ عبادت و زہد والا شخص تھا۔ بدعت پرستی کے باوجود
اس میں متعدد محاسن موجود تھے ، اس نے فقہ ، نحو ، علم
الکلام پر متعدد کتب تصنیف فرمائیں ، جن میں سے کتاب
نقل القرآن ، کتاب الاجماع ، کتاب اختصار تفسیر محمد
بن جعفر الطبری کا حاشیہ قابل ذکر ہیں]۔

مآخذ : (۱) الفہرست ، ص ۱۷۳ : (۲) خطیب
البغدادی ، ۳۱۶ : (۳) ابن حجر العسقلانی : لسان المیزان ،
۲۳۱/۱ : (۴) ابن المرتضیٰ : طبقات ، بیروت ، ۱۹۶ ، ص

ان کے بعد ان کے بھانجے عبد الرحمن بن عبد اللہ
بن عیسیٰ کوفہ کے قاضی بنے ، لیکن جلد ہی انتقال
کر گئے۔ امام شافعیؒ کے زمانے (۲۰۴ھ / ۸۲۰ء) تک
ابن ابی لیلیٰ کی فقہ کے مقلد کوفہ میں موجود تھے۔

امام شافعیؒ کا ایک رسالہ (کتاب الام ، ۷ : ۸۷
بعد) جس کا نام حاجی خلیفہ نے کشف الظنون (۵ : ۴۲
عدد ۹۸۳۸) میں کتاب الاسماء والقبائل لکھا ہے ، ابن ابی
لیلیٰ اور امام ابو حنیفہؒ کے درمیان فقہی جزیات کے
اختلافات کے بارے میں ہے۔ اس میں ابن ابی لیلیٰ امام
ابو حنیفہؒ کی نسبت قدامت پرست اور روایت پسند فقیہ
کے طور پر نظر آتے ہیں۔ ابن ابی لیلیٰ رسم ، قانون اور
رواج کو بھی پیش نظر رکھتے ہیں۔ تحقیث مجموعی ابن
ابی لیلیٰ کی فقہ میں فنی گہرائی نظر آتی ہے ، لیکن ساتھ
ہی وہ ابتدائی ، جامد ، تنگ نظر اور نتیجہ کے لحاظ سے
بے خبر سی بھی دکھائی دیتی ہے۔ ان کی فقہ میں ایک
فقہی ربط کی کوشش کار فرما ہے۔ ان کے فقہی فکرو نظر
میں مروجہ آداب اور شعائر سے وابستگی بھی محسوس ہوتی
ہے اور عقلی عملیت استدلال مادی اور اخلاقی پہلو لیے
ہوئے نظر آتے ہیں۔ بطور قاضی ان کے جمود کے
بجائے ان کی رائے کے اثرات زیادہ واضح ہیں۔

مآخذ : (۱) ابن سعد : طبقات ، ۶ : ۲۴۹ : (۲)
احمد بن حنبل : کتاب العلل و معرفة الرجال ، ج ۱ ، انقرہ
۱۹۶۳ء ، فصل : ۸۲۸ و ۸۳۳ : (۳) البخاری : تاریخ الکبیر
ج ۱ ، عدد ۱۸۰ : (۴) نوہجی : فرق الطیغ ، ص ۷ : (۵)
وکیع : اخبار القضاة ، ۳ : ۱۲۹ تا ۱۴۹ و اشاریہ ، نیز ص
۹۵ بعد ، ۱۰۷-۱۰۸ : (۶) ابن قتیبہ : المعارف ، ص
۲۳۸ : (۷) الطبری : تاریخ ، اشاریہ : (۸) ابن حاتم
الرازی : کتاب الجرح والتعديل ، ج ۳ عدد ۱۷۳۹ :
(۹) الفہرست ، ۲۰۲ بعد : (۱۰) ابن خلکان ، بذیل مادہ :
(۱۱) الذہبی : تذکرۃ الحفاظ ، حیدر آباد ۱۳۳۳ھ ، ۱ : ۱۶۲ ،
طبقہ پنجم ، (عدد ۱۲) : (۱۲) ابن حجر العسقلانی : تہذیب ،
ج ۹ ، عدد ۵۰۱ : (۱۳) حاجی خلیفہ : کشف الظنون ، طبع

نے کاتب اور مدرّس کی حیثیت سے اپنی عملی زندگی کا آغاز کیا ، لیکن بہت جلد ابو القاسم الزیانی [رک باں] نے ، جو علویوں کی تاریخ و نسب کا بہت بڑا ماہر تھا ، اس میں چھپی ہوئی ادبی صلاحیتوں کو جان لیا ، چنانچہ اس نے اسے ہدایت کی کہ وہ اپنی تحریر میں بہتری پیدا کرے اور اسے مستقبل کے سلطان مولای عبدالرحمن کے سامنے پیش کر دیا جس نے اسے کاتب (سیکرٹری) بنا لیا۔ اس کے سرپرست کی رسم تخت نشینی (۱۲۱۳ھ/۱۸۲۲ء) کے بعد اسے قلدان وزارت بھی دے دیا گیا ، جہاں اس نے اپنے ایک ہم درس انوس کی جگہ ذمہ داریاں سنبھالیں ، اسے ایک الزام کے نتیجے میں ۱۲۲۷ھ/۱۸۳۱ء میں معزول کر دیا گیا اور بادشاہ کے حکم پر سزا بھی دی گئی ، لیکن ۱۲۵۱ھ/۱۸۳۵ء میں سلطان کا اس پر اعتماد دوبارہ بحال ہو گیا ، جسے اس نے بڑی ذمہ داری اور مہارت کے ساتھ اپنی وفات ۳ یا ۵ محرم الحرام ۱۲۶۲ھ/۱۲ یا ۱۳ دسمبر ۱۸۴۷ء تک نبھایا۔ اس نے اپنے بیٹے کے لیے بہت اچھا مستقبل چھوڑا۔

معلوم ہوتا ہے کہ اس کی موت مولای عبدالرحمن کی طرف سے اس کی وحیائے طریقہ پر مارپیٹ کی وجہ سے ہوئی ، جسے یہ معلوم ہو گیا تھا کہ اس کا وزیر امیر عبد القادر الجزائری کی حمایت حاصل کرنے کی کوشش کر رہا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جب ابن ادريس کو پوری طرح سلطان کے مظالم کا پتہ چل گیا ، تو بادشاہ نے فیصلہ کیا وہ اس الجھانے والی گواہی کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دے جو اسلامی اصول اخلاق کے مطابق اس کو ملزم ٹھہرا سکتی تھی۔

یہ ابن ادريس ہی تھا ، جس نے مراکش کے دفتری انشاء میں نئی روح پھونکی جو وہاں زوال پذیر ہو چکی تھی۔ عمدہ ذوق کا حامل ہونے کی بنا پر ، اس نے بڑی کامیابی سے مبالغہ آرائی کے بغیر مقفی نثر کو فروغ دیا ۔ بطور شاعر بھی وہ مراکش کے ادب میں اعلیٰ مقام رکھتا ہے۔ اس نے اپنی تحریر کی صورت میں برجستہ گوئی کو ایک

۱۰۰-۱۱۰ : (۵) نذر المعتری ، ص ۳۵-۳۶ : (۶) ایف
بتانی : دائرة المعارف ، ۳۲۹:۲ : (۷) [الذہبی ، سیر
اعلام النبلاء ، ۱۵ : ۲۱۸-۲۱۹]۔

(V.C.Vadet [ترجمہ و اضافہ محمود الحسن عارف])

.....

⊗) ابْنُ الْأَخُوْه ، محمد بن الاخوه : (۶۲۸ھ
۱۲۵۰ء تا ۷۲۹ھ/۱۳۲۹ء) ، ضیاء الدین محمد بن ابی زید
القرشی الشافعی ، المعروف بابن الاخوه ، ایک محدث اور
فقیہ ۔ اس کی شہرت زیادہ تر اس کی کتاب معالم القریہ
فی احکام الحسبہ کی رہن منت ہے ، جو حسب [رک باں]
کے طریقہ کار پر ایک عمدہ کتاب ہے ۔ مؤلف نے اس
کتاب میں مصری خیالات کو پیش کیا ہے ۔ اس کتاب کو
نامور مستشرق R. Levy نے انگریزی زبان میں ترجمہ اور
تجزیہ سمیت شائع کیا ہے ۔ اس کے قلمی نسخے بھی موجود
ہیں (براہکمان : تکملہ ، ۱۸۲/۲)۔ مصنف کے دیگر حالات
معلوم نہیں ۔

مآخذ : عمر رضا کحالمہ : معجم المؤلفین ، دمشق
۱۳۸۰ھ/۱۹۶۰ء ، ۱۱ : ۱۸۹ : (۲) الزرکلی ، خیر الدین :
الاعلام ، ۷ : ۲۶۳ : (۳) براہکمان : تکملہ ، ۲۱۸/۲ : (۴)
CI-Gahim : ابن الاخوه ، در Encyclopaedia of
Islam ، لائڈن ، بار دوم ، ۳ : ۹۶۰ : (۵) ابن حجر
العسقلانی : الدرر الكامنه ، ۴ : ۶۸ ۔

(محمود الحسن عارف)

.....

✳ ابن ادريس اول : ابو عبد الله محمد بن
ادريس بن محمد ازموری العمراوی الفاسی کو حال ہی میں دیا
گیا نام۔ وہ مراکش کا ایک وزیر اور وہاں بہت زیادہ قابل
احترام سمجھا جانے والا ایک ادیب تھا ، جس کی شہرت
اپنے ملک کی حدود سے باہر تک پہنچی ۔ فاس میں اس کی
صحیح تاریخ پیدائش کا علم نہیں (شاید ۱۱۱۸ھ/۱۷۸۳ء)۔
وہاں اس کا خاندان رہائش پذیر اور شریفی اصلیت کا
دعوے دار تھا۔ اچھی تعلیم و تربیت کے بعد ابن ادريس

تحفہ دیا ہے ، کہیں مزاح اور کہیں سنجیدگی کے ساتھ ، اس نے شہزادے ، جس کا وہ ملازم تھا ، اپنے ملک کے ولیوں ، مولد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور مراکش کے باغات وغیرہ کے متعلق لکھا ہے ۔ اس نے الجزائر پر فرانسیسی انتداب کے خلاف بھی ، ایک طویل اور زور دار نظم لکھی تھی ۔ اس کا غیر مطبوعہ دیوان رباط کے شاہی کتب خانہ میں موجود ہے ، اس کا خوبصورت محل ، جس کے آس پاس ایک بڑا باغیچہ ہے ، ابھی تک مراکش میں ”عرصت بن دریس“ کے عنوان سے معروف ہے ۔

مآخذ : E.Fumey : *Choix de Correspondances* :

حصہ اول : متن اور شرح ، پیرس ۱۹۰۳ء ، ص ۱۳۲ ؛
(۲) اَلْکَلْبَانِي : سلوٰۃ الافلاس ، فاس ۱۹۲۶ء ، ۳۶۲:۲ ؛ (۳) اکنسوس : اَلْحَبَشُ الْعَرَمَرْمُ ، فاس ۱۹۱۸ء (خصوصی طور پر ص ۳۱ و ۱۳۸-۱۵۳) ؛ (۴) ابن زیدان : اتحاف الاعلام الناس ، رباط ۱۹۳۲ء ، ۲۳۹-۱۸۹:۲ (اس کی نظم و نثر سے طویل اقتباسات کے ساتھ) ؛ (۵) عباس بن ابراہیم : الاعلام بمن حل مراکش و اغتات من الاعلام ، فاس ۱۹۳۲-۱۹۳۹ء ، ۳۲۹-۳۳۴:۱ ، ۱۵ /
۲۶۳-۲۹۲ ؛ (۶) محمد الفاسی : *La littérature marocaine* ، در Le Maroc ، پیرس ۱۹۴۰ء ، ص ۴۲۵ ؛ (۷) Une Mission de leon Roches : J. Caille (۷) ؛
Rabat en 1840 ، کاسا بلانکا (دارالبیضاء) ، ۱۹۴۷ء (PIHEM ، ج ۶۳) اشاریہ ؛ (۸) نصر الفاسی :
Mohammad Ibn Idris , Vizire et Poète de la Hespéris ، در Cour de Moulay Abderrahman ،
Tamuda ، ۱/۳ ، (۱۹۶۲ء) (کچھ حصے کا ترجمہ) ؛ (۹) وہی مصنف : محمد بن ادريس در البحث العلمی ، شمارہ ۱۔

A.G. Deverdun [ت: محمود الحسن عارف]

.....

✽ ابن ادريس ثانی : ابو الاعلیٰ ادريس ، سابق الذکر کا بیٹا۔ وہ فاس میں پیدا ہوا ، جہاں اس نے مناسب طریقے پر ادب میں تعلیم حاصل کی ۔ سلطان محمد

بن عبدالرحمن کے ذاتی کاتب کی حیثیت سے اسے فرانسیسی حکمران نپولین ثالث کے دربار میں ایک سفارتی مشن پر بھیجا گیا ۔ اس کا مشن یہ تھا کہ وہ اپنی حکومت کی جانب سے ہسپانوی گورنر کو ادا کیے جانے والے تاوان جنگ میں کمی کے لیے اس سے مداخلت کی اپیل کرے ، جو کہ ۱۸۴۵ء کی مراکش ہسپانیہ کی جنگ کی بنا پر بطور تاوان جنگ ادا کیا جانا تھا ۔ جولائی اگست ۱۸۶۰ء میں پیرس میں اس نے چھ ہفتے گزارے ، جہاں اس نے بہت اچھا تاثر چھوڑا ۔ اپنے اس سفر سے واپسی پر اس نے اپنا سفر نامہ بھی مرتب کیا ، جس کا عنوان ہے: تحفۃ الملک العزیز للمملکۃ باریس ، اس میں اس نے عمدہ پیرائے میں ان فرانسیسی صوبوں کا ذکر کیا ہے جن کا اس نے سفر کیا تھا۔ اسی طرح جو عمارتیں اس نے دیکھیں ، وہ دعوتیں جس میں اس نے شرکت کی ، وہاں کی رسمیں اور مشاہدات وغیرہ کا بھی تذکرہ کیا گیا ہے ۔ یہ سفر نامہ فاس سے ۱۳۲۷ھ / ۱۹۰۷ء میں طبع ہوا ۔ ابن ادريس کو ایک اور مشن بھی سونپا گیا جو اندلس سے متعلق تھا ، وہ طاعون کی بیماری میں رباط کے مقام پر ۱۲ جمادی الآخرہ ۱۲۹۶ھ / ۵ جون ۱۸۸۹ء کو انتقال کر گیا ۔

مآخذ : H. de La Martiniere : *Souvenirs du Maroc* :

پیرس ۱۹۲۲ء ؛ (۲) ابن زیدان : اتحاف الاعلام الناس ، رباط ۱۹۳۰ء ، ۳۱-۳۲:۲ ؛ (۳) عبد السلام بن سودا : دلیل مؤرخ مغرب الاقصی ، تطوان ۱۳۶۹ھ / ۱۹۳۰ء ، ص ۳۷۲ ، عدد ۱۱۵۳: (۱۴)
Le Maroc et Europe : J.L.Miege (۱۸۳۰ء) -
۱۸۹۴ء) ، پیرس ۱۹۶۱ء ، اشاریہ ۔

G. Deverdun [ت: محمود الحسن عارف]

.....

ابن اسرائيل الدمشقي : محمد بن سوار ⑤

ابن اسرائيل بن الخضر بن اسرائيل نجم الدين ، ابو العالی ، الشیبانی ، ایک مشہور شاعر اور صوفی (۶۵۰-۷۷۰ھ / ۱۲۰۶-۱۲۷۸ء)۔ وہ دمشق میں ۶۰۳ھ / ۱۲۰۶ء میں پیدا ہوا

ہے، جسے امیر جمال الدین بن یغور نے بھیجا تھا۔ اس نے انہیں ایک دنیاروں سے بھری ہوئی تھیلی دی، جب اس نے اسے کھولا تو اس میں ۶۲ دینار تھے (اس طرح اس کی غیبی مدد کی گئی)۔ اس کا دیوان چھپ گیا ہے۔

مآخذ: ابن شاکر الکنتی: فوات الوفيات، ۳۸۳/۳ تا ۳۸۹ مطبوعہ بیروت، لبنان، عدد ۴۶۱؛ (۲) الصمدی: الوافی بالوفیات، ۱۴۳:۳؛ (۳) الزرکشی، ص ۳۸۴؛ (۴) ابن العمد الحسینی: شذرات الذهب، ۳۵۹:۵؛ (۵) الذہبی: لسان المیزان، ۳۵۹:۵؛ (۶) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۲۸۳/۱۳ وغیرہ۔ (محمود الحسن عارف)

ابن الاقلی (یا صرف الاقلی): ابو القاسم *۔ ابراہیم بن محمد بن زکریا الازہری، ایک لغوی، مدرس اور ادیب، جو قرطبہ میں ۳۵۲ھ/۹۶۳ء میں اقلی کے شاہی گھرانے میں پیدا ہوا۔ قدیم روایتی تعلیم کی تحصیل کے بعد اس نے عربی شاعری، نحو اور غریب (نادر الفاظ) کے ناقد کے طور پر بڑی شہرت پائی۔ کہا جاتا ہے کہ اگرچہ وہ فن عروض سے نا آشنا تھا، لیکن اسے اپنی شاعری پر بڑا ناز تھا۔ ابن الجباری (بحوالہ ابن سعید: مغرب، ص ۷۳) اس کی نظم و نثر کو بے روح بتلاتا ہے۔ اس کے نزدیک الاقلی کے دو اشعار بھی قابل قبول نہیں۔

ابن شہید کے رسالہ التوابع والزوابع (بحوالہ بسام: الذخیرہ، ۱۱: ۲۳۳ بعد؛ مطبوعہ البستانی، ص ۱۶۸ بعد) کے مطابق الاقلی ٹھکانا اور لنگڑا تھا، ناک لمبی تھی۔ اسی مصنف کے بقول (بحوالہ ابن بسام، ۱: ۱۰۷-۱۰۸؛ Pellat، در الاندلس، ۱۹۵۶ء، ۲: ۲۸۳) اس بد صورتی کی وجہ سے وہ کاتب نہ بن سکا جس کا وہ خواہش مند تھا۔ فتنے کے زمانے میں حمودیوں کی حکومت میں المستکفی کے عہد (۴۱۴-۴۱۶ھ/۱۰۲۴-۱۰۲۵ء) میں وہ کاتب بن گیا، لیکن ابن حیان کے مطابق (بحوالہ ابن

اور وہیں تعلیم حاصل کی۔ اس نے ایک عام شاعر اور فطرت پسند شخص کے طور پر اپنی زندگی کا آغاز کیا۔ بعد ازاں نامور صوفی بزرگ ابو محمد علی الحریری (م ۶۴۵ھ/۱۲۴۷-۱۲۴۸ء) کے دامن سے وابستہ ہو گیا۔ الحریری کو الذہبی وغیرہ نے اس کے بعض افعال کی بنا پر تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔ شیخ کے اس کردار کا ابن اسرائیل کی شخصیت پر بھی اثر نظر آتا ہے (Encyclo-paedia of Islam، ۳: ۵۱۰)۔

اس نے خرقہ خلافت شہاب الدین السہروردی، سے پایا، اسے السہروردی سے سماع کا شرف بھی حاصل ہوا اور شیخ نے اسے اپنی تین خلوتوں میں بھی بٹھایا تھا (الکنتی: ۳: ۳۸۳)۔

وہ تمام عمر مجرد رہا اور اپنے افلاس کے باوجود (علی قدم الفقر) کئی علاقوں میں گھوما پھرا۔ اس کا پسندیدہ مشغلہ پر فضا مقامات دیکھنا اور ان میں اپنا وقت گزارنا تھا (الوانی، ۱۴۳:۳)۔ غالباً وہ ایک شاعر کی بنا پر ان مقامات سے شعری تحریک کا کام لیتا اور ایک صوفی ہونے کی بنا پر ایسے مقامات کو ”خلوت“ اور مراقبے کے لیے موزوں خیال کرتا ہو گا۔

اس نے بطور شاعر، غزل (عشقیہ شاعری) کے علاوہ حکمرانوں اور قاضیوں کی مدح میں قصائد بھی لکھے۔ الکنتی نے اس کی مدح اور غزل سے متعلق اس کے کئی قصائد درج کیے ہیں۔

اس کے تعلق باللہ کا اس واقعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ شیخ عزالدین الدربندی (جامع اموی کے مؤذن) کہتے ہیں کہ نجم الدین اسرائیل، ایک مرتبہ شدید افلاس کا شکار ہو گیا۔ اس نے عہد کیا کہ وہ اللہ کے سوا کسی کی مدح نہیں کہے گا۔ اس موقع پر اس نے اپنا قصیدہ سیبہ لکھا، جس میں ۶۲ اشعار (بیت) تھے، اس نے ان اشعار پر نظر ثانی کی، تب بھی اس میں اتنے ہی اشعار رہے۔ جب صبح کا وقت ہوا تو اس نے دیکھا کہ اس کے دروازے پر ایک مصری قاصد کھڑا

۱۸۶: (۹) المقری: فتح الطیب، اشاریہ: (۱۰) Gonz-
 Palencia: ález، Literatura، بار دوم، ص
 ۲۲۷: (۱۱) R. Blachère: Motanabbi، ص
 ۲۹۵-۲۹۶: (۱۲) البستانی: دائرة المعارف، ۲: ۳۳۷-
 ۳۳۸: (۱۳) Ch Pellat: ابن شہید الاندلسی، حیات،
 وآثاره، عمان (۱۹۶۶ء)، ص ۵۶-۵۹.
 (Ch. Pellat [ت: شیخ نذیر حسین])

•••••

ابن امیل: الحاکم الصادق التیمی، ابو عبد اللہ
 محمد، تمثیلی اور باطنی علم الکیما کا ایک نمائندہ، جو اب
 نفسیات کے تحلیل نفسی کتب فکر کا موضوع ہے (دیکھیے
 Psychology and Alchemie: C.G.Jung بار دوم،
 زیورس [Zurich]، ۱۹۵۲ء، اشاریہ بذیل مادہ Senior)-
 ابن امیل چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی
 کے نصف اول میں مصر میں رہائش پذیر تھا (جابر کے
 ساتھ اس کے تعلقات کے لیے دیکھیے M. Plessner در،
 ZDMG، عدد ۶۵ (۱۹۹۵ء): ۳۱ بعد)۔ من جملہ کثیر
 التعداد نگارشات کے، اس کے بہت سے قصیدے ہیں،
 جن میں سے ایک کا نام رسالۃ النفس الی الکھلال ہے
 اور جس کی شرح اس نے الماء الورتی والارض النجیہ
 کے نام سے خود لکھی ہے۔ ازمہ وسطی کا یورپ اس
 قصیدے اور اس کی شرح سے ایک ناقص لاطینی ترجمہ
 کے ذریعے متعارف ہوا تھا جس کا نام Tabula Chimica
 اور Epistola Solis ad lunam crescentem تھا اور
 اس میں مصنف کا نام Senior Zadith Filius
 Hamnelis لکھا ہوا ہے۔

الماء الورتی کی ابتدا دو تحقیقی سفر ناموں سے
 ہوتی ہے، جو بوضوح الصدر کے معبدوں میں الکیما کی کتابوں
 کی تلاش کے سلسلے میں کیے گئے تھے۔ تمہید کے بعد اس
 کی ابتدا ہرمیات کے عام ادب پاروں کی طرح ہوتی ہے،
 لیکن B.H.Stricker کی رائے میں ابن امیل اس معبد کو
 خود دیکھ آیا ہو گا، جہاں اسے Imhotep کا مجسمہ دکھائی

بسام ۱/۱: (۲۳۱) وہ اپنی کارکردگی سے حکومت کو مطمئن
 نہ کر سکا اور اپنی رنگین بیانی کی وجہ سے ملازمت سے
 فارغ کر دیا گیا۔ ہشام سوم (۳۱۸-۳۲۲ھ/۱۰۲۸-۱۰۳۱ء)
 کے عہد میں وہ بے دینی کے الزام میں مطبق (دیکھیے
 قرطبہ) میں قید کر دیا گیا۔ اس کے بعد اس کی وفات
 تک اس کا کچھ پتہ نہیں چلتا۔ اس نے آخر کار قرطبہ
 میں بروز اتوار ۱۳ ذوالقعدہ ۴۴۱ھ/۹ اپریل ۱۰۵۰ء کو
 رحلت کی۔

ابن الاقلی کو، جو عام طور پر نحو اور ادب تنقید
 پڑھایا کرتا تھا، ابن شہید کی شدید تنقید کا نشانہ بنا پڑا
 (ابن بسام، ۱/۱: ۲۰۶-۲۰۷)، کیونکہ ابن شہید اپنے
 زمانے کی مروجہ تعلیم و تدریس کے طریقوں کا سخت
 مخالف تھا اور وہ اس کی بے جا ضد اور خود پرستی کی
 وجہ سے اسے سرزنش کرتا تھا۔ دوسروں نے بھی ابن
 الاقلی پر اعتراضات کیے ہیں۔ اس لغت نویس کی شہرت
 کی بڑی وجہ اس کی تعلیم و تدریس تھی، جس سے بہت
 سے شاگرد کشاں کشاں چلے آتے تھے، ان میں ممتاز
 ترین علم الشمری [رک بآں] تھا، جس نے التیمی کے
 دیوان کی شرح لکھی ہے۔ یہ اندلس کا بڑا مستند علمی
 کارنامہ ہے (دیکھیے المقری: فتح الطیب، ۲، ۱۱۸؛
 Pellat: در الاندلس، ۱۹۵۳ء/۸۲: Poesie: H.Peres،
 ص ۳۵؛ الصقدي: النکت، ص ۳۱۴)۔ اس شرح کے
 منتشر قلمی نسخے موجود ہیں (دیکھیے R. Blachere:
 Motanabbi، ۲۹۵، ج ۸)۔ اس میں ہر بیت کا مفہوم
 لکھنے سے پہلے وہ ان حالات یا واقعات کا ذکر کرتا ہے،
 جن کے تحت یہ نظم تصنیف ہوئی۔

_____ مأخذ: (۱) ابن حیان: بحوالہ ابن بسام،
 الذخیرہ، ۱/۱: ۲۳۰-۲۳۲؛ (۲) النضی: بغیہ، ص ۱۹۹؛
 (۳) ابن سعید: المغرب، ص ۷۲ تا ۷۴؛ (۴) ابن
 بشکوال، عدد ۱۹۵؛ (۵) ابن خیر الاشبیلی: فہرستہ،
 ۴۰۳-۴۰۴؛ (۶) یاقوت: معجم الادباء، ۲: ۹۰۴؛ (۷)
 ابن خلکان، ۱: ۱۲؛ (۸) السیوطی: بغیۃ الوعاة، ۳۴ و

عدد ۲۴ (۱۹۳۶ء) ، ص ۳۱۰-۳۴۲ : P. Kraus (۴)
Jābir Ibn Ḥayyān ، قاہرہ ۱۹۳۳ء ، ۱۹۴۲ء (MIE)
 XIIIV, Xiiv ، اشاریہ جات : (۷) H,E, Stapleton و G.
 اور L. Lewis The Sayings : F. Sherwood Taylor
 of Hermes Quoted in *Mā' la-Waraqī* of Ibn
 Umail ، ۱۹۴۹ء : ۶۹-۹۰ .
 (G.Strohmaier [ت: شیخ نذیر حسین])

◆ ◆ ————— ◆ ◆

ابن البرق: (ابوبکر محمد بن علی بن الحسن بن صقلیہ) (یا الحسین) الصقلی، ایک لغت نویس اور ادیب، جو صقلیہ میں تین صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے آخر میں پیدا ہوا۔ مشرق میں تحصیل علم کی۔ وہ ۴۱۵ھ / ۱۰۲۴ء میں اسکندریہ اور مہدیہ میں ابو الطاہر اسماعیل التَّبَّحِیبِی البرقی کے ہمراہ تھا، وہ صقلیہ میں کلبی دور کے اختتام پر وطن لوٹا، جبکہ ملک بہت سے قائدین کی حرص اقتدار کی وجہ سے تقسیم ہو چکا تھا۔ ان میں ایک قائد ابن منکود نے، جو مزارا (Mazra) کا حکمران تھا، اس کا گرم جوشی سے استقبال کیا۔ یہاں اس نے خود کو درس و تدریس کے لیے وقف کر دیا۔ یہیں اس کی ملاقات نامور شاعر ابن رشیق القیروانی [رک باں] سے ہوئی، لیکن صقلیہ کے لوگوں کی شراب نوشی کی عادت سے مجبور ہو کر، اس کے مرتبی ابن منکود نے اسے وہاں سے باہر بھیج دیا اور وہ بلرم (Palermo) چلا آیا اور لغت نویسی میں مشغول رہا۔ ابن الابار کے بیان کے مطابق، یہاں وہ ۴۶۰ھ / ۱۰۶۷-۱۰۶۸ء تک مقیم رہا۔

مآخذ سے پتہ چلتا ہے کہ ابن البر نے کوئی تصنیف یادگار نہیں چھوڑی ، البتہ اس کے تین علمی کارنامے ضرور سامنے آئے ہیں۔ اس نے الجوهری کی مشہور لغت الصحاح کی روایت اپنے شاگرد ابن قطاع [رک باں] سے کی ، جس کی روایت خود اس نے اپنے استاد اسماعیل بن محمد النیسابوری سے حاصل کی تھی ۔ ابن قطاع نے الصحاح کو مصر میں رواج دیا تھا ، لیکن یہ

دیا تھا، گو اسے اس کی اہمیت محسوس نہ ہوئی ہو (Ao)،
 عدد ۱۹ [۱۹۴۲ء: ۱۰۱ تا ۱۳۷]۔

قدیم معبدوں اور ان کی دیواری تصاویر سے ابن
امیل کی دلچسپی کا مظہر ایک اور رسالہ ہے جس کا نام
السفر الکبیر فی حل الاشکال البرباویہ والتصاویر (دیکھیے
Semenov، عدد ۵۳۴) - ماء الورتی میں علم کیمیا کے
مذکورہ مصنفین کے سلسلے میں ہمیں مشہور مصری شہنشاہ
مرقوس (دیکھیے L, Egypte de Murtadi : G.Wiet ،
پیرس ۱۹۵۳ء ، ص ۲۱)، دیمقريطس ، سقراط ، افلاطون ،
روزیمس ، مریم یہودیہ ، خالد بن یزید ، ذوالنون اور جابر
بن حیان [رک باں] کے نام ملتے ہیں، لیکن اس نے
الرازی کا ذکر نہیں کیا - تاہم جن علما نے نامیاتی
اشیا، مثلاً انڈوں اور بالوں سے اکسیر حاصل کرنا چاہا ، ان
پر اعتراض کرتے ہوئے اس نے ضمناً الرازی کا بھی ذکر
کیا ہے ۔

Three Arabic treatises on (أ): تأخذ

۸۴:۱/ء۱۹۵۴، alchemy by Muhammad bin Umail
 طبع محمد تراب علی ، در *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal* ، عدد ۱/۲ (۱۹۳۳ء) : ۲۱۳ تا (اس
 میں ماء الورتی، رسالۃ الشمس الی الہلال اور قصیدہ نونیہ
 کے متون اور پہلی دو کتابوں کا لاطینی ترجمہ شامل ہے)؛
 نیز اس میں H.E. Stapleton اور محمد ہدایت حسین نے
 ابن امیل کی تصانیف، ان کے زمانہ تالیف ، اور کیمیا
 سازی کی تاریخ میں اس کے مقام کے بارے میں ایک
 ضمیمہ بھی لکھا ہے اور اس کی کتابوں کے نام اور موجود
 قلمی نسخوں کی نشان دہی بھی کی گئی ہے (دیکھیے ۱۲۶
 بعد)۔ مزید حوالوں کے لیے دیکھیے براکلمان، ۱ : ۲۷۹ و
 نکملہ ، ۴۲۹ بعد و ۹۶۲ ؛ (۲) J. Ruska : Tarba
 Philosophorum ، در *Studien zur Geschichte der*
 ۳۱۰ تا ۳۱۸ ؛ (۳) وہی مصنف : *Studien zu*
 Muhammad Ibn Umail al Tamimi's Kitab al
 Ma-al- Waraqi wal-arud an Najmiyah ، در *Isis*

مزاحمت کا جھنڈا بلند کیا تھا۔ یہاں ہم یہ ذکر کیے بغیر نہیں رہ سکتے کہ صوفیوں میں سب سے زیادہ سرگرم اور پرجوش ابن برجان ہی تھے، جنہوں نے مراہطی فقہاء کی تفتیشی عدالتوں کی مخالفت کی تھی۔ ان کے بڑے سوانح نگار ابن الابار کا بیان ہے کہ وہ اپنی قابلیت اور صلاحیت کی بنا پر غزالی اندلس کہلاتے تھے۔ ان کی برتری اس خط و کتابت سے عیاں ہے جو حال ہی میں دریافت ہوئی ہے اور جو ان کے اور ابن العریف کے درمیان ہوئی تھی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اپنے دوستوں اور اپنے رفقا کی نسبت ابن برجان سیاسی معاملات میں زیادہ دخیل تھے۔ وہ امامت کے بھی داعی تھے، الاشعرانی کے بیان کے مطابق (طبقات، ۱۵:۱) ایک سوتیں دیہات نے ان کی امامت تسلیم کر لی تھی۔

اس شورش سے حکومت کے مقامی کارپردازوں میں شبہات پیدا ہونے لگے۔ ان کی تنبیہ سے متاثر ہو کر مراہطی شہزادے نے ابن برجان، ابن العریف اور ابو بکر میورقی کو مراکش طلب کیا۔ مؤخر الذکر تو فرار ہو گئے اور بجایہ سے ہوتے ہوئے اس کے مشرق کی طرف چلے گئے، جہاں وہ کچھ عرصہ گزار چکے تھے۔ دوسروں نے ۵۳۶ھ/۱۱۴۱ء میں مراکش میں اپنی آمد کے بعد انتقال کیا (یہ تاریخ ابن الخطیب کی بیان کردہ تاریخ، یعنی ۵۳۷ھ/۱۱۴۲ء سے زیادہ قابل وثوق ہے)۔

ان دونوں بزرگوں سے مختلف سلوک کیا گیا۔ ابن العریف سے تو شہزادے نے معذرت کر لی، لیکن بدقسمت ابن برجان کے متعلق شہزادے نے یہ حکم دیا کہ اس کی میت کو نماز جنازہ پڑھے بغیر شہر کے کوڑے کے ڈھیر پر پھینک دیا جائے، لیکن فاس کے ایک جرأت مند صوفی علی بن حرزہم کی مداخلت نے، جو اس وقت مراکش سے گزر رہے تھے، ابن برجان کو اس رسوائی سے بچا لیا۔ ابن برجان کو راجۃ المحطۃ (گیہوں کی منڈی) میں دفن کیا گیا۔ ان کی وفات کے ایک سال بعد ہی ابن قسی نے الجزائر میں المرابطون کے خلاف کھلی بغاوت

سلسلہ روایت نیشاپوری سے ابن البر اور اس سے ابن قطار تک تذکرہ نگاروں کے ہاں مشکوک سا ہے۔ اس کا دوسرا کارنامہ مصر کے علاوہ صقلیہ میں بھی صالح بن رشیدین کی تربیت سے، متنبی کی شاعری کی روایت کو زندہ رکھنا ہے، جہاں متنبی کے راوی علی بن حمزہ کی جزیرہ میں آمد (۳۷۵ھ/۹۸۵ء) ہی سے سیف الدولہ کے اس قصیدہ نگار کی شہرت پہنچ چکی تھی۔ ابن البر کا تیسرا کارنامہ تثقیف اللسان و تملیح الجنان کی نظر ثانی ہے۔ یہ کتاب، جو اس کے شاگرد ابو حفص عمر بن مکی کی کاوش کا نتیجہ ہے، مقامی بولیوں کے بارے میں ہے۔

مآخذ : U. Rizzitano : Notizie bio

در bibliografiche su Ibn-al Qattail Siciliano ، ۲۸۱-۲۸۰ و ۲۷۰-۲۶۱ : (۱۹۵۴ء) ، ۶-۵/۹ ، Rend-lin میں دیئے گئے مآخذ کے علاوہ دیکھیے : (۲) وہی مصنف : Un Commento di Ibn al-Qatta il Siciliano ، در RSO ، ۳۰ : (۱۹۵۵ء) : ۲۰۹-۲۰۸ : (۳) وہی مصنف : التثقیف اللسان و تملیح الجنان لابن حفص عمر بن مکی ، در Studis Orientalia ، قاہرہ ، جلد ۱ ، (۱۹۵۶ء) ، ص ۱۹۴-۲۰۷ : (۴) ابن الابار ، مکملہ مشمولہ ، در احسان عباس : العرب فی الصقلیہ ، قاہرہ ، ۱۹۵۹ء ، ص ۱۰۹-۱۱۰ . (U. Rizzitano : [ت: شیخ نذیر حسین])

✽ ابن برجان : ابو الحکم عبد السلام بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن اللغنی ، ایک اندلسی صوفی عالم ، جن کی پیدائش تو شمالی افریقہ میں ہوئی تھی، لیکن وہ چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی کے نصف اول میں اشبیلیہ میں درس و تدریس میں مصروف رہے۔

ان کا نام مشہور صوفی ابن العریف کے نام کے ساتھ لیا جاتا ہے ، جو المریہ کے شیخ تھے ، ایک بڑے سلسلہ تصوف میں ابن قسی اور ابو بکر میورقی کے ساتھ یہ دو اشخاص ان علماء کے شریک حال تھے جنہوں نے امام غزالی کی تعلیمات سے متاثر ہو کر المرابطون کے خلاف

کر دی ۔

ابن برجان علم قراءت ، حدیث اور کلام میں مہارت رکھتے تھے ۔ بطور صوفی انہوں نے سادگی اور عبادت گزاری کی مثالی زندگی گزاری ۔ انہوں نے باطنی (صوفی) نقطہ نظر سے کلام پاک کی تفسیر لکھی تھی اور اسماء الہیہ کی تشریح و توضیح بھی کی تھی۔ ان کی کرامتوں میں ایک یہ بھی ہے کہ انہوں نے ۵۲۰ھ میں یہ پیش گوئی کی تھی کہ سلطان صلاح الدین ۵۳۸ھ میں بیت المقدس پر قبضہ کر لے گا اور یہ واقعہ ان کی بتائی ہوئی تفصیلات کے عین مطابق سچا ثابت ہوا۔ لوگوں میں مشہور تھا کہ ابن برجان خدا رسیدہ ولی ہے ۔ جب انہیں مراکش بلایا گیا تو انہوں نے پہلے ہی کہہ دیا تھا کہ اب ان کا خاتمہ قریب ہے اور علی بن یوسف بھی جلد ہی مرنے والا ہے ۔ چنانچہ شہزادے کا انتقال بھی ایک سال کے بعد ہو گیا ۔

درحقیقت ابن برجان ابن مسرہ کے سلسلہ تصوف سے تعلق رکھتے ہیں ، لیکن وہ اپنے زمانے کے بہت سے اندلسی صوفیوں کی طرح امام غزالیؒ سے متاثر تھے۔ ابن خلدون انہیں ”اصحاب تجلیات“ میں شمار کرتا ہے اور ان کا موازنہ اصحاب وحدت سے کرتا ہے جن کے نزدیک اللہ تعالیٰ ہی اس جہاں اور اگلے جہاں کا مظہر اعلیٰ ہے (ابن خلدون : شفاء السائل لتہذیب المسائل ، طبع خلیفہ ، ص ۵۱-۵۲ ، بیروت ۱۹۵۹ء) ۔

عوام میں ابن برجان کی یاد بڑی دیر تک قائم رہی۔ مراکش میں وہ ابھی تک سیدی برجال (سیدی ابو الرجال) کے نام سے یاد کیے جاتے ہیں ۔

مآخذ : ابن الابار : مکملہ ، عدد ۱۷۹۷ : (۲)
Ibn Barrağān : Goldziher ، در ZDMG ، ج ۶۸ (۱۹۱۳) ، ص ۵۳۴ : (۳) M. Asin Palacios : Aben Masarray Suescucla میڈرڈ ۱۹۱۳ء کے آٹھویں باب میں پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی میں ابن مسرہ کی تعلیمات سے متاثر ہونے والی صوفی تحریک کی

تفصیلات کا بیان ہے : (۴) ابن الموقت نے سعادت الابدیہ (مطبوعہ فاس ۱۹۱۸ ، ۱ : ۱۰۶) میں ابن برجان کی زندگی کے اہم واقعات لکھے ہیں اور ان مصنفوں کے حوالے بھی دیئے ہیں جنہوں نے ان کا تذکرہ کیا ہے ، مثلاً ابن خلکان : وفیات ؛ احمد بابا : نیل الابتہاج ؛ ناصری : استقصاء ؛ اللہانی : جامع کرامات الاولیاء ؛ ابن عبد الملک المرکشی : الذیل والتکملة ۔ ابن العریف کی محاسن المجالس ، مطبوعہ و مترجمہ M. Asin Palacios کے مقدمہ کے ابتدائی صفحات کا مطالعہ بھی دلچسپی کا موجب ہو گا۔ ابن العریف اور ابن برجان کے تعلقات کے بارے میں دلچسپ تفصیلات پادری Paul Nwyia نے اپنے ایک مضمون مندرجہ Hesperis عدد ۴۳ (۱۹۵۶ء) ، ص ۲۱۷-۲۲۱ میں دی ہیں ۔

(A. Faure [ت : شیخ نذیر حسین])

♦♦-----♦♦

ابن برد : اندلسی خاندان بنو برد کے افراد جن میں سے مندرجہ ذیل دو افراد نے شہرت پائی :

(۱)۔ ابن برد الاکبر ، ابو حفص احمد : ۳۹۴ھ /

۱۰۰۴ء میں ابو مروان عبد الملک بن ادریس الجزائری کی گرفتاری اور سزائے موت کے بعد المظفر کے تحت دیوان الانشاء کا سربراہ (چیف سیکرٹری) تھا۔ قاضی القضاہ ابن ذکوان سے مل کر اس نے سنجولو (دیکھیے عبدالرحمن ابن ابی عامر) کے لیے تخت خلافت کا متوقع امیدوار بننے کا راستہ ہموار کیا اور اسی نے سند اختیارات کے عطا کرنے کا حکم نامہ ربیع الاول ۳۹۹ھ / نومبر ۱۰۰۸ء میں تیار کیا۔ دوسرے زعماء کے ساتھ مل کر اس نے سنجولو کی عدم موجودگی کے عرصے میں ایک نائب بھی تجویز کیا۔ المستعین کے عہد حکومت میں وہ دوبارہ اسی منصب پر فائز ہوا۔ یحییٰ علی کے زمانہ خلافت میں وہ کاتب (سیکرٹری) مقرر ہوا اور (۴۱۴ھ / ۱۰۲۳ء) میں المستنصر کی کابینہ میں وزیر بن گیا۔ ۴۱۷ھ / ۱۰۲۶ء سے پیشتر ہی وہ آقسطہ چلا آیا اور یہیں اسی برس سے زیادہ عمر پا کر

کا پوتا ، پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی کے نصف اول کا ایک اندلسی مصنف اور شاعر۔ وہ ۳۹۵ھ/۱۰۰۵ء کے قریب قرطبہ میں پیدا ہوا اور المریہ میں ۴۳۵ھ/۱۱۴۵ء میں انتقال کر گیا۔ اس کا باپ ابو العباس محمد بن احمد بن شبرد عمر بھر گننام ہی رہا ، جبکہ اس نے ابن برد الاکبر کی روایت کو زندہ کیا ۔

ہو سکتا ہے کہ وہ ۴۱۷ھ/۱۰۲۶ء سے تھوڑی دیر پہلے ہی اپنے دادا کے ساتھ قرطبہ چھوڑ کر سر قسط چلا گیا ہو ۔ مؤخر الذکر کی وفات کے بعد وہ دانیہ چلا آیا، جہاں وہ مجاہد [رک بآں] کے دیوان میں ملازم ہو گیا، لیکن ۴۲۶ھ/۱۰۳۵ء میں وہ پھر قرطبہ چلا آیا اور یہیں اس نے ابن شہید کی نماز جنازہ پڑھائی (بنو برد بنو شہید کے موالی تھے)۔

اس سال کے دو واقعات میں ابن العذاری نے ایک دستاویز کی تحریر کے ضمن میں ابن برد کا ذکر کیا ہے، جو ہشام الثانی المونی کی دوبارہ آمد کے متعلق تھی اور جو محمد بن اسماعیل ابن برد نے عیاری سے اپنے منصوبے کے فروغ کے لیے تیار کی تھی۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس وقت ابن برد دیوان الانشاء کا سربراہ تھا۔ جب ابن برد کو اس سازش کا پتا چلا تو اس نے یہ ملازمت چھوڑ دی۔ اس کے بعد وہ المریہ میں بن سادہ کی ملازمت میں نظر آتا ہے ، جس کی سلطنت کا آغاز ۴۳۳ھ/۱۰۴۱ء میں ہوا تھا۔ وہاں وہ اپنی وفات، یعنی ۴۴۵ھ/۱۰۵۴ء تک مقیم رہا۔

احمد بن برد ایک پرگو شاعر اور کثیر التصانیف مصنف تھا۔ ابن بستم کے ہم ممنون احسان ہیں کہ اس کی بدولت ہم ابن برد کے قلمی نتائج سے آگاہ ہوے ۔ اس کی شاعری معاصر شاعروں جیسی ہے، لیکن اس کی نثر کا معاملہ دوسرا ہے ، کیونکہ ایک طرف وہ اپنے دادا کی نقل کرتا ہے۔ تو دوسری طرف ابن شہید کی ۔ ابن بستم اس کی کتابوں سے طویل اقتباسات دیتا ہے ، مثلاً سر الادب و سبک الذہب (۲/۱ : ۱۸ بعد) ، رسالۃ

۴۱۸ھ/۱۰۲۷ء میں انتقال کر گیا ۔ ایک ماہر کاتب اور مدبر سیاست دان کے طور پر وہ اندلس کی تاریخ میں کسی المناک سانحے سے محفوظ رہا ۔

ابن بستم کے مطابق ایک دیوان میں اس کے اکثر مراسلات موجود تھے (ذخیرہ ، ۱/۸۴) اور اس نے ان مراسلات کے چیدہ چیدہ اقتباسات بھی دیئے ہیں ۔ اس کی تحریروں کے نمونے اس زمانے کے دیگر تاریخی مآخذ میں بھی پائے جاتے ہیں۔ یہ تحریری نمونے نہ صرف اس کی نثر نویسی کی خصوصیات اور دیوان الانشاء میں اس کی سربراہی کے حوالے سے اعلیٰ قابلیت کا مظہر ہیں ، بلکہ اس زمانے کی تاریخ اور سیاست سے آگاہی کے لیے نہایت ضروری دستاویزات بھی ہیں۔ اس زمانے کے کاتبوں کی اکثریت کے برعکس، ابن برد الاکبر کا طرز بیان صاف ، مختصر ، بامعنی ، شستہ ، سنجیدہ اور رواں دواں ہے۔ وہ نادر اور بھاری بھر کم الفاظ سے پرہیز کرتا ہے ۔ جن کے استعمال کے اس کے معاصرین بہت شائق تھے۔ صحیح کا استعمال وہ اس مہارت سے کرتا ہے کہ پڑھنے والے کو اس کا احساس بھی نہیں ہوتا ۔

اس زمانے کے خراب حالات کے باوجود ، جن کا ابن برد کو سامنا تھا، اس نے خلفا کے دیوان الانشاء کی فنی روایت کو قائم رکھا۔ سرکاری دستاویزات کی تحریر کی خوبی اور تکمیل پر زور دیا اور کاغذ ، سیاہی ، تحریر ، مکتوب الیہ کے پتے اور مرتبے کو بھی اہمیت دی ۔ اس لحاظ سے وہ اندلس کے دیوان الانشاء کا آخری ماہر کاتب تھا جس نے اندلسی اُمویوں کی اعلیٰ علمی روایات کو قائم رکھا۔

مآخذ : (۱) ابن بستم : الذخیرہ ، ۱/۸۶-۱۰۲؛ (۲) ابن بشکوال : الصلہ ، عدد ۷۲؛ (۳) الضی : بغیہ الملتئم ، عدد ۳۸۷؛ (۴) ابن العذاری : البیان ، ۳؛ ۸ ، ۲۳ ، ۳۳ ، ۴۳؛ (۵) المراكشي : المعجب ، اشاریہ؛ (۶) المقرئ : فتح الطیب ، اشاریہ ؛ (۷) E . Lévi : Hist. Esp. Mus : Provençal ، اشاریہ ۔

✽ (۲) ابن بُرد الاصفہر : احمد بن محمد ، مذکورہ بالا

اشاریہ: (۱۲) F. De la Granja : *Dos epistolas de Ahmad ibn Burd al-Asgar* ، در Al-Andalus ، ۲/۲۵ (۱۹۶۰ء) ۳۸۴-۴۱۳؛ (۱۵) ایم - اے کی : وثائق عن عصر المرابطین ، در RIEL میڈرڈ ، ۸-۷ ، ص ۱۰۹ تا ۱۹۸ .

(H. Monés [ت: شیخ نذیر حسین])

.....

ابن برکہ: ابو محمد عبد اللہ بن محمد بن برکہ ✽۔
العمانی ، ایک اباضی مصنف۔ جو عمان کے ایک گاؤں
”بہلہ“ میں پیدا ہوا۔ اس کی زندگی کے مختلف ادوار کی
قطعی تاریخیں معلوم نہیں ہو سکیں ، تاہم عمان کے ایک
اباضی مصنف ابن مداد نے اسے امام سعد بن عبد اللہ بن
محبوب کا مرید اور حامی لکھا ہے، جو ۳۲۸ھ / ۹۳۹-۹۴۰ء
میں مارا گیا تھا۔ خود ابن برکہ نے عمان کی سیاست میں
اہم کردار ادا کیا تھا اور بہت سی فقہی اور تاریخی کتابیں
لکھی تھیں جن میں سے مندرجہ ذیل محفوظ رہ گئی ہیں :

(۱) کتاب الجامع (اصول فقہ پر) ؛ (۲) کتاب
الموازنہ (امام الصلت بن مالک کے زمانے کے حالات ،
اس میں ملک کے سیاسی حالات کے علاوہ بعض فقہی
مسائل اور ان کے حل مذکور ہیں) ؛ (۳) کتاب السیرۃ ،
مذکورہ بالا عمان کے موضوع پر ؛ (۴) مدح العلم ، علم
اور اہل علم کی شان میں مدحہ قصیدہ ؛ (۵) کتاب العقیدہ ؛
(۶) کتاب التعارف ؛ (۷) کتاب الشرح لجامع ابن
جعفر ، جامع کی شرح ، جو ابو جابر محمد بن جعفر الازکوی
عمانی کی تصنیف اور اصول فقہ کے بارے میں ہے ۔

مآخذ : اکتالی : تحتہ الاعیان فی سیرۃ اہل
عمان ، قاہرہ ۱۳۳۲ھ ، ۱ : ۱۵۳ ، ۱۶۶ ، ۱۶۷ ؛ (۲) وہی
مصنف : اللع (مشمولہ اباضی مصنفین کی چھ کتابوں کا
مجموعہ ، مطبوعہ الجزائر ۱۳۲۶ھ) ، ص ۲۱۰ ، ۲۱۱ ؛ (۳)
سیرۃ العمانیہ (مخطوط) ، ورق عدد ۱۸۳ ب ، ۱۹۸ ب و
۲۷۱ الف ؛ (۴) E. Masqueray : *Chronique d'Abou*
Zakaria ، الجزائر ۱۸۷۸ھ ، ص ۱۳۹ ، حاشیہ ؛ (۵) A.de

السيف والقلم (۲/۱ : ۴۳۵ بجد) ، رسالۃ البدیع فی
تفصیل احب الشاء علی ما یفترض من الوطاء (۲/۱) ، ص
۴۳۶ بجد) ان کے علاوہ اس کا ایک مختصر مضمون
کھجور کے درخت رسالہ فی الخللۃ (۲/۱ : ۴۴۱ بجد) پر
ہے۔ ان میں سے پہلی کتاب ابن حزم کی کتاب الاخلاق
و السیر کی بھونڈی نقل ہے، جس میں ابن برد مختلف
موضوعات پر اپنی نگارشات کے نمونے پیش کرتا ہے۔
دوسری کتاب تلوار اور قلم کے درمیان گفتگو ہے ، جس
میں مصنف مناظرے کو ڈرامائی رنگ دینے میں کبھی کبھی
کامیاب رہتا ہے ، لیکن وہ اس مناظرے میں فریقین کی
بیرونی خوبیوں کے بیان سے احتراز کرتا ہے ، مؤخر
الذکر دو معمولی سے مضمون ہیں، جن میں کہیں کہیں
مکالمے کا رنگ آ گیا ہے ۔ یا قوت نے ابن برد کی دو
اور کتابوں : التحصیل فی تفسیر القرآن اور التفصیل فی
تفسیر القرآن کا بھی ذکر کیا ہے ، لیکن ہمیں ان کے
بارے میں مزید معلومات نہیں ملتیں ۔

مآخذ : مذکورہ بالا کتابوں کے علاوہ دیکھیے : (۱)
ابن سعید : المغرب ، ۱ : ۸۶-۹۱ ؛ (۲) المقرئ : فتح الطیب ،
۲ : ۴۱۳ ؛ (۳) الحمیری : البدیع فی وصف الریح ، طبع
Peres ، رباط ۱۹۴۰ ، اشاریہ ؛ (۴) الحمیدی : جذوہ
المختص ، ص ۱۰۷ ، قاہرہ ۱۹۵۳ء ؛ (۵) الفسی : بغیۃ
المستفس ، ص ۱۰۳ ؛ (۶) ابن خاقان : مطمح ، ص
۲۴-۲۵ ، استانبول ، ۱۳۰۲ھ ؛ (۷) ابن بشکوال : صلہ ،
ص ۴۰ ؛ (۸) یا قوت : معجم الادباء ، ۵ ، ۴۳-۴۴ ؛ (۹)
ابن سعید : رایۃ المرزین ، طبع و ترجمہ Garcia
Gomez ، میڈرڈ ۱۹۴۲ء ، ص ۱۴۱ ، ۱۸۰ ، مترجمہ
آربری : The Pennants ، کیمبرج ۱۹۵۳ء ؛ (۱۰) ابن
فضل اللہ العمری : مسالک الابصار ، مخطوطہ دار الکتب
قاہرہ ، ورق ۳۱۱ ؛ (۱۱) ابن الآبار : تکملہ ، ص ۱۲۴ ؛ (۱۲)
Hispano-Arabic Poetry : Nykl ، ص ۱۲۱-۱۲۲ ، بالٹی
مور ۱۹۲۶ (دونوں ابن ہارے بُرد میں التباس پیدا کر دیتا
ہے) ؛ (۱۳) H. Pérès : *Poésie andalouse* ،

تک چلا گیا ہے۔ وہ اتنا مقبول عوام مصنف تھا کہ اس کے پوشیدہ ادبی سرے کو فوراً ہی دریافت کر لیا جاتا تھا۔ وہ اپنے ہم وطنوں کی ”مشرق پسندی“ سے بہت آشفستہ خاطر رہتا تھا اور کہا کرتا تھا کہ وہ اگر ”کوا“ بھی مشرق کے علاقے میں کائیں کائیں کرے، یا ایک مکھی شام یا عراق کی سرحد پر بھنھنائے، تو وہ اس کے آگے ایسے سجدہ ریز ہو جائیں گے جیسے کسی دیوتا کے سامنے ہوتے ہیں۔ اس نے اپنی کتاب کے پیش لفظ میں لکھا ہے کہ وہ اس بات سے فکر مند تھا کہ آنے والی نسلوں کے لیے اندلسی نظم و نثر کے نمونے اپنی علمی بصیرت اور ژرف نگاہی سے محفوظ اور جمع کر دے۔ اسے خود اقرار تھا کہ اسے ادبی شہ پاروں کی جمع و ترتیب نے مشکل میں ڈال دیا ہے، لیکن ہمارے پاس ان متون کی صحت کی تصدیق کا کوئی اور ذریعہ بھی نہیں ہے۔

یہ کتاب (بقول یا قوت) سات جلدوں اور چار حصوں میں تھی۔ حصہ اول میں قرطبہ اور اس کے نواحی اضلاع کے اہل علم اور شعرا کا تذکرہ ہے (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۹ء)؛ دوسرے حصے (مطبوعہ ۱۹۴۲ء قاہرہ) میں اندلس کے مغربی اضلاع (اشبیلیہ، پرتگال)، تیسرے حصے میں اندلس کے مشرقی اضلاع کے ادبا اور شعرا مذکور تھے۔ چوتھا حصہ ان بیرونی شعرا اور ادبا کے لیے وقف تھا، جو اندلس میں اقامت گزین تھے (مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۵ء)۔ کمال کتاب پیرس میں زیر اشاعت ہے (پیرس ۱۹۶۳ء)؛ غیر مطبوعہ حصوں کے قلمی نسخوں کے لیے دیکھیے براکلمان)۔ کتاب میں حالات، مفصل اور مختصر دونوں طرح سے دیئے گئے ہیں۔ ان میں سوانحی حالات مرصع مگر قابل فہم نثر میں لکھے ہیں۔ قدیم مصنفوں اور مورخوں، بالخصوص ابن حیان [رک باں] کے اور منتخب نظم و نثر کے منتخب اقتباسات بھی شامل ہیں۔ تاہم ابن بسام اس زمانے کی سختی اور تشدد کی وجہ طنزیہ اور ہجویہ اشعار نقل کرنے سے گریز کرتا ہے۔ ذخیرہ کا اختصار ابن مماتی (۵۴۲-۶۰۶ھ/۱۱۴۷-۱۲۰۹ء)

Bull. de Bibliographic du Mzab : Motylinski

Corr. Afr ج ۳، الجزائر ۱۸۸۵ء، عدد ۱۹ و ۲۰.

T. Lewicki [ت: شیخ نذیر حسین]

.....

✽ ابن بسام : ابو الحسن علی بن بسام الشترینی ، ایک اندلسی شاعر اور جامع منتخبات۔ [اندلس کے قصبہ] الشتریم (کذا الشترین) کا رہائشی جب تھتالیہ کے الفانسو پنجم نے بسام کے آبائی شہر پر قبضہ کر لیا (۳۸۵ھ/ ۱۰۹۲-۱۰۹۳ء) تو اسے مجبوراً ترک وطن کرنا پڑا ، چنانچہ پہلی دفعہ ۴۹۳ھ/ ۱۱۰۰ء میں قرطبہ چلا آیا ، اس سے اگلے سالوں میں اس نے اشبیلیہ میں اپنی کتاب الذخیرہ مدون کی اور پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی کے ممتاز شاعروں، مثلاً المعتمد ، ابن وہبوں اور ابن عمار کے دواوین مرتب کیے۔ ان کے علاوہ اس نے مرسیہ کے شہزادے ابن طاہر کے مکتوبات بھی جمع کئے۔ اگرچہ اس نے اپنے ہزلیہ قصائد بھی ایک جلد میں جمع کر لیے تھے، لیکن وہ ان کی اشاعت سے محترز ہی رہا۔ اگرچہ پیٹ پالنے کے لیے اسے ذخیرہ میں مذکور اشخاص سے عطیات قبول کرنا پڑے، لیکن پھر بھی وہ اپنے معاصر فتح بن خاقان [رک باں] سے زیادہ دیانت دار نظر آتا ہے۔

اس کی صرف ایک تصنیف جو زمانے کی دست برد سے بچ رہی ہے وہ ذخیرہ فی محاسن اہل جزیرہ ہے جو اس کی ابدی شہرت کی ضامن اور اندلسی ادب کے شائقین کی طرف سے شکریے کی مستحق ہے۔ ابن بسام (م ۵۴۳ھ/ ۱۱۴۷ء) نے اس کی تالیف ابن فرج البجینی کی کتاب الحمدائق کے تکرار کے طور پر کی ہے، لیکن مشہور یہی ہے کہ اس نے اپنے معاصر ایسے شاعروں اور مصنفوں کے حالات سے زیادہ اعتناء کیا ہے، جو اس کے ہم عصر تھے، یا جن کا زمانہ اس کے زمانے کے قریب تھا، لیکن بہت سے مقامات پر وہ چوتھی صدی کے اواخر اور پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی کے اوائل

نے لطائف الذخیرہ و اطراف الجزیرہ کے نام سے کیا تھا (مخطوطہ در مکتبہ ولی الدین، استانبول)۔

مآخذ: یاقوت: معجم الادباء، ۷: ۲۷۵؛ (۲) ابن خلکان، ترجمہ De Slane، ۳: ۳۰۴، ۱۸۴: ۱۹۸؛ (۳) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، ۳: ۳۳۱؛ (۴) ابن خلدون: مقدمہ، ۱: ۳۱۱؛ (۵) المقرئ: فتح الطیب، ۲: ۱۲۳ و اشاریہ: (۶) Dozy: Abbadidis، (بنو عباس) ۱: ۱۸۹، ۲۲۰: ۲: ۳۲: ۳، ۲۵۸: ۳۲: ۳ بعد؛ (۷) M.G de-Slane: Note Sur les historiens arabes espagnol's Ibn Haiyan et Ibn Bassam، در J. Ar. ۱۸۶۱ء، ص ۲۶۸-۲۵۹؛ (۸) Pons Boigues: Ensayo، ص ۲۰۸ تا ۲۱۶؛ (۹) Gonzalez Palencia: Literatura، بار دوم، ص ۱۹۹-۲۰۶؛ (۱۰) براکلمان: تکملہ، ص ۵۷۹۔ (Ch. Pellat [ت: شیخ نذیر حسین])

.....

✽ ابن بسام: ابو الحسن علی بن محمد بن نصر بن منصور بن بسام البستانی، بغداد کا ایک شاعر اور کاتب۔ اس کا دادا نصر المقتصد کے زمانہ خلافت میں ایک بڑے عہدے پر فائز تھا (دیکھیے Vizirat: Saurdel، ص ۲۵۲) اور وہ خود بھی محکمہ برید [ڈاک] [رک باں] کا سربراہ تھا، وہ غالباً دوسرے انتظامی فرائض بھی انجام دیتا تھا، کیوں کہ اس کے سوانح نگار اس سے ایک دیوان الرسائل بھی منسوب کرتے ہیں، جو ذاتی نوعیت کا نہیں ہو سکتا۔ تاہم اس کی شہرت کا مدار اس کی مختصر مگر مؤثر مزاحیہ شاعری پر ہے۔ اس زمانے کے بہت سے امراء سے اس کے تعلقات تھے، جنہیں وہ خاطر میں نہیں لاتا تھا۔

وہ خلفا اور وزرا کے علاوہ اپنے خاندان والوں کی بھی ہجو کیا کرتا تھا۔ یاقوت نے اس کا شمار عقیدہ (احسان ناشناسوں) میں کیا ہے، وہ اپنے نامور معاصرین کے خلاف خود اشعار لکھ کر دوسرے شاعروں، مثلاً ابن الرومی وغیرہ سے منسوب کر دیتا تھا۔ ابن مقلہ یا

ابن الفرات کی شان میں اس کے چند مدحیہ قصائد بھی ہیں، لیکن طنز اور ہجو کے کثرت کے مقابلے میں، ان کی کوئی حقیقت نہیں۔

ابن بسام بہت سی کتابوں کا مصنف ہے ان میں قابل ذکر (۱) کتاب اخبار عمر بن ابی ربیعہ، جو ابن الندیم کی رائے میں اس کی بہترین کتاب ہے اور یاقوت اس کے بہت سے حوالے دیتا ہے؛ (۲) کتاب الاخبار الاحوص؛ (۳) کتاب مناقضات الشعراء اور (۴) کتاب المعاقین یا الزکینین ہے۔ ابن بسام نے ۳۰۲ یا ۳۰۳ھ/۹۱۶-۹۱۷ء میں انتقال کیا، اس وقت اس کی عمر ستر برس سے اوپر تھی۔

مآخذ: الصولی: اخبار الراضی وغیرہ، ترجمہ M. Canard، ص ۱۵۷؛ (۲) ہلال الصائی: تاریخ الوزراء، مطبوعہ Amedroz بیروت ۱۹۰۴ء، ۶۷، ۷۵؛ (۳) السعدی: مروج الذهب، ۸: ۲۵۶ تا ۲۷۲؛ (۴) الطبری، ۳: ۲۱۱؛ (۵) خطیب بغدادی، ۱۲: ۶۳؛ (۶) الثعالبی: خاص الخاص، قاہرہ ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۹ء، ۱۰۸؛ (۷) وہی: مصنف: کتاب من غاب عنه المطرب، استانبول ۱۳۰۲ھ، ص ۲۱۹؛ (۸) وہی: مصنف: احسن ما سمعت، قاہرہ ۱۳۲۴، ۸۴؛ (۹) القهرست، ص ۲۰۴؛ (۱۰) یاقوت: معجم الادباء، ۱۳: ۱۵۲-۱۳۹؛ (۱۱) H.Bowen: The life and times of Ali Ibn Isa، ص ۸۱-۸۲؛ (۱۲) البستانی: دائرة المعارف، ۲: ۳۶۲-۳۶۳، ابن بسام البستانی سے التباس کی تفصیل کے لیے دیکھیے، الذخیرہ، ۱/۱، ۱۱۹ بعد۔

(Ch. Pellat [ت: محمود الحسن عارف])

.....

ابن قتی: ابو بکر یحییٰ بن احمد (بعض مآخذ کی رو سے یحییٰ بن محمد بن عبد الرحمن)۔ ایک اندلسی شاعر، جو پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی کے اواخر میں پیدا ہوا۔ اگرچہ عرب سوانح نگاروں اور زمانہ حال کے بعض مصنفوں نے اسے قرطبی لکھا ہے (الکتبی)، ابن

مالک تھا - Hist Mus. Esp ، بارثنائی ، ۱۵۶:۳ اور بقول ابن الابر اس نے ۵۴۵ھ/۱۱۵۰-۱۱۵۱ء میں وفات پائی (تکملاً، عدد ۲۰۴۲) یا قوت اور ابن خلکان اس کی تاریخ وفات ۵۴۰ھ/۱۱۴۵-۱۱۴۶ء بتاتے ہیں، لیکن وہ مشرق سے تعلق رکھنے کی وجہ سے نسبتاً کم قابل اعتماد ہیں۔

مآخذ : مکمل حوالہ جات کے لیے دیکھیے H.

La Poésie à fés sous les Almoravides : Pérès et les Almohades ، در Hespéris ، ۱۸

(۱۹۳۳ء)، ص ۱۳، حاشیہ ۴: (۴) ابن سعید : المغرب فی

حلی المغرب ، طبع شوقی ضیف ، قاہرہ ۱۹۵۳ء ، ۲ :

۲۱-۳۵ ، ۴۵۶: (۵) وہی مصنف: کتاب رایات البربرین ،

مطبوعہ و مترجمہ E. Garcia Gomez ، میڈرڈ ۱۹۴۲ء ، ص

۳۸-۳۹ (ترجمہ ص ۱۹۲-۱۹۳): (۶) E. Garcia

Gomez : Poetas Musulmanes cordobeses ، در

Boletin de la Real Academia de ciencias Bellas

letras y Nobles Artes de Cordiba ، عدد ۲۵

(۱۹۲۹ء) ، ۲۸-۲۷: (۷) R. Nykl : Hispano-Arabic

Poetry ، بالٹی مور ۱۹۴۶ء ، ص ۲۴۱-۲۴۲: (۸)

H. Peres : La poésie Andalousse ، اشاریہ: (۹) ابن

قتی بطور شاعر موشحات کے لیے دیکھیے ، ابن سناء الملک:

دارالطراز ، مطبوعہ جودت رکابی، دمشق ۱۹۴۹ء ،

اشاریہ: (۱۰) E. García Gómez : Estudio del

Dār-Utṭraz ، در الاندلس ، عدد ۲۷ (۱۹۶۲ء) ص

۲۱-۱۰۳ و بموضع کثیرہ: (۱۱) García Gómez : Las

Jarchas romances de la serie árab en su

Marco ، میڈرڈ ۱۹۶۵ء عام اشاریہ .

(F. De La Granja: [ت: شیخ نذیر حسین])

.....

ابن البناء : ابو علی الحسن بن احمد بن

عبد اللہ البغدادی (۳۹۶ھ/۱۰۰۵ء-۴۷۱ھ/۱۰۷۹ء)۔

قرآنی علوم کا عالم ، محدث اور بغداد کا نامور حنبلی فقیہ۔

اس نے فقہ کی تعلیم قاضی ابو علی بن ابی موسیٰ الہاشمی

الابر ، ابن سعید (جسکا دادا اسے ذاتی طور پر جانتا تھا) اور ابن بسام نے اسے طلیطلی لکھا ہے، جبکہ مؤخر الذکر کا بیان ہے کہ اسے طلیطلہ میں ہنگاموں کے دوران شہر چھوڑنا پڑا تھا۔ اس زمانے میں (غالباً یہ ۴۷۷ھ/۱۰۸۵ء کا ذکر ہے) جب الفاسو ششم نے شہر کو فتح کر لیا ، ابن قتی ابھی جوان ہی تھا۔ اس کے بعد اسے مسلسل اندلس اور مراکش میں ایک سے دوسرے شہر جانا پڑا اور وہ عمر بھر کہیں تک کر نہ بیٹھ سکا۔

تلاش معاش کے سلسلے میں وہ کچھ عرصہ اشبیلیہ

میں ٹھہرا جس کے برے حالات کی وہ اندلس سمیت اپنی

شاعری میں شکایت کرتا ہے ، پھر قرطبہ چلا آیا جہاں

المرابطون کی حکومت تھی۔ ان کا عہد بھی اہل علم کے

لیے سازگار نہ تھا ، جو بقول Garcia Gomez غربت

اور جہالت کے خلاف جہاد کر رہے تھے (الاندلس، ۱۰

(۱۹۳۵ء) : ۲۸۵ تا ۳۲۰)۔ ابن قتی "الاعلیٰ الطلیطلی" کا

دوست تھا۔ ایک دفعہ اشبیلیہ میں ایک مشاعرے میں

الاعلیٰ نے اپنی نظم سنائی اور سامعین نے اس پر خوب

داد دی ، تو ابن قتی کو اپنی نظم سنانے کا یارا نہ رہا اور وہ

نظم کا کاغذ پھاڑ کر چلا آیا۔ یہ دونوں اپنے زمانے کے

شاعروں کے سر تاج تھے اور یہ امر حیرت انگیز نہیں کہ

ایک کے اشعار دوسرے سے منسوب کر دیئے جاتے ہیں۔

ابن قتی نے آخر کار سیلہ کے قاضیوں سے وابستہ ہو گیا،

جن کی وہ اپنے قصائد میں تعریف کرتا ہے۔ اس کی

تصانیف میں صرف اس کے درباری قصائد ہی بچ گئے

ہیں، جن کا موضوع اگرچہ پرانا ہے لیکن ان قصائد سے

اس کی شاعرانہ عظمت کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کی بڑائی کو

اس کے معاصرین اور زمانہ مابعد کے نقادوں نے بھی

تسلیم کیا ہے۔ اس کی فنی مہارت اس کے موشحات سے

عمیاں ہے۔ جن کا خاتمہ ایک طرح کے رومانس خرجہ

[رک باں] پر ہوتا ہے ، جن سے زمانہ حال میں بڑی

دلچسپی پیدا ہوئی ہے ۔

بقول ڈوزی یہ اندلسی شاعر دلکش شخصیت کا

تاریخ کے ذیل میں کیا ہے۔ یہ تالیف دراصل ایک روز نامچے ہے جس میں مصنف نے بغداد کی معاشرتی و مذہبی زندگی کے مشاہدات کو قلمبند کیا ہے۔ خوش قسمتی سے اس روز نامچے کا تھوڑا سا حصہ محفوظ رہ گیا ہے۔ اس کا آغاز یکم شوال ۴۶۰ھ/ ۳ اگست ۱۰۶۸ء اور اختتام ۴ ذوالقعدہ ۴۶۱ھ/ ۴ ستمبر ۱۰۶۹ء پر ہوتا ہے۔ اس بات کی شہادت موجود ہے کہ مصنف اسے اپنی وفات سے ایک سال قبل ۴۵۵ھ/ ۱۰۷۷ء تک تحریر کرتا رہا۔ ہمارے پاس کوئی ایسا مآخذ نہیں ہے جو یہ بتا سکے کہ مصنف نے اسے کب لکھنا شروع کیا تھا۔ مسلمانوں کی تاریخ نویسی کی تاریخ میں ابن البناء کا روز نامچہ بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ ابتدائی دور میں تسلسل کے ساتھ روز نامچے لکھنے کے بارے میں عموماً سوچا بھی نہیں جاتا تھا (History of Muslim Historiography: F. Rosenthal) ص ۱۵۱۔ روز نامچے کا زیادہ تر حصہ حنبلیوں اور ان کی سرگرمیوں کے لیے وقف ہے۔ یہ وہ وقت تھا جب معروف حنبلی ابن عاقل [رک باں] کو اس کے اپنے ہی بعض ہم مسلک لوگ ایذا پہنچا رہے تھے، کیونکہ اس نے معتزلی افکار میں دلچسپی لینا شروع کر دی تھی۔

مآخذ: ابن البناء کے روز نامچے کے موجود حصہ

کے لیے دیکھیے مقدسی: Autograph diary of an eleventh-century historian of Baghdad در BSOAS ، ۱۸ (۱۹۵۶ء)، ص ۹-۳۱، ۳۹-۶۰، ۱۹۵۷ء) ۱۳-۱۴، ۲۸۱-۳۰۳، ۴۲۶-۴۴۳۔ اس کی زندگی اور کتب کے بارے میں مزید جاننے کے لیے، دیکھیے کتاب مذکور، ۱۸/۱ تا ۳۱۔ اس کے روزنامچے کی ابن عاقل کے بارے میں اہمیت کے لیے دیکھیے G. Makdisi : Nouveaux details sur l'affaire d, Ibn Aql ، در Mélanges Louis Massignon .

(G. Makdisi [ت: نواز رومانی])

•••••

(م ۴۲۸ھ/ ۱۰۳۷ء) سے اور بعد ازاں قاضی ابو یعلیٰ بن الفراء (م ۴۵۸ھ/ ۱۰۶۶ء) سے حاصل کی۔ دستیاب مآخذ سے ہمیں اس کے خاندان کے بارے میں زیادہ تفصیلات نہیں ملتیں۔ بظاہر اس نے ساری زندگی بغداد میں گزاری، جہاں اس نے ۵ رجب ۴۷۱ھ/ ۱۱ جنوری ۱۰۷۹ء میں وفات پائی۔ اس کی علمی حیثیت الموترن الساجی (م ۵۰۷ھ/ ۱۱۱۳ء) سے لے کر نویں صدی ہجری / پندرہویں صدی عیسوی میں حافظ ابن حجر العسقلانی (۸۵۲ھ/ ۱۴۴۸ء) تک مخالفین کی طرف سے تنقید کا اور شوافع کی جانب سے تعریف و توصیف کا موضوع رہی۔ اس نے اپنے استاد قاضی ابو یعلیٰ کی زندگی میں ہی شرقی بغداد میں تدریس کا آغاز کر دیا۔ جہاں اس نے دو علمی حلقے ایک قدیم مسجد (جامع القصر) میں اور دوسرا المنصور کی قدیم مسجد میں قائم کیے۔ ایک دولت مند حنبلی سوداگر ابو عبد اللہ بن جردہ نے مسجد کے مکتب میں پڑھانے کے لیے اس کی خدمات حاصل کی تھیں، جسے مؤخر الذکر نے تعمیر کیا تھا۔ مسجد ابن جردہ اسی کے نام سے منسوب تھی۔ وہ اس سوداگر کے خاندان کا اتالیق خاص بھی تھا۔

کہا جاتا ہے کہ ابن البناء نے ڈیڑھ سو کے قریب کتابیں لکھیں (بعض کا خیال ہے کہ ان کی تعداد پانچ سو تھی، لیکن یہ نقل نویس کی غلطی معلوم ہوتی ہے)، اس نے تاریخ، سوانح، فقہ، حدیث، توحید، فلسفہ، تعلیم الاطفال اور تعبیر رویا کے موضوعات پر لکھا۔ اس کے سوانح نگار ابن رجب نے اس کی کتب کی ایک فہرست دی ہے، جس میں اٹھائیس عنوانات کا ذکر ہے۔ اس کی کتب میں سے چار دستاویز کی صورت دمشق کے کتاب خانہ ظاہریہ میں محفوظ ہیں (ان میں سے ایک کا ذکر ابن رجب کی فہرست میں بھی ہے)۔

چونکہ ابن البناء نے اپنے روز نامچے میں پانچویں / گیارہویں صدی کے بغداد کی معاشرتی اور مذہبی حالات کی عکاسی کی ہے لہذا ابن رجب نے ان یادداشتوں کا ذکر

بھی زیادہ ہے جو عربی نحو، ادب اور بلاغت، تفسیر، اصول الدین اور فقہ تقسیم میراث کے علاوہ منطق، سحر، تصوف، نجوم، علم موسیات اور حساب وغیرہ جیسے متنوع علوم پر مشتمل ہیں، ان میں احیاء علوم الدین کا اختصار بھی شامل ہے۔ ان میں سے چند ایک ہی ہم تک پہنچی ہیں (مخطوطات کی فہرست کے لیے دیکھیے براکلمان)۔ ان میں سے صرف ایک کتاب کامل صورت میں چھپ چکی ہے اور وہ ہے رسالہ فی الانواء (مطبوعہ و ترجمہ

Le calendrier d, Ibn al Banna : H.P.J.Renaud

de Marrakech، پیرس ۱۹۳۸ء)۔ اس کی مشہور ترین کتاب تفتیص اعمال الحساب ہے جس کی بہت سی شرحیں لکھی گئی ہیں (دیکھیے Suter و ابن قنفذ، مخطوطہ رباط، عدد ۵۳۱ جو Levi Provençal کی فہرست میں ابن حیدر سے منسوب ہے)۔ اس کا ترجمہ A.Marre نے

Atti. Ac. Lincei، ج ۱۷ (۱۸۶۳ء) میں کیا ہے، یہ

۱۸۶۵ء میں روم میں بھی چھپ چکی ہے؛ (۲) ایک اور

قابل لحاظ کتاب رفع الحجاب عن علم الحساب ہے

(مخطوطہ تونس، عدد ۱۰۳۰۱، ۲۰۶ R، ۱۸۲ R، ہے جو

تفتیص سے زیادہ مفصل ہے)؛ (۳) مسائل فی العدد

التمام والناقص (مخطوطہ تونس، عدد ۲۸۴۰)؛ (۴)

قانون لفصل (فضل؟) الشمس و القمر واوقات الليل

والنهار (مخطوطہ اسکوریال، عدد ۱۶۷۸۸)؛ (۵) بعض

فلکیاتی جد اول؛ (۶) منہاج الطالب لتعديل الكواكب

(مخطوطہ اسکوریال، عدد ۹۰۹۱، الجزائر ۱۸۵۳ء)۔ امید

کی جاتی ہے کہ مذکورہ اکا دکا مطالعات کے بعد المغرب

کے اس قابل فخر فرزند کے بارے میں مزید تحقیق کی

جائے گی، جس کے علم و فضل کی ابن خلدون نے بھی

تعریف و تحسین کی ہے۔

مآخذ: احمد بابا: نیل الابتهاج، فاس ۱۳۱۷ء،

ص ۴۱ (مترجمہ A.Marre، در Atti Ac. Lincei، ۱۹: ۱۰

بعد)؛ (۲) ابن خلدون، مقدمہ، اشاریہ؛ (۳) المقری:

ازہار الرياض، اشاریہ؛ (۴) ابن القاضی: جذوة الاقتباس،

✽ ابن البناء المراكشي: ابو العباس احمد بن محمد بن عثمان الازدي، بہت سے علوم میں ماہر ایک مراكشي عالم، جس کی شہرت کا مدار زیادہ تر حساب، فلکیات، علم نجوم اور ماورائی علوم (علوم السحر و الطلسمات) پر ہے۔ وہ مراکش میں ۶۵۳ھ/۲۹۱ء دسمبر ۱۲۵۶ء کو پیدا ہوا۔ اپنے شہر میں اس وقت کے روایتی علوم، عربی زبان و ادب، نحو، قرآن مجید، حدیث اور فقہ کی تحصیل کے بعد اس نے بعض اساتذہ سے، جن کے بارے میں تفصیلات کا ابھی تک علم نہیں ہو سکا، اس نے حساب اور طب کا علم حاصل کیا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ انعامات کے ایک ولی ابوزید عبدالرحمن الہزمیری کے دامن عقیدت سے وابستہ ہو گیا تھا، جس نے اس کی علم حساب سے دلچسپی کا رخ علم تصوف کی طرف پھیر دیا۔

مرینی سلاطین نے ابن البناء کو کئی بار فارس بھیجنے کی پیش کش کی، لیکن وہ دارالخلافہ اور مراکش میں ان طالبان علم کو پڑھانے میں مشغول رہا جو دور و نزدیک سے اس کی شہرت بطور عالم اور صوفی سن کر آیا کرتے تھے۔ اس کی انفرادیت یہ ہے کہ اس نے مغرب میں حساب اور علم نجوم کی روایت کو برقرار رکھا، بالخصوص اس نے علم جیومیٹری کو، جس میں جزور اور زاویہ قائمہ کے مستطیل حصے بھی شامل ہیں، بہت ترقی دی۔ اس نے حساب غبار میں بھی گنتی اور شمار کو رواج دیا (دیکھیے حساب الغبار) اس میں اس نے چند نئے تصورات بھی متعارف کرائے۔

ابن البناء نے بروز جمعہ ۵ رجب ۷۲۱ھ/۳ جولائی ۱۳۲۱ء کو مراکش میں وفات پائی اور وہ جلد ہی افسانوی شخصیت بن گیا۔ عام لوگوں کے خیال میں وہ ایک طلسماتی شخص تھا، جو اپنی روحانیت اور جادو کے زور سے کرامتیں دکھا سکتا تھا، تاہم اس کے سوانح نگار اس کی دین داری، اعلیٰ اخلاق اور بے داغ کردار کی تعریف کرتے ہیں۔

ابن البناء سے منسوب تصانیف کی تعداد ۸۰ سے

قبضہ کرنے کے لیے ابھارنے لگا۔ کاؤنٹ راجر پہلی دفعہ
 اواخر فروری ۱۰۶۱ء میں صقلیہ کے ساحل پر اترا ، لیکن
 اسے شکست ہوئی نارمنوں کو پسپا ہونا پڑا اور ابن ثمنہ نے
 کتانیہ میں پناہ لی۔ اس واقعے کے چند ماہ بعد نارمنوں نے
 مسینہ (Messina) فتح کر لیا اور ابن ثمنہ سے مل کر
 ابن الحواس کی افواج پر حملے کرنے لگے ، اور مؤخر الذکر
 کو ”کاستروگیونی“ کے مضافات میں شکست کا سامنا کرنا پڑا ،
 جس کا عیسائیوں نے ایک ماہ سے محاصرہ کر رکھا تھا۔
 چونکہ نارمن قلعہ کو فتح نہ کر سکے تھے ، اس لیے
 رابرٹ اور راجر نے پیچھے ہٹنے کا فیصلہ کر لیا اور ابن
 الثمنہ اپنے شدید دشمنوں کو زیر کرنے کے لیے میدان
 جنگ میں ڈٹا رہا ، جہاں اس نے ۳۵۴ھ / ۱۰۶۲ء میں
 وفات پائی ۔

مآخذ : ابن ثمنہ نے جن واقعات میں شرکت
 کی ان کا ذکر M. Amari نے *Storia dei Musulmani*
di Sicilia ، بار دوم ، نیز مطبوعہ در *Biblioteca arabo*
Sicula ، لاپزگ ۱۸۵۷ء میں کیا ہے ۔
 (U. Rizzitano [ت: شیخ نذیر حسین])

.....

ابن الجحد: ایک خاندان (بنو الجحد) کے افراد ✽
 کی نام ، جو پانچویں۔ چھٹی صدی ہجری / گیارہویں -
 بارہویں صدی عیسوی میں بڑی شہرت اور اثر و رسوخ
 کے حامل تھے۔ بقول ابن تفری بردی (۱۱۲:۶) ، اس
 خاندان کا جد اعلیٰ کوئی فرح بن الجحد القفیری تھا۔ یہ لوگ
 اشبیلیہ اور بلنہ میں رہائش پذیر تھے ۔ یہاں ان کی وسیع
 املاک تھیں۔ اس خاندان کے چار افراد قابل ذکر ہیں :
 (۱) ابو الحسن (الحسین) یوسف بن محمد بن
 الجحد (ابن بسام : الذخیرہ ، ۲/۱ : ۱۰۹ ہجری ؛ ابن سعید
 مغرب : ۳۴۰:۱) ابن فضل اللہ العمری : مسالک الابصار
 مخطوطہ دارالکتب المصریہ قاہرہ ، عدد ۱۴۳۱)۔ وہ ادیب
 تھا ، لیکن شراب کی لت اور فضول خرچی نے اس کو
 کہیں کا نہ چھوڑا ، کچھ عرصے کے لیے وہ ابن عمار

فاس ۱۳۰۹ھ ، ص ۷۳ : (۵) وہی مصنف : درۃ البحال ، طبع
 Allouche ، رباط ۱۹۳۲ء : ۵:۱ (۶) ابن الموقت : السعادة
 الابدیہ ، فاس ۱۳۳۶ھ ، ۱ : ۷۰ ہجری ؛ عباس بن
 ابراہیم : الاعلام بمن حل مراکش و اغات من الاعلام ،
 فاس ۱۹۳۶ء ، ۱ : ۷۵ ہجری ؛ (۸) سلوی : استقصاء ، ۲ : ۸۸ ؛
 (۹) الکتنی : سلوة الانفاس ، فاس ۱۹۱۶ء ، ۲ : ۴۸ ؛ (۱۰)
Biografias de Los : J.A Sánchez Pérez
mâteimaticos árabes que florecieron en
España ، میڈرڈ ، ۱۹۲۱ء ، ص ۵۱ ؛ (۱۱) G. Sarton
Introduction to the history of Science ، ۲ : ۱۰۰۰ ؛
 (۱۲) Suter ، عدد ۸۹۹ ؛ (۱۳) براکلمان ، ۲ : ۳۳۰ ؛
 تکملہ ، ۲ : ۳۶۳ ؛ (۱۴) H.P.J Renaud *Ibn al-Bannâ*
de Marrakech Şufi et Mathématicien (شمارہ
 ۱۳-۱۴ ، مادہ J.C) در *Hespéris* ، ۱/۲۵ ، ۱۹۳۸ء ،
 ۱۳-۱۴ ، جس میں ابن البناء کی تمام تصانیف کی فہرست
 دی گئی ہے ؛ (۱۵) J.Vernet : *Contribución al*
estudio de la labor astronómica de ibn al
Bannâ ، تطوان ۱۹۵۲ء ؛ (۱۶) M.al-Fāsi : *Ibn al*
Bannâ'al-âdadi al Marrakushi در *RIEI* ، میڈرڈ ،
 ۱-۲ (۱۹۵۸ء) : ۱-۱۰

(H. Suter-M. Ben Cheneb [ت: شیخ نذیر حسین])

.....

✽ ابن الثمنہ : محمد بن ابراہیم ، ان مسلم قاضیوں
 میں سے ایک ، جنہوں نے آخری کلبی امیر الحسن کی
 ۴۴۴ھ / ۱۰۵۲-۱۰۵۳ء (بقول ابن خلدون ۴۴۱ھ /
 ۱۰۳۹-۱۰۴۰ء) میں معزولی کے بعد ، جزیرہ صقلیہ کو آپس
 میں تقسیم کر لیا تھا۔ جب وہ اپنے دشمن اور کتانیہ کے
 حکران ابن المکلاتی کے قتل کے بعد ، اچانک جزیرہ کے
 مشرقی ساحل پر واقعہ سر قوسہ پر قابض ہو گیا تو ابن ثمنہ
 کو اپنے ایک اور رقیب ابن الحواس [رک بال] سے نبرد
 آزما ہونا پڑا۔ جب مؤخر الذکر نے ابن ثمنہ کو شکست دی
 تو ابن ثمنہ نارمنوں کا طرفدار بن گیا اور انہیں صقلیہ پر

بغیہ ، ص ۲۷۵)۔

(۴) خاندان کا چوتھا ، آخری اور مشہور ترین فرد ابو بکر محمد بن عبد اللہ بن یحییٰ بن فرح بن الجعد تھا۔ ابن الابر نے مکملہ (عدد ۸۲۵) میں اس پر ایک لمبا چوڑا مقالہ لکھا ہے۔ وہ ربیع الاول ۳۹۶ھ / دسمبر ۱۱۰۲ء میں نبلہ کے مقام پر پیدا ہوئے۔ اس نے اپنے زمانے کے بہترین اساتذہ ، مثلاً ابن رشد اور ابو بکر ابن العربی سے تعلیم پائی۔ اول الذکر نے اسے نصیحت کی تھی کہ وہ صرف و نحو ، ادب اور حدیث کی تعلیم میں مصروف نہ رہے ، بلکہ وہ فقہ اور اصول کی بھی تحصیل کرے۔ اس نے ان مضامین سے خاص دلچسپی ظاہر کی ، بلکہ جلد ہی وہ ابن رشد کا منظور نظر شاگرد بن گیا ۔

۵۲۱ھ / ۱۱۲۷ء میں وہ اشبیلیہ کا مفتی مقرر ہوا اور ۶۵ برس یعنی اپنی وفات (شوال ۵۸۶ھ / نومبر ۱۱۹۰ء) تک اس منصب پر فائز رہا ۔ ابو یوسف یعقوب (۵۸۰ھ تا ۵۹۵ھ / ۱۱۸۳-۱۱۸۲ء) اس کا بڑا اغزاز و اکرام کیا کرتا تھا ، اس لیے کہ اس نے سابق حکمران ابو یعقوب یوسف (۵۵۸-۵۸۰ھ / ۱۱۶۲-۱۱۸۳ء) کے عہد میں کچھ نا انصافی کا سامنا کیا تھا۔ شترم کے خلاف تادیبی مہم (۵۸۰ھ / ۱۱۸۳ء) کے سابقہ برسوں میں وہ نبلہ کے دوسرے شرقا کے ساتھ پکڑ کر قید کر دیا گیا (دیکھیے: Hist. Pol. del imperio : A. Huici Miranda : almohade ، ۲۵۵-۳۰۹) ، اس نے ساری زندگی فقیہ اور مدرس کے طور پر گزاری اور کوئی تصنیف یادگار نہیں چھوڑی ، لیکن اپنے منصب سے فائدہ اٹھا کر مال و دولت جمع کر لی تھی ۔ اس کا شمار نبلہ کے شرقا میں ہوتا تھا ۔

مآخذ : مذکورہ بالا مصادر کے علاوہ دیکھیے : ابن سعید : مغرب ، ۲۳۳:۱ (۲) ابن فرحون : الدیاج ، ص ۳۰۲ (۳) ابن العباد : شذرات ، قاہرہ ۱۳۵۰ ، ص ۲۸۶ (۴) الصفدی : الوانی ، دارالکتب ، قاہرہ ، ۱۳۰۳ ، ورق ۵۸ (۵) المقرئ : فتح الطیب ، ۵۶۳:۱ (۶) ایم۔

[رک باں] کا کاتب بھی رہا ، جبکہ ابن عمار مرسیہ کا حاکم تھا۔

(۲) زیادہ اہمیت کا حامل اس کا بھانجا اور ہم عصر ابو القاسم محمد بن عبد اللہ بن الجعد تھا ۔ وہ خاندان کا بہترین فرد تھا اور اپنے زمانے میں حدیث ، فقہ ، ادب ، عربی اور انساب کا بڑا عالم تھا ۔ اسے المعتمد بن عباد کا بیٹا یزید الراضی ، جب اس کے باپ نے اسے الجزائر کا والی بنایا ، اپنے ساتھ روندالے گیا ۔ ابن الجعد یزید کے ہمراہ ۴۸۳ھ / ۱۰۹۱ء تک رہا جبکہ مؤخر الذکر کو مرابطون نے ہلاک کر دیا (ابن الابر : الحلة : De Abbadidis ، ۵۷۲ ، مطبوعہ حسین مونس ، ۷۱:۲)۔

ابن الجعد اس کے بعد اشبیلیہ چلا آیا جہاں نبلہ کے باشندوں نے اسے مفتی (نظہ الشوری) کا عہدہ پیش کیا ، جسے اس نے سردمہری سے قبول کر لیا۔ وہ اس عہدے پر فائز رہا ، یہاں تک کہ یوسف بن تاشفین نے اسے ایوان حکومت میں کاتب بنا دیا اور وہ ملازمت کے دوران میں ہی مراکش میں ۵۱۵ھ / ۱۱۲۱ء میں وفات پا گیا (ابن بشکوال : ص ۱۱۳۹ : ابن خاقان : قلاند ، قاہرہ ۱۲۸۳ ، ص ۱۰۹ بجہ : ابن سعید : مغرب : ۳۴۱-۳۴۲ : المرائشی : المعجب ، قاہرہ ۱۹۴۹ ، ص ۱۷۳ ، ابن دحیہ : مطرب ، قاہرہ ۱۹۵۴ ، ص ۱۹۰-۱۹۲ : ابن بستم : ذخیرہ ، مخطوطہ بغداد ، ورق ۱۸۵ تا ۲۱۳)۔

ابو القاسم ابن الجعد بہت عمدہ نثر نگار ہے اور اس کا طرز بیان اس کے زمانے کے نامور کاتبوں (محمد بن ابی الخصال اور اس کے بھائی ابو مروان ، ابو بکر ابن القطر نو وغیرہ) کے ہم پایہ ہے اور یہی اندلسی ادب میں عربی نثر کی معراج کا زمانہ ہے۔

(۳) اس خاندان کا تیسرا فرد ابو عامر احمد بن عبد اللہ بن الجعد ایک مشہور نحوی تھا۔ الموحدون کے لوگوں نے اسے ۵۵۰ھ / ۱۱۵۵ء میں گرفتار کر کے قتل کر دیا ، اگرچہ وہ سیاست سے الگ تھلگ رہا تھا (ابن سعید : مغرب : ۳۴۲-۳۴۳ : المقرئ : فتح الطیب ، ۴۶۸ : السیوطی :

سے چلا گیا اور ۷۵۹ھ/۱۳۵۸ء تک واپس نہیں آیا۔ اس دوران میں اس نے مشرق کے دو سفر کیے اور بنومرین اور بنو حفص کے عہد میں کاتب کے طور پر کام کیا۔ ۷۸۹ھ/۱۳۸۳ء کے لگ بھگ اپنی وفات تک وہ قاضی کے طور پر کام کرتا رہا اور بنو نصر کے لیے کئی سفارتی مشن بھی سرانجام دیئے۔

اس نے بیس کے قریب کتابیں لکھیں جن میں سے کوئی بھی ہم تک نہیں پہنچی، سوائے ان چند اقتباسات کے جو بعض ادبی مجموعوں اور اعلام کے تذکروں میں مل جاتے ہیں۔ اس کام کا بھی تفصیلی جائزہ لینے کی ضرورت ہے، کیونکہ یہ تین مجموعوں میں منقسم ہے اور ابھی اس امر کا یقین کرنا باقی ہے کہ یہ ایک ہی ابن الحاج کا کام ہے بھی یا نہیں؟

مآخذ: (۱) J.E.P Hopkins، در An Andalusian Poet of the Fourteenth Century (۲) ابن الحاج در BSOAS، ۲۳ (۱۹۶۱ء) ۵۷-۶۳۔

(J.E.P Hopkins [ت: محمد امین])

•••••

ابن الحاج: ابو عبد اللہ العبدری الفاسی ⊗ التلمسانی، المالکی، ایک نامور مالکی فقیہ اور صوفی المعروف بہ ابن الحاج مراکش کے شہر قیروان میں پیدا ہوئے (نہ کہ قاہرہ میں جیسے کہ V.C.Vadit مقالہ نگار آ آ لائیڈن، بار دوم، ۷۸۰:۳ نے لکھا ہے، دیکھیے ابن حجر العسقلانی، الدرر الکامنہ، ۲۴:۳)، اس نے ابتدائی تعلیم اپنے آبائی شہر ہی میں حاصل کی۔ بعد ازاں وہ مصر چلے گئے۔ وہیں سے انہوں نے حج کیا اور نامور محدث الحافظ تقی الدین عبید الاسعدی سے موطا امام مالک پڑھی اور ان سے روایت حدیث کی (الدرر، ۲۳:۴۔ انہوں نے مصر میں حدیث کا درس بھی دیا) (ابن فرحون: الدیان، ص ۳۲۸)۔ بعد ازاں انہوں نے الشیخ ابو محمد بن ابو جرہ کی صحبت اختیار کی اور تصوف میں دستگاہ حاصل کی۔ جلد ہی مصر کے صوفی حلقوں میں انہیں اہم مقام حاصل

القطبی (م ۵۹۸ یا ۵۹۹ھ/۱۰۰۲ء)۔ وہ محدث اور نحوی ہونے کے علاوہ شاعر اور مزاح نگار بھی تھا۔ وہ اسکندریہ کے ابو طاہر السلفی کا شاگرد تھا۔ اسے شاعری میں یدِ طولیٰ حاصل تھا، جو اس کی وسعت علمی سے میل بھی کھاتی تھی۔ وہ ادب اور صرف و نحو کا مختص اور منفرد ادبی اسلوب کا حامل تھا۔ لسانیات پر وہ کئی کتابوں کا مصنف تھا۔ سلطان صلاح الدین کے نام اس نے ایک نصیحت نامہ بھی لکھا اور فقہ مالکی پر بھی قلم اٹھایا (دیکھیے یاقوت، مطبوعہ قاہرہ، ۷۸/۱۱؛ نیز دیکھیے السیوطی: بغیہ، ص ۲۶۷)۔

غرض (۵-۱۹) ویں صدی کے دو نحوی بھی ابن الحاج کے نام سے معروف تھے۔ جو ابو العباس احمد بن محمد السلسی (م ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۶ء) اور ابو عبد اللہ محمد بن حمدون السلسی (م ۱۲۷۴ھ/۱۸۵۷ء) تھے، ان دونوں نے الفیہ ابن مالک کی شرح لکھی (دیکھیے سرکیس، ص ۷۰)۔

(۶) ابن الحاج نام کے اندلسی مشاہیر میں سے ابو البرکات محمد البلایقی (م ۷۷۱ھ/۱۳۷۰ء) بھی اپنے عہد کا ایک معروف شخص تھا۔ Mme. Soleded Gibert نے الاندلس [۲۷ (۱۹۶۳ء) ۳۲۳-۳۸۱] میں اس پر ایک مبسوط مقالہ لکھا ہے۔ اس کی دوسری خوبیوں کے علاوہ ابن جزری نے اسے قرآن کا ایک ممتاز قاری بھی قرار دیا ہے (طبع Bergstrasser، عدد ۳۳۹)۔

(۷) احمد بن محمد بن عثمان بن یعقوب بن سعید نے سنوی [رک باں] کے رسالے عقیدہ کو نظم کا جامہ پہنایا۔ دیکھیے (۱) براکلمان: تکملہ ۳۵۵:۲ (۲) البستانی: دائرة المعارف، ۲: ۴۲۸۔

(J.C.Vadet [ت: محمد امین])

•••••

✱ ابن الحاج: ابو اسحق ابراہیم بن عبد اللہ النمری، آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کا ایک اندلسی دانشور اور شاعر، جو ۷۱۳ھ/۱۳۱۳ء میں غرناطہ میں پیدا ہوا۔ ۷۳۷ھ/۱۳۳۷ء میں وہ ہسپانیہ

کچھ تو منکر ہیں اور کچھ مختلف فیہ۔ نیز مدلل اور علمی انداز میں اسلام کی اصل تعلیمات کا چہرہ نکھار کر پیش کیا ہے؛ (۲) شمس الانوار و کنوز الاسرار (الکلبی) یہ سحر و طلسم کے موضوع پر ہے اور ۱۲۹۷ھ اور پھر ۱۳۲۹ء میں مصر سے طبع ہوئی (معجم المطبوعات العربیہ، ۷: ۱۷۱)۔

_____ مأخذ: (۱) ابن فرحون المالکی: الدیباچ المذهب، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ص ۳۲۷؛ (۲) ابن حجر العسقلانی: الدرر الکامنہ، حیدر آباد دکن ۱۳۵۰ھ؛ (۳) خیر الدین الزرکلی: الاعلام، بار دوم، ۲۶۴/۷؛ (۴) یوسف سرکیس البان: معجم المطبوعات العربیہ، ۷: ۱۷۱، مطبوعہ قم ۱۳۱۱ھ؛ (۵) آ آ لائیڈن بار دوم، بذیل مادہ۔

(محمد امین)

.....

ابن حاجب: علی بن العزیز بن ابراہیم بن۔ بن النعمان، المعروف ابن حاجب النعمان، عہد بنی بویہ (۳۴۰-۴۲۳ھ/۹۵۱-۱۰۳۱ء) کا ایک ادیب، مزاح نگار اور کاتب۔ وہ وزیروں اور کاتبوں کے ایک ایسے خاندان سے تھا، جو ایران کے بنو بویہ کے پرچوش حامی تھے اور غالباً یہی چیز ابن حاجب کی کامیابیوں کا زینہ بنی۔ وہ خلیفہ الطائع اور القادر کے درباروں میں بھی وابستہ رہا۔ وہ ابو الاعلیٰ بن ترخ کا حریف تھا جو اس کو ایک دفعہ خلیفہ القادر کے دربار سے نکلوانے میں کامیاب ہو گیا تھا۔ وہ ادب کے میدان میں وسیع معلومات رکھتا تھا۔ الفہرست (ص ۱۱۶) کے مطابق اس نے عہد برامکہ سے لے کر عہد بنی بویہ تک درباری شعرا (بشمول وزرا، ادبا اور معلمین) کا ایک انتخاب مرتب کیا۔ اس پر کوئی ایسی ذمہ داری نہ تھی جو اس کی فارغ البالی کی زندگی کو متاثر کرتی۔ وہ صاحب علم و ادب ہونے کے ساتھ زیرک و ہوشیار شخص تھا اور ان منجھے ہوئے ادیبوں اور نقادوں میں سے تھا، جنہوں نے بیک وقت بنی بویہ اور عباسی درباروں سے فائدہ اٹھایا۔

_____ مأخذ: (۱) الفہرست، ص ۱۱۶؛ (۲) یاقوت:

ہو گیا (ابن حجر: الدرر، ۴: ۲۳۷)۔ ابن فرحون کے بقول انہوں نے صلحا اور اہل قلوب کی صحبت اور ہم نشینی اختیار کی (الدیباچ، ص ۳۲۸) جس سے متبادر ہوتا ہے کہ انہوں نے ایک سے زیادہ صوفیوں سے استفادہ کیا تھا تاہم ابن فرحون نے انہیں ابو جمرہ کے خصوصی تلامذہ میں شمار کیا ہے۔

بحیثیت فقیہ انہیں ”محاسب نفس“ کہا جاسکتا ہے، کیونکہ وہ علم و عمل میں تفریق کے قائل نہ تھے۔ انہوں نے اپنے فکر کی بنیاد جن اصولوں پر رکھی ان میں سے ایک یہ ہے کہ نیت کے بغیر عبادت درست نہیں ہوتی، کیونکہ ان کے نزدیک عبادت کے دو حصے ہیں، ایک نیت قلبی اور دوسرے عمل جوارح۔ ان میں سے اول الذکر ان کے نزدیک اہم تر ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ امام غزالی کے اصولوں کا اطلاق مالکی فقہ پر کرنا چاہتے تھے (وہ جابجا احیاء علوم الدین کے حوالے بھی دیتے ہیں) جس کی بظاہر مخالفت بھی نہیں ہوئی۔

آخری عمر میں ان کی بینائی جاتی رہی اور وہ خانہ نشین ہو کر رہ گئے۔ انہوں نے ۸۰ برس کی عمر پائی (یا اس سے بھی زیادہ، کیوں کہ ان کی تاریخ ولادت کی تحقیق نہیں ہو سکی)۔ وہ ۴۷۳ھ/۱۳۳۶ء میں قاہرہ میں فوت ہوئے (الدرر الکامنہ، ۴: ۳۳۷)۔ آ آ لائیڈن بار دوم کے مقالہ نگار نے ان کا سال پیدائش ۴۷۳ھ/۱۳۳۶ء کو قرار دیا ہے، جو بظاہر تسامح پر مبنی ہے۔ ان کی تصانیف حسب ذیل ہیں: (۱) المدخل یا مدخل الشرع الشریف علی المذاهب الاربعہ، یہ کتاب ۴۷۲ھ/۱۳۳۳ء میں مکمل ہوئی (معجم المطبوعات العربیہ، ۷: ۱۷۱)۔ یہ اسکندریہ (مصر) سے تین جلدوں میں ۱۲۹۱ھ/۱۸۷۴ء میں اور پھر ۱۳۲۰ھ/۱۹۰۲ء میں شائع ہوئی۔ یہ ایک عمدہ کتب ہے، جس کی ہر عہد کے علما نے تعریف کی ہے۔ اس میں مصنف نے ان بدعات و خرافات کا رد کیا ہے جو اس کے زمانے میں مروج ہو گئی تھیں، جن میں سے

ادباء ، ۳۶:۱۷

A.J.C. Vadet [ت: محمد امین]

✽ ابن حیش: (ایک اندلسی محدث)، ابو القاسم عبد الرحمن بن محمد بن عبد اللہ بن یوسف بن ابی عیسیٰ الانصاری المرسی - وہ المیریا میں ۵۰۴ھ/۱۱۱۰ء میں پیدا ہوئے۔ ان کا خاندان اصلاً بلنسیہ کے شہر شارقہ (Jerica) کا رہنے والے تھے۔ المیریا میں ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ ۵۳۱ھ/۱۱۳۵ء میں تین سال کے لیے قرطبہ چلے گئے اور جب واپس آئے تو یہ شہر عیسائی سلطان ، یعنی ریاست لیون کے الفانوس ہفتم کے قبضہ میں چلا گیا تھا۔ اس حکمران سے ملاقات کے بعد، جس میں انہوں نے ثابت کیا کہ الفانوس کا نسب نامور معروف شہنشاہ ہرقل سے جا ملتا ہے ، انہیں مع اہل و عیال جانے کی آزادی مل گئی۔ بعد میں انہوں نے بلنسیہ کے جزیرہ شقر (Alcira) میں قریباً بارہ سال تک مختلف عہدوں پر کام کیا۔ ۵۵۶ھ/۱۱۶۱ء کے لگ بھگ وہ مرسیہ (Murcia) کی مرکزی جامع مسجد میں خطیب بن کر چلے گئے۔ بیس سال کے بعد انہیں مرسیہ کا قاضی بنا دیا گیا اور اسی منصب پر وہ اپنی وفات یعنی ۵۸۴ھ/۱۱۸۸ء تک کام کرتے رہے۔

ابن حیش کی ایک خاص خوبی ، جو ان کے شاگرد (ابن الابرار : تکملہ ، ۵۷۴:۲) نے بیان کی ہے، یہ ہے کہ انہیں ابن ابی خیشمہ (م ۲۷۹ھ/۸۹۳ء) (دیکھیے براکلمان ، ۲۷۲:۱) کی حدیث کی مشہور کتاب ”التاریخ الکبیر“ ساری یا اکثر زبانی یاد تھی۔

معلوم ہوتا ہے کہ ابن حیش ابن بشکوال [رک باں] کی کتاب الصلۃ کا تکملہ لکھنا چاہتے تھے ، لیکن اسے عملی جامہ نہ پہنا سکے۔ تاہم ان کا جمع شدہ مواد ابن الابرار [رک باں] کے ہاتھ لگا جس نے کتاب الصلۃ کا تکملہ لکھنے میں اسے استعمال کیا۔ وہ ادبی کام جس کی وجہ سے انہیں شہرت حاصل ہوئی وہ کتاب الغزوات یا

کتاب المغازی ہے، جس کا پورا نام ” کتاب (ذکر) الغزوات الضامنہ الکافلہ والفتوح الجامعہ الحافلہ الکائنہ فی ایام الخلفاء الاولی الثلاثہ “ ہے۔ جیسا کہ کتاب کے نام سے ظاہر ہے، کہ اس میں ساتویں صدی عیسوی کے نصف اول کی ان فتوحات کا ذکر ہے ، جو زیادہ تر عہد ابی بکر و عمر و عثمان (رضی اللہ عنہم) میں ہوئیں۔ انہیں اس کتاب پر الموحد حکمران ابو یعقوب یوسف کی طرف سے ۵۷۵ھ/۱۹۷۹-۱۹۸۰ء میں اسی دن انعام ملا جس دن ان کی بطور قاضی تقرری ہوئی، جب ان کی عمر ۷۰ سال کے قریب تھی۔

اس کتاب کے متعدد مخطوطات موجود ہیں اور ڈی خویا (De Goeje) نے اپنی، کتب Memoire Sur La Fotouh as Sham ، مطبوعہ لائیڈن ۱۸۶۳ء اور Memoire sur le Conquete de la syrie مطبوعہ لائیڈن ۱۹۰۰ء میں اور الکاتبانی نے اپنی کتاب Annali dell Islam ۱۹۰۰ء میں اور ۱۹۰۵ء میں ان سے استفادہ کیا ہے۔ مؤرخ الذکران اقتباسات پر مشتمل ہے جو J. Horowitz نے تیار کیے۔ حال ہی میں W. Hoenerbach نے اس بات کو موضوع بنایا ہے کہ ابن حیش نے اپنی کتاب میں الواقدی کی کتاب الردۃ سے استفادہ کیا ہے جو کہ ایک اچھا اور پرانا مآخذ ہے (دیکھیے Watīma's Kitabar Ridda aus Ibn Haḡvar's Iṣāba. akad. d. Wissens u.d. Lit in Mainz, d, Abh.d Geistes u. Sozialwissenschaftl. kl.d ۱۹۵۱ء عدد ۴ ، ورق ۲۲۰ بعد)۔ گو الطبری کی تاریخ الرسل و الملوک بھی ابن حیش کے علم میں تھی، لیکن اس نے اس پر اضافہ کرتے ہوئے مزید مواد جمع کیا ہے جو مستند حیثیت کا حامل ہے اور صدر اول کی اسلامی فتوحات کے حوالے سے لائق مطالعہ ہے۔

ابن الابرار نے ابن حیش کے متعلق کہا ہے کہ ”وكان آخرائمة المحدثين بالمغرب“ یعنی وہ مغرب کے آخری بڑے محدثین میں سے تھے۔ ان کے کئی نامور

آخری عشرے (جولائی ۱۱۶۳ھ) میں ہوا، یعنی المرباطی خاندان کے زوال کے سولہ برس بعد۔
وہ جوانی میں ایک صوفی شیخ ابو الفضل ابن النحوی (م ۵۱۳ھ/۱۱۱۹-۱۱۲۰ء) سے متعارف ہوئے اور پھر ان کے حلقہ ارادت میں داخل ہو گئے۔ دراصل یہ ان کے چچا ابو محمد صالح بن حزم ہی تھے جن کے طفیل وہ امام غزالیؒ کے صوفیانہ افکار سے شناسا ہوئے۔ ان کے یہ چچا مشرق کا سفر کر کے شام اور فلسطین میں قیام کر چکے تھے اور خوش قسمتی سے ابو حامد الغزالیؒ سے ملاقات کر چکے تھے۔ جب علی بن حزم نے فاس میں درس و تدریس کا آغاز کیا تو انہیں ابو مدین شعیب جیسا سختی اور شائق علم شاگرد ملا جو تحصیل علم اور اساتذہ کی تلاش میں مراکش کا سفر کر چکا تھا۔

مرباطی احتساب کی سختی کے زمانے میں ابن حزم اپنے عقائد پر مضبوطی سے قائم رہے، لیکن ماکہ فقہاء کی سخت گیری کی وجہ سے انہیں شکوک و شبہات اور خوف کا سامنا کرنا پڑا۔ کہا جاتا ہے کہ حکومت کی دھمکیوں اور تقاضوں کے پیش نظر انہوں نے گھر میں رکھی ہوئی احیاء علوم الدین جلانا چاہی تو خواب میں انہیں سخت زد و کوب کیا گیا، جس کے اثرات جاگنے کے بعد بھی نظر آتے تھے۔ یہ خدائی تنبیہ نہایت مفید ثابت ہوئی اور وہ ہر قسم کے حالات کا مقابلہ کرنے اور اپنی رائے کے تحفظ اور وقار کی خاطر جان تک قربان کر دینے پر تیار ہو گئے۔ فاس میں انہیں قید و بند کا بھی سامنا کرنا پڑا، لیکن اس وقت کے ایک صوفی ابو یحزرا (جنہیں عوام سیدی بو عزا کے نام سے جانتے تھے) کی مداخلت نے انہیں بچا لیا۔ ابن برجان کی وفات کے واقعہ نے انہیں فقہاء کی طرف سے صوفیوں پر مظالم اور تصوف اور فلسفیانہ تفکر پر تنقید کی کھلی مذمت پر مجبور کر دیا۔

[سلطان] علی بن یوسف نے حکم دیا تھا کہ ابن برجان کی میت کو کوڑے کے ڈھیر پر پھینک دیا جائے،

شاگرد ہوئے ہیں، جن میں سے ابن دجیہ (براہکمان، ۳۱۰:۱، ۳۷۱: Pons Boigues، عدد ۲۳۸) اور دو بھائیوں ابن حوط اللہ (Pons Boigues، عدد ۲۲۳، ۲۲۹) اور الکلاعی (براہکمان، ۳۷۱:۱ اور Pons Boigues، عدد ۲۳۹) نے زیادہ شہرت پائی۔ الکلاعی نے ”کتاب الاکتفاء بما تضمنہ من مغازی رسول اللہ و مغازی الخلفاء“ لکھی جس کے نصف آخر میں اس نے خصوصیت سے اپنے استاد ابن حبیش کی پیروی کی، لہذا ابن حبیش کی کتاب الغزوات کے متن کی تحقیق کے لیے کتاب الاکتفاء کو سامنے رکھنا چاہیے، جس کے مخطوطات کے کئی نسخے اس وقت موجود ہیں۔

مآخذ: (۱) براہکمان، ۳۴۴:۱، تکملہ، ۵۸۷:۱؛ (۲) Pons Boigues، عدد ۲۰۵، ص ۲۵۳-۲۵۴؛ (۳) ابن الآبار، طبع Codera، عدد ۱۶۱۷، ۵۷۳:۲-۵۷۴:۱؛ (۴) الفصی طبع Codera، عدد ۹۸۸، ص ۳۴۵-۳۴۶؛ (۵) المقرئ: فتح الطیب، قاہرہ ۱۳۶۹ھ/۱۹۴۹ء، ۲۰۷:۵؛ (۶) W. Ahlwardt: Verzeichniss der arabischen Handschriften der königl Bibliothek zu Berlin، عدد ۹۶۸۹، ۲۲۱:۹ (اس نے کتاب الغزوات کے متن کے کافی حصے دیئے ہیں)؛ (۷) L. Caetani: Annali dell'Islam، ۵۵۰:۲، ۱۱ A.H.؛ (۸) D. M. Dunlop: The Spanish Historian Ibn Hubaish، ۱۹۳۱ء، ص ۳۵۹-۳۶۲۔

[D.M. Dunlop] ت: محمد امین

.....

✽ ابن حزم: ابو الحسن علی بن اسماعیل بن محمد بن عبد اللہ، ایک فقیہ اور دبستان غزالی کے ایک صوفی۔ وہ فاس کے رہنے والے تھے۔ ان کا قدیم ترین سوانح نگار التادلی ان کی تاریخ پیدائش کا کوئی ذکر نہیں کرتا۔ قیاساً وہ [سلطان] یوسف بن تاشفین کے آخری دور حکومت میں پیدا ہوئے، ان کا انتقال شعبان ۵۵۹ھ کے

کے عموماً اور مراکش کے خصوصاً اولیائے کرام کا اولین تذکرہ ہے۔

(A.Faure [ت: شیخ نذیر حسین])

.....

ابن حزم: ایک اندلسی خاندان کی کنیت ، ※ جس کے بہت سے افراد نے اموی خلافت کے زمانے میں اہم کردار ادا کیا تھا۔ ان میں بلاشبہ ابو محمد علی بن حزم بھی تھے [رک بہ ابن حزم ، در آآ ، بذیل مادہ] تاہم ابہام دور کرنے کے لیے بنو حزم کا اختصار سے ذکر کیا جاتا ہے :

(۱) علی کا باپ ابو عمر احمد بن سعید بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف تھا ، جو کہ حاجب المصور بن ابی عامر اور اس کے بیٹے المظفر کے دربار میں معزز عہدے دار تھا اور وہ ۳۹۹ھ / ۱۰۰۹ء میں وقوع پذیر واقعات سے شدید طور پر متاثر ہوا تھا [رک بہ الاندلس]۔ اس نے ۲۸ ذوالقعدہ ۴۰۲ھ / ۲۱ جون ۱۰۱۲ء کو انتقال کیا۔

مآخذ: (۱) دیکھیے ابن بشکوال : الصلۃ ، عدد ۴۰؛ (۲) الفقی: بغیہ : عدد ۴۱۲؛ (۳) E.Lévi- Provençal : *Hist.Esp.Mus* ، اشاریہ : (۴) وہی مصنف : *En relisant le collier de la colombe* ، در الاندلس ، ۲/۱۵ (۱۹۵۰ء) ، ۳۳۵-۳۳۷۔

(۲) ابو بکر ابن حزم : علی کا بڑا بھائی ابو بکر تھا۔ جس کی صرف کنیت سے ہم آشنا ہیں۔ وہ ۳۷۹ھ / ۹۸۹ء میں پیدا ہوا اور صرف بائیس سال کی عمر میں قرطبہ کے طاعون میں ذوالقعدہ ۴۰۱ھ / جون ۱۰۱۱ء میں انتقال کر گیا۔ ابن شہید [رک باں] نے اس کے نام اپنا رسالہ ”رسالة التوابع و الزوابع“ منسوب کیا تھا ، جس سے اس کی تاریخ تصنیف کا پتہ چلتا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن حزم : طوق الحماة طبع و ترجمہ L. Bercher ، ص ۳۰۳-۳۰۹؛ (۲) E. Lévi- Provençal : *Hist.Esp.Mus* : ۲/۶۵-۶۲؛ (۳) وہی

لیکن ابن حزم نے ، جو اس وقت مراکش میں مقیم تھے ، اس حکم پر سخت احتجاج کیا اور شہزادے کے احکام کو نظر انداز کرتے ہوئے عوام کو ابن برجان کے جنازے کی شایان شان مشالیت کا حکم دیا۔

ابن حزم علم و فضل میں ابن العریف ، ابن برجان اور غرناطہ کے ابو بکر المیورقی کے ہم پلہ تو نہیں تھے اور نہ ان کا موازنہ ابن القاسمی سے کیا جاسکتا ہے ، جو کہ اندلسی صوفیوں میں سے مرابطی اقتدار کے شدید دشمن تھے ، تاہم وہ بلاشبہ ابو الفضل الخوی کی طرح مشائخ کی اس جماعت سے تعلق رکھتے تھے جو اگرچہ تعداد میں کم تھی ، لیکن اس نے نہایت جرأت و ہمت اور اخلاق کی پختگی اور بلندی سے اندلس میں خاص طور پر اور مغرب عربی میں عام طور پر مرابطی حکمرانوں کے شدائد اور مظالم کے خلاف پرزور احتجاج کرتے ہوئے مرابطی حکومت کے زوال کا راستہ ہموار کیا تھا ، جس کے بعد دبستان غزالی کے ایک دوسرے صوفی ابن تومرت مرابطی حکومت کے خاتمے کا سبب بنے تھے۔

سیدی علی کا مزار فاس کے جنوب مشرق میں پندرہ کیلو میٹر کے فاصلے پر سیدی حزم کے مقام پر واقع ہے۔ یہاں گرم پانی کا ایک چشمہ بھی ہے ، جہاں ہر وقت لوگوں کا آنا جانا رہتا ہے۔

مآخذ: (۱) علی بن ابی زرعہ ، فاس ۱۳۰۳ھ / ۱۸۸۶ء ، ص ۱۹۱؛ (۲) علی بن القاضی : جذوة الاقتباس ، فاس ۱۳۰۹ھ / ۱۸۹۲ء ، ص ۲۹۳؛ (۳) الکتانی : سلوة الانفاس ، فاس ۱۳۱۶ھ / ۱۸۹۹ء ، ص ۳ : ۶۹؛ (۴) احمد بابا : نیل الابطاج ، فاس ۱۳۱۷ھ / ۱۹۰۰ء ، ص ۱۸۲؛ (۵) حزم کے نام کے مختلف ہیروں کے لیے دیکھیے المقصد (Vies des saints du Rif) ، ترجمہ و حواشی از G.S.colin در A.M ، ۲۶ (۱۹۲۶ء) ، ص ۱۲۰ ، عدد ۳۸۵؛ (۶) التادی : تصوف ، مرتبہ A. Faure رباط ۱۹۵۸ء ، ص ۱۳۷ بعد - یہ پانچویں سے ساتویں صدی ہجری / گیارہویں سے تیرہویں صدی عیسوی کے المغرب

مصنف: En relisant : ص ۳۴۶-۳۴۷.

(۳) ابو رفیع الفضل بن علی ، علی کا بیٹا ، وہ اشبیلیہ کے عبادیوں کی ملازمت میں داخل ہوا اور زلاقیہ [رک باں] کی جنگ میں رجب ۴۷۹ھ / اکتوبر ۱۰۸۶ء کو مارا گیا۔ وہ ایک تاریخی کتاب موسومہ الہادی الی معرفۃ النسب العبادی کا مصنف ہے (دیکھیے ابن الابار: حلہ ، مرتبہ مونس ، ۲: ۳۳)۔

(۴) ابو المغیرہ عبد الوہاب : ابن حزم کے خاندان کا ایک اور فرد ، جس کا اکثر ذکر ہوتا ہے ، علی کا چچا زاد بھائی ابو المغیرہ عبد الوہاب احمد بن عبدالرحمن بن حزم ہے ، جو حکومت میں سیکرٹری (کاتب) کے منصب پر فائز تھا اور نہایت ذہین و فہیم تھا۔ المستطہر نے اپنے مختصر دور خلافت میں اسے وزیر بنا دیا (۴۱۴ھ / ۱۰۲۳ء)۔ اس کے بعد وہ سرقط کے ملوک الطوائف کی ملازمت میں رہا ، پھر وہ منذر بن یحییٰ کا وزیر بن گیا ، ۴۳۱ھ / ۱۰۴۰ء میں شہر کے سقوط کے بعد وہ قید کر لیا گیا اور زرفدیہ کی ادائیگی کے بعد ہی رہا ہو سکا۔ اس کا انتقال ۴۳۸ھ / ۱۰۴۷ء میں ہوا۔ وہ قرطبہ کے ان سرکاری افسروں کے گروہ سے تعلق رکھتا تھا ، جو نہایت ذہین و فطین دانشور تھے۔ ابن شہید کے ساتھ اس کے اچھے تعلقات تھے۔ ابن خاقان کی رائے میں مغیرہ پر ابن شہید کے اثرات کچھ زیادہ نہ تھے جو اپنے دوست کے مقابلے میں زیادہ سنجیدہ اور باوقار زندگی بسر کرتا تھا (ابن خاقان: مطمح ، ص ۲۲؛ المقرئ: فتح الطیب ، ۱: ۴۰۸-۴۰۹)۔

ابن حیان کے مطابق (ابن بسم: ذخیرہ ، ۱/ ۳: ۱) ، جو اس کی شاعری اور نثر کا بڑا مداح تھا ، اس نے ایام جوانی میں بہت سی کتابیں لکھیں اور وہ اپنی حاضر جوابی اور اپنے علم و فضل کے باعث اپنے چچا زاد بھائی کے تمام دلائل مدد کر دیا کرتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اندلس کے باہر بھی مشہور تھا ، جس کا اندازہ اس بات سے ہوتا ہے کہ ابن ربیع قیروانی [رک باں] نے اپنا مشہور رسالہ اسی کے نام لکھا ہے ، جس میں

اندلسیوں کو اپنے مشاہیر کو یاد نہ رکھنے پر طعن و تشنیع کی تھی۔ ابو المغیرہ نے اس کے اعتراضات کا جواب دینے کی کوشش کی تھی، لیکن ابن بسام نے جواب کا پورا متن نہیں دیا، خصوصاً اس کے آخر میں مذکور اندلسی تصانیف کا بیان حذف کر دیا ہے۔ تاہم علی بن حزم نے اس خط کا جو جواب دیا تھا اس کا پورا متن آج بھی محفوظ ہے (دیکھیے ابن الریب)۔ علاوہ ازیں ابن بسام اور ابو المقرئ نے المغیرہ کی نثر و نظم کے جو اقتباسات دیئے ہیں ان سے اس کی علمیت کا اظہار ہوتا ہے۔

مأخذ: (۱) ابن بسام : ذخیره ، ۱/۱: ۱۱۰-۱۵۲ ؛
 (۲) ابن حزم : طوق الحماة ، مرتبه و مترجمه L. Bercher ، ص ۲۳۷ ؛ (۳) ابن خاقان : مطمح ، ص ۲۲ ؛ (۴) المقرئ : فتح الطیب ، اشاریه ؛ (۵) ابن الخطیب : اعمال الاعلام ، ص ۱۹۷ ؛ (۶) Poésie : H. Pérès ، ص ۱۳ ، حاشیه ۴ ، ۵۷ ؛ (۷) Hist. : E. Lévi Provençal ؛ (۸) HME : Dozy ، ص ۳۳ ؛ (۹) Ch. Pellat : al, Andalus ، ۱۹۵۴ ، ص ۵۳ .

(Ch. Pellat [ت: شیخ نذیر حسین])

ابن کھڑمی: عبد اللہ بن عمرو (یا عامر) رضی اللہ عنہ، جو اہل اللہ میں مسلمانوں کے ہاتھوں حالت کفر میں مارا گیا تھا، عبد اللہ کی ولادت عہد نبویؐ میں ہوئی، امیر معاویہؓ کا ایک عامل جو ۳۸ھ/۶۵۸ء کے زمانے میں، جب جنگ صفین [رک باں] اور تحکیم کے واقعات پیش آئے، ایک واقعہ کی بنا پر مشہور ہے۔ حضرت عمرو بن العاصؓ [رک باں] نے یثرب مصر پر قبضہ کر لیا تو امیر معاویہؓ نے اپنی توجہ عذراک کی طرف مبذول کرتے ہوئے یہ محسوس کیا، کہ سب سے پہلے انہیں بصرہ والوں کی طرف متوجہ ہونا ہو گا جہاں کوفیوں کی نسبت ان کے ہم خالوں کی اکثریت تھی۔ حضرت عمرو بن العاصؓ سے

علیؑ کے عامل جاریہ نے اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے حضری کی پناہ گاہ کو گھیرے میں لے کر آگ لگا دی اور وہ اپنے ساتھیوں سمیت جل کر ہلاک ہو گیا۔ امیر معاویہؓ کو مایوس ہو کر ۳۱ھ/۶۶۱ء تک بصرہ پر تسلط جانے کا انتظار کرنا پڑا، جب بسر بن ابی اریطۃ [رک بآں] نے مسلح مداخلت سے بصرہ پر قبضہ کیا۔

مآخذ: (۱) الطبری: ۱: ۳۴۱۳-۳۴۱۷؛ (۲)

ابن حبیب: المحبر، ص ۲۹۰؛ (۳) البلاذری: انساب، ۱: ۵۵۶ الف؛ (۴) ابن ابی الحدید: شرح کتب البلاغہ، ۱: ۳۵۵-۳۵۸ (جو الواقدی کی کتاب اور اسماعیل بن ہلال القشیری کی کتاب الغارات سے استفادہ کرتا ہے)؛ (۵) ابن سعد: طبقات، ۱: ۳۸-۳۹؛ (۶) ابن حجر العسقلانی: الاصابہ: عدد ۴۸۴۰؛ (۷) ابن حزم: جمہرہ، ص ۲۱۰؛ (۸) Annali: Caetani، ۱۰: ۱۵۱، ۱۶۷، نیز دیکھیے جاریہ بن قدامہ کے مآخذ۔

[Ch. Pellat] ت: شیخ نذیر حسین

.....

ابن الحواس علی بن نعمتہ: ان سرداروں میں سے ایک جو بنو کلب کے آخری امیر الحسن المعروف بہ الصمصام جو امیر احمد الاکل (۴۰۹ھ/۱۰۱۰ء-۴۲۹ھ/۱۰۳۸ء) کا بھائی تھا اور ۴۲۲ھ/۱۱۵۲-۱۱۵۳ء (بقول ابن خلدون ۴۳۱ھ/۱۰۳۹-۱۰۴۸ء) میں معزول کر دیا گیا تھا، کے بعد جزیرہ صقلیہ کے ایک حصے پر قابض ہو گئے تھے۔ صقلیہ میں یہ دور اسلامی عہد کا نہایت تاریک اور فتنہ و فساد سے بھرپور دور تھا، ملک میں خانہ جنگی کا دور دورہ تھا اور مقامی امرا بوزنطی حکومت کی مداخلت اور زاری افواج کی آمد کے لیے کوشاں تھے۔

طوائف الملوکی کے اس دور میں قائد ابن الحواس "اگریجنت" (Agrigent)، قسریانہ (Castr-ogiovanni) اور اقریش (Castronuovo) اور ملحقہ اضلاع سمیت قابض ہو گیا، جبکہ اس کے برادر نسبتی ابن المکاتی نے قطانیہ (Catania) پر قبضہ کر لیا، جسے جلد ہی

مشورے کے بعد انہوں نے حضری کو بصرہ بھیجنے کا فیصلہ کیا اور اسے یہ خصوصی ہدایت کی کہ وہ امویوں کی تازہ کامیابیوں اور جنگ جمل [رک بآں] کی درد ناک یادوں کو اپنے پریکٹڈہ کی بنیاد بنائے۔ ربیعہ (بنو عبد القیس) پر اعتماد نہ کرے، ازدیوں کی دوستی حاصل کرے اور مضریوں (بنو تمیم) پر اعتماد رکھے، تاکہ لوگ تحکیم (فیصلہ ثالثی) کو مان لیں اور شہر پر حضرت علیؑ کے تسلط کو ختم کر دیا جائے۔ دراصل اہل بصرہ خود آپس میں بٹے ہوئے تھے اور وہ ہر حالت میں امن کے طلب گار تھے۔

الحضری کو آتے ہی سخت مخالفت کا سامنا کرنا پڑا اور اخف بن قیس [رک بآں] کی غیر جانبداری ہی الحضری کی آخر کار ناکامی کا باعث ہوئی۔ پھر بھی حضری بعض لوگوں کی ہمدردیاں حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا، یہاں تک کہ وہ شہادت عثمانؓ کا بدلہ لینے کے لیے تیار ہو گئے۔ اس کا یہ خوشگوار اثر ہوا کہ عارضی عامل زیاد بن ابیہ نے خوف زدہ ہو کر دارالامارۃ چھوڑ دیا اور ازدیوں کے ہاں پناہ لے لی۔ ابن حضری کے مددگاروں نے عامل کی رہائش گاہ پر قبضہ کرنے کی کوشش کی، لیکن اخف مزاحم ہوا اور عارضی طور پر امن و امان بحال ہو گیا۔ اس موقع پر حضرت علیؑ نے امین بن ضبیعہ الجباشی کو بصرہ کا عامل بنا کر بھیج دیا۔ اگلے دن جبکہ فریقین میں ابھی کوئی خاص اشتعال نہ تھا، الجباشی کو ہلاک کر دیا گیا (غالباً خارجیوں نے ایسا کیا تھا)، لیکن اس وقت ازدی چونکہ لڑنے کے لیے تیار نہ تھے، اس لیے کوئی خاص واقعہ وقوع پذیر نہ ہوا، لیکن حضرت علیؑ کے فرستادہ نئے عامل جاریہ بن قدامہ [رک بآں] کی آمد پر حالات میں تلاطم پیدا ہونے لگا۔ جب ازدی زیاد کو دارالامارۃ میں واپس لانے کے لیے کوشش کر رہے تھے، تو ابن حضری نے جنگ شروع کر دی، لیکن اس نے شکست کھا کر سنبل نامی شخص کے ہاں پناہ لی، جس نے حضری کی بصرہ آمد پر اس کا استقبال کیا تھا۔ حضرت

اس کے حریف حاکم سرقوسہ ابن ثمنہ [رک باں] نے اسے قتل کر کے اس کی بیوی (میونہ، ابن الحواس کی ہمیشہ) سمیت چھین لیا۔

کچھ عرصے بعد، دونوں نسبتی بھائیوں میں ایک گھریلو معاملے میں لڑائی ہو گئی۔ جس کے بعد قصریانہ کے قریب اپنے حریف ابن ثمنہ پر فتح یاب ہونے کے بعد ابن الحواس تقریباً سارے صقلیہ پر قابض ہو گیا اور نارمنوں کی آمد تک، جنہیں شکست خوردہ ابن ثمنہ نے آبنائے عبور کر کے صقلیہ آنے کی دعوت دی تھی، اپنا تسلط قائم رکھا۔

نارمن فروری ۱۰۶۱ء کے اواخر میں لنگر انداز ہوئے اور مسلمانوں کے ساتھ کاؤنٹ راجر کی پہلی جہز پیں کچھ ناکام سی رہیں اور نارمنوں کو پسپا ہونا پڑا۔ کچھ عرصے بعد شہر مسینا (Messina) حملہ آوروں نے فتح کر لیا، جنہوں نے ابن ثمنہ کے لشکر کی مدد سے قصریانہ کے قریب مسلمانوں پر حملہ کر کے انہیں شکست دی، لیکن قلعہ میں محصور دشمن کو مطیع نہ کر سکے۔ ان واقعات کے دو تین سال بعد ابن الحواس ایوب بن تمیم بن المعز الزاری کے لشکر سے لڑتا ہوا مارا گیا، جو نارمنوں کے خلاف مسلمانوں کی مدد کے لیے افریقہ سے آئی ہوئی فوج کے ساتھ صقلیہ میں وارد ہوا تھا۔

مآخذ: جن واقعات میں ابن الحواس نے حصہ لیا تھا، ان مصادر کا ذکر M. Amari نے *Storia dei Musulmani di Sicilia*، بار دوم، قحانیہ ۱۹۲۳-۱۹۳۹ء بذیل مادہ، طبع در *Biblioteca arabo-Sicula* لاپزگ ۱۸۵۷ء میں کیا ہے؛ (۳) نیز دیکھیے *Zirides: H.R Idris* اشاریہ۔

(U. Rizzitano [ت: شیخ نذیر حسین])

.....

✽ ابن خاتمہ: ابو جعفر احمد بن علی بن محمد بن علی بن خاتمہ الانصاری، ایک اندلسی ادیب، شاعر، مؤرخ اور نحوی۔ وہ المریہ میں پیدا ہوا جہاں اس نے اپنی

زندگی کا بیشتر حصہ گزارا۔ اس کی تاریخ پیدائش معلوم نہیں ہو سکی۔ اس نے ۷۷۰ھ/۱۳۶۹ء میں انتقال کیا۔ ابن خاتمہ لسان الدین ابن الخطیب کا گہرا دوست تھا اور مملکت غرناطہ کے دیگر مشاہیر سے بھی اس کا میل جول تھا۔ تاہم وہ کبھی اعلیٰ عہدوں پر فائز نہیں رہا اور بحیثیت کاتب یا پھر المریہ کی مسجد میں مقری کی حیثیت سے اس کا نام سامنے آتا ہے۔ اس کے اساتذہ میں ابو البرکات البلاق، ابن لیون، ابن جابر، ابن شعیب اور ابن فرکون جیسے علماء شامل تھے۔ اس نے باوقار اور پر عظمت زندگی گزاری۔ وہ کئی موضوعات پر بہت سی قابل قدر کتابوں کا مصنف ہے، جو حسب ذیل ہیں: (۱) تحصیل

القرض القاصد فی تفصیل المرض الوافد، جو ۷۴۹ھ-۷۵۰ھ/۱۳۴۸-۱۳۴۹ء میں پھیلنے والے طاعون کے بارے میں ہے۔ طب کے شعبہ میں اس نے عام طور پر وباؤں، ان کے اسباب، اثرات، بالخصوص شہر المریہ میں ۷۴۹-۷۵۰ھ کی طاعون کا ذکر کیا ہے۔ اس کے قلمی نسخے کے لیے دیکھیے برلن (عدد ۲۳۶۹) اسکوریال (ڈیربرگ، عدد ۱۷۸۵)، جرمن ترجمہ کے لیے دیکھیے طرینانہ، در *Arch. fur Gesch.d.Med*، ۲۰ (۱۹۲۶ء)، ۸۱-۲۷۔ جرمن ترجمہ کے طبی حصے کا ہسپانوی ترجمہ از J. Fernandez Martinez، در *Actualidad Medica* (غرناطہ)، ص ۳۰۳-۳۰۴ (۱۹۵۸ء) ص

۳۲۹-۵۱۲، ۵۲۶-۵۸۸؛ (۲) مزید المریہ علی غیر ہامن البلاد الاندلیہ، یہ تاریخی تصنیف اب ناپید ہے، لیکن اس زمانے کے مؤرخ، مثلاً ابن الخطیب، المقری، ابن القاضی اور دوسرے مؤرخین اس کا حوالہ دیتے ہیں؛ (۳) دیوان: خود نوشتہ قلمی نسخہ (ڈیربرگ، عدد ۳۸۱)، پانچ ابواب میں منقسم ہے؛ (الف) فی المدج والثناء؛ (ب) فی نسیب والغزل؛ (ج) فی الملع والفکھات؛ (د) فی الوصایا والحکم؛ (ه) موشحات۔ دیوان کا ہسپانوی زبان میں ترجمہ از S. Gibert، امتحانی مقالہ (میڈرڈ ۱۹۵۱ء)۔ دیوان کا دوسرا قلمی نسخہ رباط میں ہے (Bibl

تمکنتی: نیل الابطاج ، قاہرہ ، ۱۳۵۰ھ ، ص ۷۲: (۷، ۷)
 الجزری: غایۃ النہایۃ و طبقات القراء ، پیرس ۱۹۳۲ ، ۱:
 ۷۸: (۸) العری : مسالک الابصار فی ممالک الامصار ،
 مخطوطہ پیرس ، عدد ۲۳۲۷ ، ج ۱۷ ، ورق ۲۱۰: (۹)
 براکلمان ، ۲: ۲۵۹ : تکملہ ، ۳۹۶:۲: (۱۰) Pons
 Boigues : Ensayo ، ص ۳۳۱-۳۳۳: (۱۱) G.S.
 Colin : Quelques Poète arabes d' occident au XIV siècle
 در Hespérus ، ۱۹۳۱ء ، ۲۳۱: (۱۲) M.
 Abenjâtima de Almeria y su tratado de la Peste ، در
 Religion y cultura ، میڈرڈ ، اکتوبر ۱۹۲۸ء .

(S.Gibert | ت: شیخ نذیر حسین)

.....

ابن خفاجہ : ابو اسحق ابراہیم بن ابو الفتح *
 الخفاجہ ، ایک مشہور اندلسی شاعر ، وہ ۴۳۰ھ / ۱۰۵۸ء میں
 جزیرہ شقر موجودہ صوبہ بلنسیہ (Valencia) میں پیدا ہوا۔
 اسی نسبت سے اسے الجزیری اور الشقری بھی کہتے ہیں ۔
 وہ ایک امیر گھرانے میں پیدا ہوا جس کی اپنے
 علاقے میں جاگیر تھی ، اسی لیے اسے ان درباروں سے
 وابستگی کی ضرورت تھی نہ خواہش ، جنہوں نے اسے اپنے
 ہاں آنے کی دعوت دی تھی ۔ البتہ اس زمانے کے رواج
 کے مطابق اس نے اپنے عہد کے بڑے آدمیوں کی
 مدح سرائی ضرور کی ، مثلاً ۵۱۰ھ / ۱۱۱۷ء میں اس نے
 عید الفطر کے موقع پر مراہطی شہزادے ابواسحق ابراہیم
 بن تاشفین کی مدح لکھی ۔ وہ عموماً مضافات میں واقع
 اپنی جاگیر میں رہتا اور وہاں کے پرسکون ماحول میں اپنے
 ارد گرد پھیلے حسن فطرت کے قصیدے لکھتا ۔ وہ ایک
 رنگین مزاج نوجوان تھا اور اس نے زندگی آسودگی اور
 عیش میں گزاری۔ ۸۰ برس کی عمر پا کر وہ ۵۳۳ھ /
 ۱۱۷۷ء میں راہی ملک عدم ہوا ۔

اس نے اگرچہ ہر موضوع پر لکھا ہے ، لیکن
 اس کے بہترین اشعار وہ ہیں جس میں وہ حسن فطرت کی

Generale) ، عدد ۲۶۹: (۴) کتاب رائق التحلیۃ فی
 فائق التوریۃ - توریۃ [رکبہ بیان] پر مشتمل ابن
 خاتمہ کی نظمیں مرتبہ ابن زرقلہ ، جو ابن خاتمہ کا ایک
 شاگرد تھا۔ مخطوطات: اسکوریال (در ڈیرنبرگ ، عدد ۴۱۹)،
 پیرس (Blochet ، عدد ۵۷۴۹) ، اور رباط (فہارس ،
 ۱۹۵۸ء عدد ۱۸۲۷)۔ دیوان کا تحقیقی مطالعہ اور شرح از
 S. Gibert در Etudes d' Levi Provencal
 Orientalisme ، پیرس ۱۹۶۲ء ، ص ۵۴۳-۵۵۷: (۵)
 الفصل العادل بین الرقیب والواشی والعادل ، ایک چھوٹا
 سا رسالہ مقفی نثر میں ، جاسوس ، مخبر اور مفتش کے مابین
 فرق کے بارے میں مرتبہ و مترجمہ از S.Gibert ، در
 Al-Andalus ، ۱۸ (۱۹۵۴)، ص ۱ تا ۱۶: (۶) ایراد اللآل
 فی انشاء الضوآل - علم لغت پر الزبیدی اور ابن ککی اور
 قرطبی کے لکھے ہوئے رسالے کا خلاصہ بشرح ابن ہشام
 مرتبہ ابن ہانی السبئی ، جس کی شرح G.S.Colin نے
 Hesperis ، ۱۲ (۱۹۳۱ء)، ص ۱ تا ۳۲ میں شائع کی ہے ۔
 احمد بابا نے نیل الابطاج (قاہرہ ۱۳۵۰ھ ، ص
 ۷۲) میں ابن خاتمہ کی ایک اور تصنیف کا نام لکھا ہے ،
 جو نحو کے مسائل پر ہے ، جس کا نام الحاق العقلمی بالحدس
 ہے۔ اس کے متعلق اور کچھ معلوم نہیں ہو سکا ۔
 میڈرڈ کی قومی لائبریری میں ابن خاتمہ کی
 ایک نظم موجود ہے (مخطوطہ عدد ۵۱۱ gg ، د ۳۹۰
 Cat guillen Robles) جو کہ اس کے دیوان میں بھی
 ہے۔ یہ ابن الخیمی کی صوفیانہ رنگ کی نظم کی تحمیس
 ہے ۔

مآخذ : متن میں مذکور کتابوں کے علاوہ دیکھیے:

- (۱) ابن الخطیب : احاطہ (قاہرہ ۱۹۳۹ء) ، ۱: ۱۱۴-۱۲۹:
- (۲) المقرئ : فتح الطیب (قاہرہ ۱۳۶۳ھ / ۱۹۴۹ء) ، ۸:
- ۱۳۸-۱۳۹: (۳) دینی مصنف : ازہار الریاض ، قاہرہ
- ۱۳۵۸-۱۳۶۱ھ / ۱۹۴۰-۱۹۴۳ء ، ۱: ۲۳ ، ۲: ۲۵۰ ، ۲: ۲۵۲ ،
- ۲۵۹ ، ۳۰۲ ، ۳۳۶ ، ۳۹۵: (۴) ابن القاضی : درۃ
- الحجل ، رباط ، ۱۹۳۴ء ، ۱: عدد ۱۱۶: (۵) احمد بابا

عکاسی کرتا ہے۔ اسی وجہ سے اسے شاعر فطرت بھی کہا جاتا ہے۔ وہ دریاؤں ، جھیلوں ، باغوں ، درختوں ، پھولوں اور پھولوں کا ذکر اتنی کثرت اور خوبصورتی سے کرتا ہے کہ لوگوں نے اسے الجنان (باغوں کا رسیا) کہنا شروع کر دیا۔

ابن خفاجہ کی شاعری ، جسے اس کی زندگی ہی میں شہرت حاصل ہو گئی تھی دیوان کی صورت میں مرتب کی جا چکی ہے (راوی ابو زکریا یحییٰ بن محمد الارکوشی ، دیکھیے ابن سعید : مغرب ، ۳۱۶:۱ و حاشیہ)۔

اس کا دیوان اندلسی شعرا کے ان محدودے چند دواوین میں سے ایک ہے جو مکمل صورت میں ہم تک پہنچے ہیں اور اس کے درجن بھر مخطوطے اس وقت بھی موجود ہیں۔ اندلسی شاعری کے مجموعے مرتب کرنے والوں میں

ابن خاقان ، ابن بسام ، الجحازی ، ابن دجیہ اور ابن سعید وغیرہ نے اپنی کتابوں میں اسے نمایاں جگہ دی ہے اور مشہور اور حساس ترین نقاد الشقندی نے اپنی مختصر تصنیف ، رسالۃ فی فضل الاندلس ، میں اس کے اشعار

کے کم سے کم آٹھ اقتباسات دیئے ہیں ، لیکن غالباً المقرئ (صاحب فتح الطیب) سے زیادہ کسی نے اس کی تعریف نہ کی ہو گی ، جو بالاستیعاب اس کے حوالے دیتا ہے اور اسے ”صنوبری الاندلس“ (طوطی اندلس) کہہ کر

پکارتا ہے (فتح الطیب ۳۲۸:۲)۔ ابن خفاجہ کو مشرقی (اسلامی) ممالک میں ، بہت پذیرائی ملی ، (خصوصاً جب سے ابن خلکان نے نمایاں طور پر اس کا ذکر کیا) ،

چنانچہ یہاں کے شعری مجموعوں میں اس کے دیوان سے اقتباسات شامل کیے جاتے ہیں۔ عرب ممالک کی نصابی کتب میں اس کے شعروں کا انتخاب شامل ہوتا ہے اور اسے اندلس کے بہترین شعرا میں شمار کیا جاتا ہے۔

ابن خفاجہ نے مسجع و مقشئ نثر بھی لکھی ، جس کے نمونے اس کی اخوانیات میں ملتے ہیں ، جن میں سے ایک کو ، جس میں ابن خاقان سے خطاب کیا گیا ہے ، ابن خاقان نے اپنے قلائد میں شامل کیا ہے۔ اس نے نثر میں بعض رسائل بھی لکھے ہیں جن میں اس نے

ایک دوست کی دوستی سے محرومی پر نوحہ کیا ہے (یہی خیال اس کی ایک نظم میں بھی ملتا ہے ، لیکن یہاں زیادہ مخلصانہ انداز ہے)۔ تاہم اس کے اظہار میں ایک تصنع اور بناوٹ سی نظر آتی ہے خواہ وہ رومانوی خیالات کا اظہار ہو یا کھنڈرات کی ویرانی پر نوحہ ہو یا یاد وطن میں ترسپنے کی عکاسی ہو یا یاد شباب میں افسردگی کا اظہار ہو یا جوانی کی لغزشوں پر توبہ کے اظہار کا موقع ہو۔

ابن خفاجہ اپنی شاعری میں معروف مشرقی شعرا ، مثلاً الشریف الرضی ، عبد الحسین الصوری ، مہیار الدیلی اور شاید البقری اور الصوبری کی شاعری سے بھی متاثر ہوا ہے (گو آخری دونوں شعرا سے استفادے کا وہ

ذکر نہیں کرتا ، دیکھیے برائے حوالہ Poesie : H.Peres Anda Louse ، ص ۳۶)؛ خود ابن خفاجہ سے بہت سے اندلسی شعرا متاثر ہوئے ، جن میں اس کا بھتیجا ابن الزقاق بھی شامل ہے ، جس کے ایک اور شاعر ابن عائشہ کے ساتھ اس نے ایک موقع پر ایک شعری

مقابلے میں حصہ بھی لیا ، جس کا ذکر المقرئ نے کیا ہے (فتح الطیب ، ۴۲۴:۲)۔ اسے مشرقی بحیرہ روم کے دبستان شاعری کا بانی سمجھا جاتا ہے اور گارشیا گومیز (Garcia Gomez) کے مطابق ، خفاجی اسلوب شاعری سلطنت غرناطہ کے خاتمے تک وہاں کے ادبی حلقوں کو

متاثر کرتا رہا۔

مآخذ : (۱) براکلمان ۷۲:۲ ؛ حکملہ ۴۸۰:۱۔

۴۸۱: (۲) المقرئ: فتح الطیب ، اشاریہ : (۳) ابن دجیہ :

مغرب ، قاہرہ ، ۱۹۵۴ء ، ص ۱۱۷-۱۱۸: (۴) ابن سعید :

مغرب ، ۳۶۷:۲ تا ۳۷۱: (۵) R. Nyki :

Hispano-Arabic Poetry ، ص ۲۲۷-۳۱: (۶) H.

Poesie Andalouse : Peres ، اشاریہ : (۷) E.

Poemas Arabigoandaluces : Garcia Gómez

میڈرڈ ۱۹۴۳ء ، ص ۳۵ ، اس کے دیوان کا بہترین

ایڈیشن وہ ہے جو مصطفیٰ غازی نے ۱۹۶۰ء میں اسکندریہ سے شائع کیا۔

F. De La Granja [ت: محمد امین]

✽ ابن خفیف: ابو عبد اللہ محمد الشیرازی، جسے الشیخ الکبیر اور الشیخ الشیرازی بھی کہا جاتا ہے شیراز کا ایک مشہور صوفی، جس نے طویل عمر گزارنے کے بعد اپنے آبائی شہر شیراز میں ۳۷۱ھ/۹۸۲ء میں انتقال کیا (یا قوت، بذیل مادہ شیراز)۔ اس کی کتابیں (شد الازار، ص ۳۲-۳۳ میں ۲۶ کتابوں کا ذکر محفوظ ہے)، ضائع ہو گئی ہیں اور ہم تک نہیں پہنچیں، سوائے ان چند جملوں کے جو السنمی، ابو نعیم اور القشیری نے اس کی سوانح سے نقل کیے ہیں جو اس کے ایک شاگرد حلاجی فلاسفر ابو الحسن الدیلمی نے لکھی تھی، اس کی ترتیب نو اور اس کا فارسی ترجمہ شد الازار کے مصنف ابن الجبئید نے کیا ہے (سیرۃ ابن خفیف، طبع A. Schimmel ایمان کے دو ابواب کے ہمراہ)، لیکن یہ کتاب اس کی تعلیمات سے زیادہ اس کے حالات زندگی کا قابل اعتماد ماخذ ہے۔

بہر حال جویری (۳۵۶ھ/۱۰۶۳ء) کی رائے یہ ہے کہ ابن خفیف ایک نئے دبستان تصوف کا بانی تھا (کشف المحجوب، طبع یادگار گب، ۷، ص ۲۴، نیز دیکھیے تذکرۃ الاولیاء ۱۳۵:۲)۔ اس نے تصوف کی کازرونی تحریک کو بھی کچھ عرصے تک متاثر کیا (Vita Kazeruni، طبع F. Meyer، استانبول ۱۹۳۳ء، ص ۱۷)۔ سہروردیہ سلسلے میں بھی اس کا نام شامل ہے (Confréries Religieuses: Depont and Coppolani Musulmanes، ص ۵۳۴)، جس کے نتیجے میں ابن خفیف کے نام سے مسلک فتنوہ ملا (ملاعیہ) کے شجروں میں بھی اس کا ذکر آتا ہے (Golpinarli در Iktisat fakultesi mecmuassi، ۱۱:۳۴) روز بہان بقلی (م ۶۰۶ھ/۱۲۰۹ء) نے، جس نے ابن خفیف کے بعد کتاب الاغانہ تالیف کی، اپنی کتاب یاسمین میں الدیلمی کی عطف سے ایک طویل اقتباس دیا ہے۔

ابن خفیف نے خرقۃ خلافت بنو ثعلبہ کے ایک شخص سے حاصل کیا، جو قبل ازین دیلمیوں کے موالی تھے اور جن میں خفیفی کا صوفیانہ منصب، نسلأ بعد نسلأ چلا آرہا تھا (شد الازار، ص ۹۹: شیرازی نامہ، ص ۱۱۳-۱۱۷، و بمواقع عدیدہ Passion: Massignon: ۳۷۴)۔ ابن الجوزی (م ۵۹۷ھ/۱۲۰۰ء) کے زمانے تک وہ رباط، جس کی بنیاد ابن خفیف نے شیراز میں رکھی تھی، اچھی طرح آباد تھا (شد الازار، ص ۵۸)۔ مغلوں کی تاخت تک ابن خفیف اور کسی حد تک فرقہ حلاجیہ کے خیالات نے فارس (ایران) کی صوفیانہ زندگی پر گہرے اثرات ڈالے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا واقعی ابن خفیف کی تاریخی شخصیت اتنی زبردست تھی کہ اس نے تصوف کے میدان میں اتنا اہم کردار ادا کیا؟ صاحب شیراز کی بین الاقوامی حیثیت اور اس کے مسئلے کو سمجھنے کے لیے یہ ذہن میں رکھنا چاہیے کہ وہ فقہ میں ظاہری، کلام میں اشعری اور صوفیانہ فکر میں السنمی مخالف تھا (L Essai: Massignan، ص ۳۱۵)۔ مزید یہ کہ اس کی زندگی اور فکر کو دو ادوار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ پہلا دور وہ ہے جس میں ایرانی صوفیا پر متصوفانہ زندگی کے عملی مسائل (معاملات) کا غلبہ تھا اور جن میں ان کا رجحان زیادہ تر ظاہریہ خصوصاً نوزائندہ ملائیم [رک باں] یا فتنوہ [رک باں] مسلک کی طرف تھا؛ مثال کے طور پر ابو عمرو سہل الاصطخری، علی بن بغداد بن الحسین (دیکھیے السنمی: طبقات، طبع Shariba، ص ۴۶۷)، ابو الحسن المزین اور خصوصاً ابو جعفر الخدّاء، جسے ان میں ممتاز مقام حاصل تھا (دیکھیے شد الازار، ص ۹۶)۔ دوسرا دور، جو زیادہ اہم ہے، بغدادی صوفیہ کے جنیدی دبستان کے اثرات لیے ہوئے ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب ابن خفیف نے شیراز میں قیام کیا اور تصنیف و تالیف کا کام کیا اور عضداً الدولۃ الدیلمی (جو ۳۳۸ھ/۹۴۹ء سے حاکم شیراز تھا) کے دربار میں سیاسی کردار ادا کیا۔ اسی

ترجیح (فقر سنت رسول ہے اور یہ نفس کے رذائل سے بچنے میں معاون ہے ، تذکرۃ الاولیاء ، ص ۱۳۱) ، یہ ایک طرح سے توحید کے مفہوم کا سبلی پہلو ہے ، یعنی اسماء و صفات باری تعالیٰ کا اثبات اور دل سے ان کی تصدیق (ابو نعیم ، ۳۸۶:۱۰) ؛ (۲) ہر فقیر (صاحب فقر) صوفی نہیں ہوتا ، البتہ ہر صوفی فی نفسہ ولی ہوتا ہے ؛ (۳) غلبہ حال کا لازمی نتیجہ وجد نہیں ہوتا اور نہ ہی وجد لازماً ولایت کا سبب ہوتا ہے ؛ (۴) ولایت تغیر پذیر حال سے جس کی وضاحت نہیں کی جاسکتی کہیں پڑھ کر ہوتی ہے تاہم ابن خفیف کی رائے میں ” مقام “ بہتر ہے ” حال سے “ ، اسی طرح ” صحو “ ” سکر (مدہوشی) “ سے ۔ اس نے ولایت کی واضح تعریف نہیں کی جسے وہ فقر کا معنائے مقصود قرار دیتا ہے۔ البتہ اس کی طرف سے اس کے حلاجی شاگردوں اور مریدوں نے عشق و محبت کے بارے میں اس کے خیالات کی بنیاد پر یہ تعریف کی ہے ان امور سے ہمیں اس کی بین الاقوامی شہرت اور اس کی تالیفات کی عدم اشاعت دونوں باتوں کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے ۔

مآخذ : ابن خفیف کے سلسلے میں بنیادی مآخذ اگرچہ ڈاکٹر اے شمل کی کتاب : سیرۃ ابن خفیف ہی ہے (مطبوعہ انقرہ ۱۹۵۵ء ، مع مقدمہ و فہرست کتابیات) ، لیکن بد قسمتی سے اس کتاب میں شیراز کے مؤرخین ، ابو العباس زرکوب (م ۷۳۴ھ / ۱۳۳۳ء) ، شیراز نامہ (طبع بہمان کریمی) اور ابن جنید الشیرازی (م ۷۹۱ھ / ۱۳۸۸ء ، شد الازار) اور حلاجی مسلک کے بیانات سے استفادہ نہیں کیا گیا ؛ (۲) ابن خفیف کے لیے دیکھیے : L. Massignon اخبار الحلاج ، پیرس ۱۹۵۷ء ص ۳۸ و ۸۱ اور ؛ (۳) Vie et aevres de Ruzbihan Bakli در Studia Orientalia Ioanni Pedersen ، مطبوعہ پیرس ۱۹۵۳ء ۔

ابن خفیف کے حالات زندگی اور نظریات کے حوالے سے مندرجہ ذیل سوالات ابھرتے ہیں ، جن کا

زمانے میں دربار میں اس کی خصوصی حیثیت نے اسے حلاجی مسلک کے ان پیروکاروں کو بچانے کا موقعہ دیا جو داروغہ سے بچنے کی کوشش میں عراق سے اپنے وطن واپس آئے تھے۔ اس کے نظریات کو ، اس عہد کے مبہم نظریات کا خوشہ چیں کہنے کی بجائے ، یہ کہنا زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے کہ اس کے افکار کی ترقی اس کی زندگی کے ان دونوں (جنیدی اور نیم حلاجی) ادوار کے ترقی پذیر خیالات سے مطابقت کی رہن منت تھی ، جنہوں نے اس کی فطانت کو ایک ترقی پذیر نظریے کی راہ دکھائی۔ اس رائے کی تائید کئی شواہد سے ہوتی ہے۔ ابن خفیف نے اپنے شجرے میں دو طرح کی اسناد استعمال کی ہیں ، ایک خالص شیرازی ، جعفر الخداء (سیرۃ ، ص ۱۳۹ ، ۱۷۸ ، ۲۰۲) اور دوسری ابو عمرو الاصطخری (سیرۃ ، ص ۳۳ ، ۳۵ ، ۸۷ ، ۱۵۲) کے نام سے ہے۔ دوسری سند جسے اس نے مصنوعی (منقطع) طریقے سے جنید تک پہنچایا ہے (Essai : L. Massignon ، ص ۱۲۹) اسے کازرونی تسلیم نہیں کرتے (کتاب مذکور ، ص ۲۵)۔ ابن خفیف نے جنید کا ایک رسالہ پڑھ کر اپنے بعض نظریات سے رجوع کر لیا تھا (عطف ، طبع Vadet ، ص ۳)۔ وہ جنید بسطامی اور اس کے بغدادی استاد رویم ” (جو ملامتی رحمان رکھنے والا ایک ظاہری صوفی تھا اور جس کے ابو عمرو الاصطخری سے زیادہ قریبی تعلقات تھے اور جنید کے ساتھ بھی کچھ برے مراسم نہ تھے) ، کی تعلیمات کے مابین متردد رہا (۱)۔ Die Zahiriten : Goldziher ، ص ۱۷۹ ؛ السلی ، کتاب مذکور ، ص ۲۶۲ ، العفیفی ، ملامیہ ، ص ۶۰ ؛ تاریخ بغداد ، ۴۳۱:۸ ؛ شیراز نامہ ، ۹۵-۹۶)۔

ابن خفیف کے صوفیانہ افکار ، جو اس کی زندگی کے حقیقی تجربات پر مبنی ہیں اور جو بطور مفکر بعد کے دور میں (دونوں ادوار کے خیالات کے باہم مل جانے سے) تشکیل پذیر ہوئے ، اس کے اہم نکات یہ ہیں : (۱) فقر کی ضرورت اور غناء کے مقابلے میں اس کی

تسلٰی بخش جواب ابھی تک نہیں دیا جا سکا :

(۱) تیسری صدی ہجری (نوویں صدی عیسوی) کی بغداد کی جنیدی تحریک اور فارس و خراسان کے عملی تصوف کے درمیان خاصیت، بایزید بسطامیؒ کا تذکرہ، ملائیت فقر اور اخلاص پر زور اور قوتہ (ان نظریات کی تفصیل کے لیے دیکھیے ابو نعیم : ۱۰: ۳۸۷)؛ (۲) اس خاصیت کا اس عہد کی ترقی پذیر تحریکوں، اشاعرہ اور ظاہریہ سے تعلق؟ کیونکہ ابن خفیف کے زمانے میں شافعیوں خصوصاً عراقی شوافع کے یہی دو فکری دھارے تصوف کے سخت مخالف تھے، جن سے بالآخر جنیدیوں کی مفاہمت ہو گئی [مقالہ نگار کو یہاں غلط فہمی ہوئی ہے ”ظاہریہ“ شوافع کا نہیں، بلکہ ایک مستقل فقہی دبستان تھا۔ اس کے لیے رکبہ ظاہریہ، بذیل مادہ]، (۳) جب مذکورہ بالا دو سوالوں کا جواب مل جائے تو تب ہی حلاجیوں [رکب] باں، بذیل مادہ] کے بارے میں ابن خفیف کے مبہم رویے اور فارس میں اس نقطہ نظر کی نشوونما کے متعلق صحیح رائے قائم کی جا سکے گی۔

ماخذ: متن میں مذکور ہیں۔

(J.C.Vadet [ت: محمد امین])

.....

✽ ابن خلاد: ابو علی محمد البصری ایک معتزلی عالم المعروف بہ ابن خلاد۔ وہ ابو ہاشم معتزلی (م ۳۲۱ھ / ۹۳۳ء، دیکھیے الجبائی) کا مشہور شاگرد تھا۔ اس نے پہلے العسکراور پھر بغداد میں اس سے استفادہ کیا۔ وہ کتاب الاصول اور کتاب الشرح کا مؤلف تھا۔ اس کی ادبی تخلیقات بھی ہیں۔ اس نے لمبی عمر نہیں پائی اور چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے وسط سے بھی پہلے فوت ہو گیا۔ اس کے دو شاگرد ابو عبد اللہ الحسین بن علی البصری اور ابو اسحق ابراہیم بن عیاش، جن کا ذکر ابن المرتضیٰ نے کیا ہے اور جو ابو ہاشم کے شاگرد بھی تھے، بعد میں قاضی عبد الجبار بن احمد [رکب باں] کے استاد بنے۔ لگتا ہے کہ قاضی عبد الجبار کی شرح

الاصول الخمسة، ابن خلاد کی نامکمل کتاب الشرح ہی کا تکملہ اور نظر ثانی شدہ کام ہے۔ اسی کتاب پر تبصرہ و تکملہ کا کام زیدی امام الناطق بالحق (م ۴۲۴ھ / ۱۰۳۳ء) نے بھی کیا ہے (بروکلمان: تکملہ، ۱: ۶۹۷ بعد: P. Handlist: Voorhoeve، ص ۴۰۷)۔ معتزلی اسناد کی رو سے ابن خلاد سے ابو عبد اللہ البصری نے روایت کی اور اس سے قاضی عبد الجبار نے۔ اس کے نظریات کے متعلق دستیاب تفصیلات (دیکھیے Die: M. Horten philosophis chen problem der spekulation theo Logie in Islam، ۱۹۱۰ء، اشاریہ، بذیل مادہ: ابن خلاد) ابو ہاشم اور عبد الجبار کے درمیان اس کے واسطہ ہونے کی تصدیق کرتی ہیں۔

ماخذ: (۱) الفہرست، ص ۱۷۴؛ (۲) القاضی عبد الجبار بن احمد: شرح الاصول الخمسة، طبع عبد الکریم عثمان، قاہرہ ۱۳۸۲ھ / ۱۹۶۵ء، مقدمہ، ص ۱۲۸ و اشاریہ؛ (۳) ابن المرتضیٰ، Die Klassen der Mutaziliten، طبع S. Diwald- Wilzer، ۱۹۶۱ء ص ۱۰۵ (اس کے، غیر تصحیح شدہ ترجمہ کے لیے دیکھیے: Die: M. Horten Philosophischen System eetc، ۱۹۱۲ء، ص ۲۲۶ بعد: لیکن ترجمہ ناقص ہے؛ (۴) بروکلمان: تکملہ، ۱: ۳۳۸ (دیکھیے لائیڈن، عدد ۲۹۳۹، اور Landberg، عدد ۵۸۹)۔ ابن المرتضیٰ نے قاضی عبد الجبار کا حوالہ دیا ہے، جس کی تالیف طبقات المعتزلة کا مخطوطہ حال ہی میں دریافت ہوا ہے (دیکھیے مقدمہ، ص XVI)، نیز دیکھیے M. Schreiner در Actes Du VIII Congres des Orientalistes، ۱/۲ (A)، لائیڈن ۱۸۹۳ء، ۸۷ اور حاشیہ ۱: (۵) A.S. Tritton در BSOAS ۱۴ (۱۹۵۲ء)، ص ۶۱۲-۲۲ (کسی مجہول ماخذ، غالباً ابن خلاد کی کتاب الاصول پر یحییٰ بن حسین کے زیادات سے ماخوذ)۔

(J. Schacht [ت: محمد امین])

.....

الحکیم کا حمایتی ہونا تھا، جسے خود بھی اسی روز قتل کر دیا گیا تھا۔

ابن خمیس کے سوانح نگار اسے ادیب، دانشور، فلسفی، کیمیادان، ماہر علم نجوم اور جدت پسند وغیرہ کہتے ہیں، لیکن اس کی ان خصوصیات کا کوئی ثبوت موجود نہیں۔ جو بات یقین سے کہی جا سکتی ہے وہ یہ ہے کہ وہ ایک شاعر تھا، کیونکہ اس کی نظموں کے سوا کوئی چیز ہم تک نہیں پہنچی۔ ان نظموں کو قاضی ابو عبد اللہ بن ابراہیم الحضری نے ”الدر النقیس فی شعر ابن خمیس“ کے نام سے مرتب کیا، لیکن اس کے بارے میں مزید معلومات دستیاب نہیں، کہ کون تھا، نہ اس کتاب کے بارے میں مزید تفصیلات ملتی ہیں۔ ابن خمیس کی نظمیں اگر ساری نہیں تو کم از کم ان کا بڑا حصہ ضرور محفوظ رہا ہے، جو العبدری، یحییٰ بن خلدون، ابن القاضی اور المقرئ (جو انہیں ابن الخطیب سے نقل کرتا ہے) کے مجموعوں میں موجود ہیں۔ ابن منصور نے اس کے ۱۶ قصیدے جمع کیے ہیں، جو ۶۱۰ اشعار پر مشتمل ہیں۔ ان میں سے دس قصیدے تیس تیس اشعار کے ہیں، جبکہ دو قصیدے اسی اسی اشعار پر مشتمل ہیں۔

ابن خمیس کے قصیدے مدح، ہجاء اور فخر وغیرہ کے روایتی مضامین پر مشتمل ہوتے ہیں جس میں سے بعض کے شروع میں نسیب بھی ہے۔ اس نے تلمسان کے بنو زیان، سیاح ابن رشید اور خصوصاً وزیر ابو الحکیم کی مدح سرائی کی ہے، جس نے شاعر کو تحفظ فراہم کیا اور دشمنوں سے اسے بچایا اور جو طاقتور تخی اور شجاع تھا۔ اس نے بنو غنمور کی ہجو کی ہے جنہوں نے اس پر قاتلانہ حملہ کروایا اور جن کی وجہ سے اسے اپنا آبائی شہر چھوڑنا پڑا، جو اس کے بقول، متکبر بے رحم اور جابر تھے اور جنہوں نے وطن سے اس کی وفاداری کو مشکوک ٹھہرایا تھا۔ فخر کا اظہار وہ اپنے آباؤ اجداد (مباحش، نہشل، حمیر اور سکاسک وغیرہ) کے لیے کرتا ہے۔

پیر جانے کی کوشش کی لیکن اسے کامیابی نہ ہوئی، کیونکہ اس کے ایک حریف ابو الحسن علی بن ابی الریح نے اس کی راہ میں روڑے اٹکائے اور اس کے شاگردوں کے ذریعے صرف و نحو کے پیچیدہ سوالات کر کے اسے ہراساں کیا۔ چنانچہ وہ وہاں سے جزیرہ الخضراء چلا گیا۔ پھر وہاں سے مالقہ گیا اور بالآخر اس نے ۸۰۳ھ / ۱۳۰۴ء میں غرناطہ کا رخ کیا۔ وہ جہاں بھی گیا اس نے معلیٰ کا پیشہ اختیار کر کے اور امرا کی مدح سرائی کر کے روزی کمائی۔ غرناطہ میں اس وقت محمد سوم المخلوع (۷۰۱-۷۰۸ھ / ۱۳۰۲-۱۳۰۹ء) کی حکومت تھی، جس کا وزیر ابن الحکیم محمد بن عبد الرحمن بن ابراہیم (۶۶۰-۷۰۸ھ / ۱۲۶۲-۱۳۰۸ء) اس زمانے کی ایک اہم شخصیت تھا اور وہ اہل علم کی سرپرستی میں معروف تھا۔ مشرق کی طویل سیاحت سے واپسی پر وہ (ابن الحکیم) تلمسان میں بھی رکا تھا، جہاں اس کی ملاقات ابن خمیس سے ہوئی تھی۔ اس کے دربار میں اہل علم و ادب کی خوب مجلس آرائی ہوتی تھی، چنانچہ اس نے ابن خمیس کو بھی ان میں شامل کر لیا اور اس طرح ابن خمیس کو فارغ البالی کی زندگی گزارنے کا موقع ملا، گو جواباً وزیر کی مدح سرائی میں اسے قصیدے بھی لکھنے پڑتے تھے۔ ۷۰۶ھ / ۱۳۰۶ء میں ابن خمیس مالقہ گیا اور وہاں سے المریہ کا رخ کیا، جہاں جنزل ابن کماش نے، جو ابن الحکیم کا ماتحت تھا، اس کی خوب آؤ بھگت کی۔ ابن خمیس سیر و سیاحت کا شوقین تھا۔ اس نے کہا ہے کہ ”میں خون کی طرح متحرک رہتا ہوں اور ہر موسم بہار میں نکل کھڑا ہوتا ہوں۔“ وہ اپنے آبائی شہر تلمسان کو کبھی نہیں بھولا اور وہیں واپس لوٹ جانا چاہتا تھا، لیکن سوئے اتفاق کہ ابو الجہش نصر بن محمد نے بغاوت کر کے (۷۰۸-۷۱۳ھ / ۱۳۰۹-۱۳۱۴ء) غرناطہ کے اقتدار پر قبضہ کر لیا اور عید الفطر کی صبح ایک ہجوم نے ابن خمیس کے مکان پر اچانک ہلہ بول دیا اور علی بن نصر المعروف بہ الالبکم نامی شخص نے نیزہ مار کر ابن خمیس کو قتل کر دیا۔ اس قتل کی وجہ ابن خمیس کا ابن

Savantes de l' Afrique du Nord à Tlemcen

الجزائر ۱۹۳۶ء ، ۲: ۱۰۵۷-۱۰۶۶

(۹) عبد الوہاب بن منصور: المنتخب القفیس من شعر

ابن خمیس ، تلمسان ۱۳۶۵ھ : (۱۰) عبد الرحمن الجلابی :

تاریخ الجزائر العام ، الجزائر ۱۹۵۵ء ، ۲: ۱۳۶.

(محمد حاج صدوق [ت : محمد امین])

.....

ابن الخياط : ابو بکر محمد بن منصور المعروف

بابن الخياط ، سمرقند کا ایک ماہر صرف و نحو ، جس نے

بصرہ اور بغداد میں زندگی بسر کی ۔ بغداد میں الزجادی

(م ۳۱۶ھ / ۹۲۸ء) [رک باں] سے نحو کے مسائل پر

اس کی نزاع ہو گئی ۔ اس کے شاگردوں میں ابو القاسم

الزجادی اور ابو علی الفارسی زیادہ مشہور ہیں ۔ مؤخر

الذکر نے سیف الدولہ کے استفسار کے جواب میں کہا

تھا کہ اس نے ابن الخياط کو بدنام نہیں کیا (دیکھیے

یا قوت) ۔ یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ عمر کے ایک حصے میں

وہ سماعت سے بالکل محروم ہو گیا تھا ، تاہم یا قوت نے

یہ تصریح بھی کی ہے کہ ابن الخياط شاندار صحت کا مالک

تھا اور ایک دلچسپ ساتھی بھی ۔ اس نے بصرہ میں

۳۲۰ھ / ۹۳۲ء میں انتقال کیا ۔

کتاب معانی القرآن کے علاوہ اس کی دیگر کتب

النحو الکبیر اور الموجز المقنع فی النحو وغیرہ سب عربی قواعد

سے متعلق ہیں ۔ الفہرست (ص ۷۷ اور ۸۱) کے

زمانے سے اسے ایک ایسا ماہر صرف و نحو سمجھا جاتا ہے

جس نے بصرہ اور کوفہ کے صرف و نحو کے مکتبہ ہائے

فکر کو جمع کیا ، لیکن اس سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہئے

کہ اس نے صرف و نحو کے ان دو دبستانوں کو باہم

مختلط کر دیا ، کیوں کہ اس وقت بغداد میں صرف و

نحو کا کوئی مستقل دبستان موجود ہی نہ تھا ، بلکہ اس کا

مطلب صرف یہ ہے کہ کسی ایک دبستان کے منہج پر چلتے

ہوئے بعض اوقات وہ دوسرے دبستان کا نقطہ نظر بھی

قبول کر لیتا ہے ۔ مثلاً وہ بصری منہج پر کام کرتے ہوئے

علاوہ ازیں اس کی نظمیں اسمے معرفہ اور نامانوس

الفاظ کی حامل ہونے کے ساتھ ساتھ تمدنی گہرائی و

گیرائی کی مظہر ہیں ، جو ساتویں صدی ہجری (تیرہویں

صدی عیسوی) کے تلمسان کے ایک معمولی باسی کی

طرف سے حیران کن مظاہرہ ہے ۔ اس کی نظمیں عرب

داستانوں اور ایرانی و یونانی فن قدیم کی تہذیبی روایت ،

جس میں ہرمز ، سقراط ، الفارابی ، السہروردی ، سیف بن

ذی یزن ، عمر بن ہند ، نعمان ، امرؤ القیس اور دیگر

مشاہیر شامل ہیں ، کے خلاف لکھی گئی ہیں ۔ شعری

ہیت کے بارے میں اس نے اپنے رہنما اصول ایک

شعر میں اختصار کے ساتھ بیان کیے ہیں ، جس میں وہ

کہتا ہے : ” جسے نادر اور غریب الفاظ پر تدبیر کا سلیقہ

نہ ہو وہ کلام بلیغ کی خوشبو کیسے سونگھ سکتا ہے ” ۔ اس

کی یہ رائے محض نظریاتی اہم نہیں ، بلکہ عملاً اس کی

بعض نظمیں اتنی مشکل زبان میں ہیں کہ کسی اچھی کتاب

لغت (ڈکشنری) کی مدد کے بغیر ان کو سمجھا نہیں جاسکتا ۔

شاید یہی وجہ ہے کہ اسے عرب کے فحول شعرا ، جیسے

الشاعر ، تائبہ شر اور سلیک بن عامر کے ہم پلہ قرار دیا

جاتا ہے ۔

ماخذ : (۱) یحییٰ بن خلدون: بغیۃ الرواد فی ذکر

الملوک من بنی عبد الواد ، الجزائر ۱۹۰۳ء ، ۱: ۱۰۱-۱۰۳ ،

۱۱۷: (۲) ابن قفطہ : وفيات ، طبع H. Peres ، الجزائر

بدون تاریخ ، ص ۵۳ ، عدد ۷۰۸: (۳) ابن القاضی: درۃ

الجمال ، طبع Allouche ، رباط ۱۹۳۲ء ، ۱: ۱۶۳ ، عدد

۴۰۷: (۴) ابن مریم : دبستان ، الجزائر ۱۹۰۸ء ، ص

۲۲۵: (۵) المقرئ : فتح الطیب ، قاہرہ ۱۹۴۹ء : ۷-۲۸۰۔

۲۹۵: (۶) وہبی مصنف : ازہار الریاض ، قاہرہ ۱۹۳۹ء :

۲: ۳۳۶-۳۰۱: Complément : J.J.L. Bargés

del' histoire des, Béni Zeiyan ، پیرس ۱۸۸۷ء ، ص

۲۲ تا ۲۳: (۸) عبد الکلام مزریان : Ibn Khamīs, Poète

Deuxieme Tlemcenien du XIII^{eme} Siècle

Congrès de la Fédération des Sociétés

کوئی دبستان کا نقطہ نظر اپنا لیتا ہے۔
 مآخذ: براکلمان نے ابن الخياط کا ذکر نہیں کیا؛ (۱) کمالہ نے ۲۳:۹ میں جن مصادر کا ذکر کیا ہے وہ الياقوت کی (۲) معجم الادباء (۱۳۱:۱۳۲) اور (۳) ارشاد (۲۸۳-۲۸۴) پر کوئی اضافہ نہیں کرتے دیکھیے (۴) الزبیدی کی ایک حکایت، در طبقات (مطبوعہ قاہرہ، ۱۳۷۳ھ / ۱۹۵۴ء، ص ۷۵-۷۶)۔

(ادارہ آ آ، بار دوم [ت: محمد امین])

.....

✽ ابنُ الخياط: ابو الحسن علي بن محمد الربعي، ایک عرب شاعر، جو تقریباً نصف صدی تک جزیرہ صقلیہ کے کلبی امرا کے دربار سے وابستہ رہا، جنہیں فاطمیوں نے ۳۳۷ھ / ۹۴۸ء میں وہاں کی حکومت سونپی تھی [رکبہ صقلیہ]۔

ہمیں تدمر میں ابن الخياط کے حالات زندگی کی تفصیلات نہیں ملتی اور بلاشبہ بنو کلب کے عہد کے آخری دور (۴۳۱ھ / ۱۰۴۰ء) تک ان کے دربار سے وابستہ رہنے والے ابن خياط کی شاعرانہ سرگرمیوں کی کوئی بھی اطلاع ہم تک نہ پہنچ پاتی اگر ابو الطاہر اسماعیل بن احمد التیمی البرقی نے اختیار الخالدین من شعر بشار (طبع محمد بدر الدین العلوی، قاہرہ ۱۹۳۴ء)، کی شرح میں، اس کے کچھ اشعار محفوظ نہ کر دیئے ہوتے جو کہ اس کا اچھا دوست تھا، اگرچہ ہمیں یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ ان کی دوستی کہاں اور کب شروع ہوئی؟

تقریباً دو سو سطروں پر مشتمل اس کے اشعار سے، جو ہمیں مختلف مجموعوں میں ملتے ہیں، ہم یہ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ ابن الخياط بنو کلب کا سچا قصیدہ گو تھا۔ اپنی نظموں میں اس نے بنو کلب کی سیاسی سرگرمیوں، خصوصاً بغاوتوں اور شورشوں کے دبانے میں ان کے کردار کو نمایاں کیا ہے جن کا وہ نصف صدی تک، یعنی خاندان بنو کلب کی حکومت کے خاتمے تک یعنی شاہد رہا، جسے قریب لانے میں قائد ابن التمنہ کی بے وفائی

مآخذ: (۱) ابن الخياط کی شاعری کے گہرے تجزیے کی واحد کوشش احسان عباس نے العرب فی الصقلیہ، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۹ء، ص ۲۰۷-۲۲۳ میں کی ہے (دیکھیے U. Rizzitano: Il Contributo del Mondo arabo agli studi Arabo- siculi، در RSO، ۳۶ (۱۹۶۱ء): ص ۸۳-۸۴؛ (۲) التیمی کے علاوہ جس نے ابن الخياط کے اشعار محفوظ رکھے ہیں، دیگر مآخذ کا ذکر U. Rizzitano نے اپنے مقالے Nuove fonti arabe per la storia dei Musulmani di sicilia، در RSO، ۳۲ (۱۹۵۷ء) [Scritti in onore di G. Furlani]، ص ۵۳۶، ۲ میں کیا ہے۔

(U. Rizzitano [ت: محمد امین])

.....

✽ ابنُ خياطُ العَصْرِي: ابو عمرو خليفه بن خياط بن ابی ہبیرہ خليفه بن خياط الشيباني العصري (عصر کی نسبت سے جس سے کپڑے رنگے جاتے ہیں)، بصرے کے رہنے والے ایک محدث، مؤرخ اور نساب۔ ان کا لقب شباب تھا۔ وہ ۲۴۰ھ / ۸۵۴ء میں فوت ہوئے۔ ان کا تعلق ایک علمی گھرانے سے تھا۔ چنانچہ ان کے والد بھی محدث تھے اور دادا بھی (جن کا یہی نام تھا، م ۶۲۰ھ / ۷۷۶ء اور جن کا شمار ابن حبان نے ثقات میں کیا ہے)۔ وفیات الاعیان، ۲: ۲۴۳، بعد۔

انہوں نے علم حدیث متعدد اہل علم، مثلاً سفیان بن عیینہ، یزید بن زریج، زیاد بن عبد اللہ البرکاتی، محمد بن جعفر غندر، اسماعیل بن علیہ، محمد بن ابی عدی،

(۳) طبقات القراء ؛ (۴) تاریخ الزمینی والعرجان والمرضاء والحمیان ؛ (۵) کتاب اجزاء القرآن واعشاره واسباع وآیات (الفہرست ، ص ۲۸۸) ، لیکن انسائیکلو پیڈیا آف اسلام (لائیڈن) کے مقالہ نگار (سہیل ذکار) کی رائے یہ ہے کہ ابن ندیم نے جس طبقات القراء کا ذکر کیا ہے وہ دراصل وہی کتاب ہے جس کا واحد نسخہ طبقات خلیفہ ابن خياط کے نام سے دمشق کی ظاہریہ لائبریری میں موجود ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان کی تصانیف کی تعداد چار ہے نہ کہ پانچ، جیسا کہ ابن ندیم نے الفہرست میں ذکر کیا ہے (دیکھیے آ آ ، طبع دوم ، بذیل مادہ)۔

ان کی کتاب تاریخ حسن اتفاق سے زمانے کی دست برد سے محفوظ رہی ہے اور اس کا ایک قلمی نسخہ مراکش میں موجود ہے جو ۱۶۸ اوراق پر مشتمل ہے اور جو مسلم اندلس میں ۴۷۷ھ/۱۰۸۴ء میں نقل کیا گیا تھا ۔ اس کتاب کی ابتدا انہوں نے لفظ ” تاریخ “ کی تحقیق سے کی ہے اور پیغمبر اسلام حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ولادت کا ذکر کرنے کے بعد ہجرت سے لے کر ۲۳۲ھ/۸۴۶ء تک کے واقعات قلم بند کیے ہیں (حیرت کی بات ہے کہ انہوں نے سیرت النبیؐ کے مکی دور سے اعتنا نہیں کیا)۔ اس کتاب کی اہمیت محض اس وجہ سے نہیں کہ یہ اس عہد کی مکمل اور قدیم ترین تاریخ ہے جو ہم تک پہنچی ہے، بلکہ اس کی اہمیت اس کے مواد اور اسلوب کی وجہ سے بھی ہے کہ انہوں نے اموی خلافت پر تفصیل سے لکھا ہے اور خصوصاً مسلمان حکومتوں کے خارجہ تعلقات اور اسلامی سلطنت کی توسیع کو موضوع بحث بنایا ہے ۔ وہ واقعات کی محض رسمی صورت پیش نہیں کرتے ، بلکہ ان کے مقامی پس منظر کو بھی نمایاں کرتے ہیں چنانچہ انہوں نے شہادت عثمانؓ ، مشاجرات علیؓ و معاویہؓ ، جنگ حرہ اور خارجی تحریک پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے ۔ وہ ہر خلیفہ کے عہد حکمرانی کا

معتبر بن سلیمان ، محمد بن سواء ، خالد بن الحارث ، یحیی القطان ، ابو داؤد الطیلسی اور علی بن محمد المدائنی وغیرہ سے حاصل کیا ۔ جبکہ ان سے امام محمد بن اسماعیل البخاریؒ ، عبد اللہ بن امام احمد بن حنبلؒ ، ابو یعلیٰ الموصلیؒ ، عبد اللہ بن عبد الرحمن الدارمیؒ ، جعی بن مخلدؒ ، ابوبکر بن ابی عاصمؒ ، حرب الکرمانیؒ ، عمر بن احمد الاھوازیؒ ، موسیٰ بن زکریا العسریؒ ، عبدان الجوالیقیؒ ، زکریا الساجی اور دوسرے بہت سے حضرات نے روایت حدیث کی ہے ۔ اکثر محدثین نے انہیں ثقہ کہا ہے ۔ البخاریؒ نے اپنی صحیح میں ان سے سات احادیث روایت کی ہیں اور اپنی تاریخ میں بھی ان کا ذکر کیا ہے ۔ ابن عدی کے نزدیک وہ صدوق اور معیض تھے (الذہبی : سیر اعلام النبلاء ، ۱۱ : ۴۷۳)۔ ابن حبان نے ان کا شمار ثقات میں کیا ہے اور مسلمہ اللاندلسی کے نزدیک ان کی احادیث قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ، تاہم بعض محدثین نے اس کے برعکس رائے کا بھی اظہار کیا ہے ۔ عقیلی نے ان کا شمار ضعفاء میں کیا ہے اور علی بن المدینی کی طعنہ زنی کا حوالہ بھی دیا ہے ۔ الکدیری نے کہا ہے کہ اگر وہ حدیث کی روایت نہ کرتے تو بہتر تھا (گو اسی وجہ سے الکدیری کی تضعیف ابن عدی نے کی ہے)۔ ابو حاتم نے انہیں ”غیر قوی“ قرار دیا ہے ۔ ابن حجر عسقلانیؒ نے کہا ہے کہ امام بخاریؒ نے ان کی صرف مقرون حدیثیں ہی لی ہیں اور جہاں ان کی حدیث مفرد ہو تو اسے ”معلق“ طریقے پر بیان کیا ہے (تہذیب التهذیب ، ۳ : ۱۶۱)۔

ابن ندیم نے ان کی پانچ تصانیف کا ذکر کیا ہے (رضا تجدد بن علی بن زین العابدین الحارثی المازندرانی نے الفہرست کا جو محقق نسخہ تہران سے اکتوبر ۱۹۷۱ء میں شائع کیا ہے اس کے مقدمے میں اس نے ثابت کیا ہے کہ الفہرست کے مصنف کا نام محمد بن اسحاق الندیم ہے نہ کہ ابن الندیم جو عام طور پر مشہور ہے) : (۱) کتاب الطبقات ؛ (۲) کتاب التاريخ ؛

میں مدد ملتی ہے ، کیونکہ اس زمانے کی سیاسی تحریکات میں قبائل نے اہم کردار ادا کیا تھا۔

مآخذ : (۱) ابن الندیم : الفہرست ، طبع رضا

تجدد ، تہران ۱۹۷۳ء ، ص ۲۸۸ : (۲) ابن خلکان :

وفیات الاعیان ، طبع احسان عباس ، بیروت ۱۹۶۹ء ، ۲ :

۲۴۳-۲۴۴ : (۳) ابن حجر : تہذیب التہذیب ، حیدر

آباد دکن ۱۳۲۵ھ : ۳ : ۱۶۱-۱۶۰ : (۴) الذہبی : سیر

اعلام النبلاء ، طبع صالح السمر و شعیب الارنؤوط ، بیروت

۱۹۹۲ء ، ۱۱ : ۴۷۲-۴۷۳ : (۵) ابن سعد : طبقات ، ۷ :

۲۸۹ ، بیروت ۱۹۵۷ء : (۶) البخاری : التاريخ الكبير ، ۶۳۰ ،

۱۳۶۰-۱۳۷۸ھ ، حیدر آباد : (۷) الرازی : الجرح والتعديل

۱۳۶۰-۱۳۷۳ھ : (۸) الذہبی : تذکرۃ الحفاظ ، ص ۴۳۶ ،

۹۳۵ ، ۹۷۳ ، ۱۳۷۵ھ ، حیدر آباد ۱۴۰۵ء : (۹) ابن العماد :

شذرات الذہب ، ۲ : ۹۴ : (۱۰) Encyclopaedia of

Islam ، بار دوم ، بذیل مادہ۔

(محمد امین)

.....

ابن خیر الاشبیلی : ابوبکر محمد بن خیر بن

عمر بن خلیفہ اللعونی ، الاشبیلی ، الاموی (مغرب میں

واقع آمد نامی پہاڑ کی نسبت سے ؛ تاج العروس ، ۱۱ :

۲۴۰) ایک اندلسی قاری ، محدث اور ادیب ، وہ

۵۰۲ھ/۱۱۰۹ء میں اشبیلیہ میں پیدا ہوا اور اس نے تحصیل

علم کے لیے اندلس کے مختلف شہروں کا سفر کیا۔ علم

قرأت شریح بن محمد سے حاصل کیا اور اس کی

وفات تک اس کے ساتھ رہا ، جامع قرطبہ کے خطیب

کے فرائض انجام دیے اور درس و تدریس کا سلسلہ بھی

جاری رکھا۔ اس کے شاگرد ہزاروں کی تعداد میں تھے۔

وہ ۵۷۵ھ/۱۱۷۹ء میں قرطبہ میں فوت ہوا (معجم

المؤلفین ، ۹ : ۲۹۴)۔

جو چیز اس کی شہرت کا سبب بنی وہ یہ ہے

کہ اس نے جن اساتذہ سے بھی اکتساب فیض کیا اور

کتب پڑھیں ان کا تفصیلی تذکرہ ایک کتاب میں مدون

ذکر کر کے آخر میں اہم سیاستدانوں ، فوجی سالاروں اور دیگر انتظامی عہدیداروں کا بھی ذکر کرتے ہیں اس لیے ان کی کتاب صدر اسلام کے حکومتی نظم و نسق پر ایک اہم مآخذ کی حیثیت رکھتی ہے (۲۲ ، طبع دوم ، بذیل مادہ)۔

جہاں تک ان کی تصنیف الطبقات کا تعلق ہے تو یہ اپنے موضوع پر قدیم ترین مکمل کتاب ہے ، جو ہم تک پہنچی ہے۔ ابن سعد کی الطبقات گو اس سے پرانی ہے ، لیکن نامکمل ہے۔ اس کا مخطوطہ ۹۷۷ اوراق پر مشتمل ہے جو اس کے ایک شاگرد نے غالباً ان کی زندگی ہی میں نقل کیا۔ یہ اتنا خستہ ہو چکا ہے کہ قابل استعمال نہیں رہا۔ اس میں ۳۳۷۵ محدثین کے حالات زندگی ہیں۔ عورتوں کے حالات کے لیے الگ حصہ مختص کیا گیا ہے۔ اس کتاب کی ترتیب ان کے ہم عصر اور ہم شہر ابن سعد سے مختلف ہے۔ انہوں نے اس کتاب میں یہ اسلوب اختیار کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ابتدا کرتے ہوئے پہلے مدینہ منورہ کے راویان حدیث میں سے قبیلہ قریش کے افراد کا ذکر کیا ہے ، پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے قرابت کے لحاظ سے دیگر قبائل کا ذکر کرتے ہوئے عام قبائل عرب کے محدثین کا تذکرہ کیا ہے۔ پھر اسی طرح انہوں نے دیگر شہروں اور علمی مراکز کے محدثین کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ اگرچہ محدثین کے حالات زندگی انہوں نے تفصیل سے نہیں لکھے ، لیکن ان کی کتاب کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ مکمل ہونے کے علاوہ انہوں نے انساب کی طرف توجہ دی ہے۔ وہ ان قبیلوں ، گروہوں اور خاندانوں کا بھی ذکر کرتے ہیں جنہوں نے صدر اسلام میں ہجرت کی اور ان مقامات کی تفصیل دیتے ہیں جہاں جا کر وہ آباد ہوئے۔ ان معلومات سے نہ صرف اسلامی تحریک اور اس کی تہذیب و ثقافت اور سماجی زندگی کی تفصیلات کا پتہ چلتا ہے بلکہ اموی عہد کی سیاسی زندگی کو بھی سمجھنے

۳۹۹:۵) عمر رضا کمالہ: معجم المؤلفین، دمشق ۱۹۶۰ء،
 ۲۹۴:۹) (۶) الزرکلی: الاعلام، بار دوم، ۳۵۴:۶ (۷)
 ابن العماد: شذرات الذهب، ۲: ۲۵۲ (۸) الکتانی:
 فہرس الفہارس، ۱: ۲۸۶.

(محمد امین)

•••••

ابن دائب: ابو الولید عیسیٰ بن یزید بن بکر
 بن دائب الکلبی المدنی ایک محدث، شاعر، نسب اور
 اخباری۔ مدینہ میں پلا بڑھا، لیکن بعد میں بغداد آ گیا اور
 یہیں عمر گزاری۔ ۱۷۱ھ/۷۹۷ء میں وفات پائی۔

ابتدا میں کچھ عرصہ تدریس کے بعد وہ پہلے
 المہدی اور بعد میں بے عرصے تک موسیٰ الہادی کے
 دربار سے وابستہ رہا۔ وہ اخبار عرب اور انساب کا ماہر
 تھا۔ پرانے اشعار اور واقعات اسے از بر تھے، جنہیں وہ
 موقع و محل کی مناسبت سے برجستہ پیش کرتا تھا۔ اسے
 زبان پر قدرت حاصل تھی اور آداب سے بھی واقف
 تھا۔ ان خوبیوں نے مل کر اسے ایک کامیاب شاہی
 مصاحب بنا دیا۔ الہادی کے دربار میں اسے گاؤں تک پہنچ
 کیا جاتا جو کہ ایک غیر معمولی بات تھی۔ الہادی اس پر
 اتنا مہربان تھا کہ ایک دفعہ اس نے خوش ہو کر اسے
 تیس ہزار دینار انعام میں دے دیئے (الہجشیاری: کتاب
 الوزراء والکتاب، ص ۱۳۰-۱۳۱)۔ وہ وضعداری اور رکھ
 رکھاؤ کا بڑا خیال رکھتا تھا، یہاں تک کہ اس معاملے میں
 دربار خلافت کے آداب کی بھی پرواہ نہیں کرتا تھا۔
 کسی نے ایک دن اس سے کہا کہ آپ خلیفہ کے ساتھ
 کھانے میں کیوں شامل نہیں ہوتے تو اس نے جواب دیا
 کہ میں ایسی جگہ کھانا نہیں کھاتا جہاں میرے ہاتھ نہ
 دھوئے جائیں۔ چنانچہ الہادی نے اپنے خدام سے کہا
 کہ اگر کھانے پر ابن دائب موجود ہو تو اس کے بھی
 ہاتھ دھوئے جائیں (خطیب بغدادی: تاریخ بغداد،
 ۱۱: ۱۵۱)۔

اخبار عرب سے شیفنگی، شعر گوئی اور دربار

کر دیا ہے، جو فہرہ ما رواہ عن شیوخہ من الدواوین
 المصنف فی ضرب العلم وانواع المعارف، کے نام سے
 معروف ہے۔ یہ کتاب ۱۸۹۲-۱۸۹۵ء میں سر قسط
 (Saragussa) سے دو جلدوں میں بعنوان: *Index
 librorum de diversis scientiarum orainibus quos
 BAH, a magistris didicit* سیریز کی جلد ۹ اور ۱۰ کے
 طور پر (طبع J. Ribera Y Tarrago) شائع ہو چکی
 ہے۔ کتاب کی ابتدا مصنف تعارفی مقدمے کے بعد ان
 کتب کے تذکرے سے کرتا ہے جو اس نے قرآنی علوم
 (قرأت، ناخ و منو، تفاسیر وغیرہ) سے متعلق
 پڑھیں، پھر تفصیل سے کتب حدیث کا ذکر کرنے
 کے بعد سیر، انساب اور مالکی فقہ کی کتابوں کا ذکر کیا
 ہے اور آخر میں ان فہارس کا تذکرہ بھی کر دیا ہے جو
 اس کی فہرست سے ملتی جلتی اس سے پہلے مدون ہو
 چکی تھیں۔

اس فہرست میں اس نے ہر صنف علم کے
 حوالے سے مختلف مقامات کے اساتذہ کا ذکر کیا ہے
 لیکن ان کے حالات زندگی پر کم ہی روشنی ڈالی ہے۔
 اس فہرست کی اہمیت یہ ہے کہ اس سے ہمیں یہ پتہ
 چلتا ہے کہ چھٹی صدی ہجری کے مسلم اندلس میں کن
 اسلامی علوم و کتب کی درس و تدریس ہوتی تھی
 (دیکھیے آ۲، بار دوم، ۳: ۸۳۷)۔

الکتانی نے فہرس الفہارس میں لکھا ہے کہ ابن
 خیر کی ذاتی کتب میں سے صحیح مسلم کا ایک نسخہ فاس
 کے کتب خانے میں موجود ہے۔ جس میں مشکل الفاظ
 کے معانی اور کئی مفید حواشی اس کے قلم سے ہیں
 (اعلام ۶: ۳۵۴)۔

مآخذ: (۱) الضی: بغیۃ المستفس فی تاریخ
 رجال اہل الاندلس، طبع کوڈیرا (Codera) و جے
 ریرا (J. Ribera) میڈرڈ ۱۸۸۵ء، ۱۱۲: (۲) ابن الابار:
 تکملة الصلہ، الجزائر ۱۹۱۸ء، ۷۸۰: (۳) حاجی خلیفہ:
 کشف الظنون، ۷: ۵۴۰ (۴) براکلمان: تکملة، ۱:

المعارف، ۵۱:۳ (۱۱)؛ *Historiography*: F. Rosenthal (۱۲)؛ آ بار ثانی بذیل مادہ .
(محمد امین)

.....

ابن دانیال : شمس الدین محمد بن دانیال بن یوسف الخزاعی الموصلی (۶۲۶ھ / ۱۲۳۸ء - ۷۱۰ھ / ۱۳۱۰ء) ایک عرب ادیب - وہ موصل میں پیدا ہوا اور ۱۹ برس کی عمر میں قاہرہ چلا گیا - وہاں اس نے پہلے تعلیم حاصل کی اور پھر وہیں معالج چشم کے طور پر کام کرتا رہا - وہ ان ابتدائی افراد میں سے ہے جنہوں نے قرون وسطیٰ میں فصیح اور مقامی عربی زبان میں مسجع نثر اور نظم میں کئی ظلی تمثیلات لکھیں - [ظلی تمثیلات جنہیں خیال ظل یا ظل خیال بھی کہا جاتا ہے ، پر چھائیوں کا نائک ہوتا ہے - جس میں کپڑے کی سفید چادر پر پیچھے سے روشنی ڈالی جاتی ہے اور اس کے اوپر رنگین و منقش چمڑے کی بنی ہوئی شفاف پتلیوں کے ذریعے خیالی تصورات پیش کیے جاتے ہیں ، تفصیلات کے لیے دیکھیے آآ ، بذیل خیال ظل] - اس نے نظمیں بھی لکھی ہیں ، لیکن وہ اپنے ظلی ناکوں کی وجہ سے زیادہ مشہور ہے ، جن میں مشاہدے کی گہرائی پائی جاتی ہے - اس نے جو تین نائک لکھے وہ عملاً کھیلے جانے کی غرض سے لکھے ، لیکن ان کا طرز تحریر ایسا ہے جیسے وہ پیش کار (پروڈیوسر) کی رہنمائی کے لیے لکھے گئے ہوں نہ کہ حرف بحرف پابندی کے لیے اور عملاً بھی ایسا ہی ہوا .

اس کے لکھے ہوئے ظلی ناکوں میں سے پہلا طیف الخیال ہے ، جس میں مصنف نے ایک ایسے سپاہی کی داستان بیان کی ہے ، جو ایک رشتے کرانے والی نائک کے جال میں پھنسا ہوا ہے ، نائک میں مزاح کا عنصر اس وقت عروج پر پہنچتا نظر آتا ہے جب دولہا شادی کے بعد شب زفاف میں دلہن کا گھوگٹ اٹھاتا ہے تو نائک کے دکھائے گئے خوابوں کے مطابق ایک حسین و

خلافت سے وابستگی جیسے امور نے بحیثیت محدث اس کی ثقاہت کو متاثر کیا - اس نے ہشام بن عروہ ، صالح بن کیسان اور ابن ابی ذئب جیسے محدثین سے روایت کی - اس سے روایت کرنے والوں میں حوثرہ بن اشرس ، شبابہ بن سوار اور محمد بن سلام الحمحی شامل ہیں - تاہم خلف الاحمر نے اسے وضع حدیث سے متہم کیا ہے اور امام بخاریؒ اور ابو حاتم اسے منکر الحدیث کہتے ہیں - عبد الواحد بن علی نے مراتب النخبین میں لکھا ہے کہ وہ مجلس آرائی کے لیے قصے گھڑ کر انہیں اہل عرب سے منسوب کر دیتا تھا (العسقلانی : لسان المیزان ، ۴: ۸۰۸) - یاقوت کی روایت کے مطابق ابو عمرو بن العلاء اور العسقلانی نے (المیزان میں) اس سے منسوب بعض اشعار کی فنی تنقیص بھی کی ہے (معجم، ۶: ۱۵۳) ؛ المیزان ، ۴: ۸۰۹) .

ابن دائب کی کنیت سے اگرچہ (مذکورہ بالا) عیسیٰ بن یزید ہی زیادہ معروف ہے ، تاہم اس کے خاندان کے دوسرے افراد کے ناموں کے ساتھ بھی یہی کنیت استعمال ہوتی ہے ، جن کا ذکر کئی روایات میں آتا ہے مثلاً اس کا تایا حذیفہ بن دائب ، اس کا والد یزید بن بکر بن دائب اور بھائی یحییٰ بن یزید بن دائب .

ماخذ : (۱) ابن قتیبہ : المعارف ، دارالمعارف مصر ، بارثانی ، ص ۵۳۷ ؛ (۲) ابن حجر العسقلانی : لسان المیزان ، مطبوعہ دائرۃ معارف عثمانیہ ، حیدر آباد دکن ۱۳۳۰ھ ، ۴: ۸۰۸-۸۱۰ ؛ (۳) الخطیب البغدادی : تاریخ بغداد ، قاہرہ ۱۹۳۱ء ، ۱۱: ۱۳۸-۱۵۲ ؛ (۴) الجیشیاری : کتاب الوزراء والکتائب ، قاہرہ ۱۹۳۸ء ، ص ۱۳۰-۱۳۱ ؛ (۵) ابن ندیم : الفہرست ، تہران ۱۹۷۱ء ، ۱۰۳: (۶) الجاحظ : کتاب الحیوان اور البیان والنبیین ، بحد اشاریہ ؛ (۷) الطبری : تاریخ ، ۳: ۵۹۳ ؛ (۸) المسعودی : مروج الذهب ، ۶: ۲۶۳-۲۶۴ ؛ (۹) یاقوت الحموی : معجم الادبا ، قاہرہ ۱۹۳۷ء ، ۱۶: ۱۵۲-۱۶۵ ؛ (۱۰) البستانی : دائرۃ

تھے۔ ابن دانیال اپنی تربیت اور پیشے کے لحاظ سے طبیب تھا اور نہیں کہا جاسکتا کہ اس نے اپنے سے پہلے نائک لکھنے والوں سے کتنا استفادہ کیا ہے، کیونکہ اس زمانے کا لکھا ہوا کوئی نائک ہم تک نہیں پہنچا۔

مآخذ: محمد تقی الدین الہلالی نے ابن دانیال کے تینوں نائک (گو مکمل متن نہیں) بغداد سے ۱۹۳۸ء میں شائع کئے۔ نیز ابن دانیال اور اس کی تصانیف کے لیے دیکھیے (۱) سعید الدیوانجی: ابن دانیال الموصلی، در الکتاب، شمارہ ۱۰ (جون ۱۹۵۱ء)، ۶۱۱-۶۱۷؛ (۲) فؤاد حسنین: محمد ابن دانیال، در الثقافة (قاہرہ) ۵-۴، عدد ۲۰۸-۲۱۰، ۲۲ دسمبر ۱۹۴۲-۱۹۴۵ء، جنوری ۱۹۴۳ء؛ (۳) G. Jacob: Agbied Din al-waiz bei Ibn danijal، در Isl. ۴، (۱۹۱۳ء): ۷۱-۷۷؛ (۴) وہی مصنف: Gischichte des Schattentheaters، برلن ۱۹۰۷ء، ص ۳۴، بعد: (۵) وہی مصنف: al-Mutaijam ein altarabisches Schauspiel für die schattenbühne bestimmt von Muhammad Ibn Dânişâl، در طنجن ۱۹۰۱ء؛ (۶) P. Kahle: The Arabic shadow play in Egypt، در JRAS، ۱۹۳۰ء، ۲۱ تا ۳۴؛ (۷) وہی مصنف: Muhammad Ibn Danijal und arabisches schattenspiel Sein zweites، در Miscellanea Academica Berolinensis، ۲/۲، ۱۹۵۰ء، ص ۱۵۱-۱۶۷؛ (۸) J.M. Landau: Shadow، در Plays in the Near East، بیت المقدس، ۱۹۴۸ء، ص ۲۸-۳۴؛ (۹) وہی مصنف: Studies in the Arab Theater and Cinema، فلاڈلفیا ۱۹۵۸ء، ۱۸-۲۲؛ (۱۰) تازہ ترین کام اس موضوع پر یہ ہوا ہے کہ یہ تینوں نائک، تنقیدی تبصرے سمیت ابراہیم حمادہ نے خیال الظل و تمثیلات ابن دانیال کے عنوان سے قاہرہ سے ۱۹۶۳ء میں شائع کر دیئے ہیں۔

(J.M. Landau: ت: محمد امین)

•-----•

جمیل دوشیزہ کی بجائے اسے ایک بد صورت بڑھیا کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ دوسرے ظلی نائک، ”عجیب و غریب“ میں پلاٹ تو کوئی خاص نہیں، البتہ عوامی کرداروں کی بھرمار ہے، جیسے عطائی طبیب، جانوروں کو سدھانے والے ماہر اور بھانڈ وغیرہ جو عوامی جگہوں اور بازاروں میں بے ایمانی کرتے دکھائے گئے ہیں۔ ڈرامے کا نام عجیب و غریب دو بھانڈوں کے نام پر رکھا گیا ہے، جو کھیل کے شروع ہی میں سٹیج پر نمودار ہوتے ہیں اور تماش بینوں کو ہنسانے کا کام کرتے ہیں۔ تیسرے نائک ’المتیم‘ (مفتون) میں ایک ہلکے پھلکے اور ڈھیلے ڈھالے پلاٹ میں، تبصرے اور موسیقی کے ساتھ مرغوں، مینڈھوں اور سانڈھوں کی لڑائی دکھائی گئی ہے۔ المتیم اور اس کے رقیب ان مقابلوں میں حصہ لیتے ہیں اور کھیل کے آخر میں دکھایا گیا ہے کہ ہر طرح کے کردار ایک ضیافت میں جمع ہو جاتے ہیں، جس میں ایک گائے ذبح کی گئی ہے۔

ابن دانیال کے پہلے ظلی نائک کے پلاٹ میں تو مزاح کی چاشنی موجود ہے، جب کہ دوسرے نائکوں میں کرداروں کی مختلف حرکات، طعنے کے استعمال اور مزاحیہ جملوں کے ذریعے تماش بینوں کے ہنسانے اور دل لگی کا سامان کیا گیا ہے۔ ان نائکوں میں بعض ہلکے پھلکے دینی اور اخلاقی تصورات بھی دیئے گئے ہیں، خصوصاً ان کے خاتمے کے وقت، مثلاً پہلے نائک کے اختتام میں دکھایا گیا ہے کہ دولہا اپنے گناہ بخشوانے کے لیے حج پر جانے کا اعلان کرتا ہے اور تیسرے نائک کے آخر میں فرشتہ اجل کی جھلک دکھائی جاتی ہے وغیرہ۔ ان نائکوں کی اہمیت کی وجہ ان کی ادبیت یا پلاٹ نہیں، بلکہ اپنے عہد کی عکاسی ہے، کیونکہ ان میں ساتویں صدی ہجری (تیرہویں صدی عیسوی) کے مصر کے معاشرتی رسم و رواج دکھائے گئے ہیں۔ قرون وسطیٰ میں عربی زبان میں جو نائک لکھے جاتے تھے، وہ عموماً پیش کاروں (پروڈیوسروں) وغیرہ کی تخلیق ہوتے

چھاپہ مارا اور ساری کتابوں اور کاپیوں کو دو صندوقوں میں بھر کر قبضہ میں کر لیا اور ہم دو بھائیوں کو بھی پکڑ کر لے گئے۔ صندوق امیر کے سامنے لے جائے گئے تو سب سے پہلے ایک رجسٹر اس کے ہاتھ لگا جس میں عطیات کا ریکارڈ تھا۔ اس میں امیر کو ایک معزز علوی کا بھی نام نظر آیا جو اس کا درباری مصاحب تھا اور اس وقت بھی دربار میں موجود تھا۔ ابن طولون نے اس سے پوچھا کہ یہ کیا ماجرا ہے؟ علوی نے کہا: جب میں مصر آیا تو مفلوک الحال تھا۔ یوسف بن ابراہیم نے میرا سالانہ وظیفہ مقرر کر دیا۔ پھر جب مجھے آپ کے دربار میں رسائی حاصل ہو گئی تو میں نے اس سے کہا کہ تمہاری بہت نوازش کہ مشکل وقت میں تم نے میرا ساتھ دیا۔ اب مجھے تمہاری مدد کی ضرورت نہیں۔ وہ کہنے لگا: ”تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے قربات دار ہو، خدا کے لیے مجھے اس سعادت سے محروم نہ کرو“۔ یہ کہتے ہوئے علوی کی آنکھوں میں آنسو آ گئے۔ امیر نے کہا: اللہ یوسف بن ابراہیم پر اپنی رحمت نازل کرے اور پھر اس نے ہمیں چھوڑ دیا اور ہمارا سامان بھی واپس کر دیا (معجم الادباء، ۵: ۱۵۵ بعد)۔

یوسف بن ابراہیم ششہ ادبی ذوق رکھتا تھا۔ اس نے اپنے مہربان اور سرپرست ابراہیم بن مہدی کے متعلق کہانیوں کی ایک کتاب لکھی ہے۔ اصفہانی نے الاغانی میں یوسف بن ابراہیم کے حوالے سے جو مواد دیا ہے اس کی بنیاد یہی کتاب ہے (دیکھیے الاغانی، ۲۵۳: ۱، ۲۶۸: ۲؛ ۳۵۳: ۲؛ ۲۹: ۳؛ ۴۶۱، ۳۳۷: ۴؛ ۲۲: ۹؛ ۱۷۳، ۱۶: ۲۶۶)۔ ابن ندیم کے مطابق اس نے ابونواس کے حالات زندگی بھی جمع کیے ہیں جس میں اس کے اشعار کا ایک انتخاب بھی ترتیب دیا (الفہرست، ص ۱۸۸)۔ اخبار الاطباء بھی اسی کی تصنیف ہے جس کا ذکر ابن حوقل نے (کتاب صورة الارض، ۱۲۴: ۱) کیا ہے اور یہی کتاب بعد میں ابن

⊗ ابن دایہ: ابو جعفر محمد بن یوسف بن ابراہیم ابن دایہ، ایک مصری مؤرخ، کاتب، ادیب اور شاعر، ۲۴۵ھ/۸۵۹ء اور ۲۵۰ھ/۸۶۴ء کے مابین پیدا ہوا اور ۳۴۰ھ/۹۵۱ء میں فوت ہوا۔

اس کا والد ابو الحسن یوسف بن ابراہیم بھی ابن دایہ کے نام سے معروف تھا اور کاتب اور ادیب تھا۔ وہ خلیفہ المستنصر کا رضاعی بھائی اور ابراہیم بن المہدی کا معاون تھا، بغداد اور سامرہ کے اہل علم و ادب میں اس کا وسیع حلقہ احباب تھا۔ ابراہیم کی وفات پر ۲۴۵ھ/۸۴۰ء میں، وہ دمشق چلا گیا اور وہاں سے مصر منتقل ہو گیا، جہاں کا وہ اصلاً رہنے والا تھا۔ وہ صاحب ثروت، سخی اور وضع دار تھا۔ عباسیوں سے گہرے روابط کی وجہ سے وہ ہمیشہ مصری حاکم احمد بن طولون کے زیر عتاب رہا۔ یاقوت نے احمد بن یوسف کی زبانی اس کے دو دلچسپ واقعات بیان کیے ہیں، جن میں وہ کہتا ہے کہ ایک دفعہ اس کے والد کو ابن طولون نے گھر میں قید کر دیا اور وہ اس کے قتل کے درپے ہو گیا۔ اس وقت اس کے احباب میں سے تیس آدمیوں کی ایک جماعت، جن کی وہ ہمیشہ مالی مدد کیا کرتا تھا اور ان سے احسان سے پیش آتا تھا، امیر ابن طولون کے دربار میں پہنچ گئی اور درخواست کی کہ یوسف بن ابراہیم سے پہلے انہیں قتل کر دیا جائے۔ امیر اور اس کے درباری معززین نے حیرانی سے کہا کہ وہ کیوں؟ انہوں نے کہا کہ یہ شخص تیس سال سے برابر ہماری کفالت کر رہا ہے اور اس نے ہمیں فکر و فائقے سے بے نیاز کر رکھا ہے۔ ایسے محسن کی وفات کے بعد کیا جینا! یہ کہہ کر ان سب نے رونا شروع کر دیا۔ امیر ابن طولون اس صورت حال سے بہت متاثر ہوا اور یوسف بن ابراہیم کو رہا کر دیا۔ دوسرا واقعہ بھی اس سے ملتا جلتا ہے، وہ یہ کہ ابن دایہ کہتا ہے کہ ہمارے والد یوسف بن ابراہیم فوت ہو گئے۔ ہم ان کی تدفین کی تیاریوں میں تھے کہ حکومتی کارندوں نے

مرتب ہے اور فنی مہارت سے نہیں لکھی گئی۔ کتاب الکافۃ (قاہرہ سے ۱۹۱۳ء، ۱۹۳۰ء اور ۱۹۴۱ء میں شائع ہوئی) کی حکایات کے تین حصے ہیں: ایک میں نیک کاموں کا اچھا انجام، دوسرے میں برے کاموں کا برا نتیجہ اور تیسرے میں مشکل حالات سے اچانک نکل آنے کے واقعات بیان کیے گئے ہیں۔ اس کا مکمل متن ہم تک نہیں پہنچا (دیکھیے ابن عجل کی طبقات الاطباء طبع ف، سید: قاہرہ، ۱۹۵۵ء، ص ۷۲ حاشیہ ۴۳)۔ اس کی اخبار الاطباء، مختصر المنطق اور اخبار المنجمین بھی زمانے کی دست برد کا شکار ہو گئیں۔ کتاب الثمرہ المحسّی کے تیرہ مقالات کی شرح ہے (الفہرست، ص ۳۲۷، ۳۲۸)۔ اصل عربی متن کے علاوہ اس کا یونانی ترجمہ بھی جزواً دستیاب ہے (دیکھیے Cat. Condicum Astrol، ۲: ۷۴، ۳: ۲)۔ وہ ایک عمدہ شاعر تھا اور فی البدیہ شعر کہتا تھا۔ اس کے کئی شعری مجموعے تھے۔

احمد بن دایہ کی کتابیں خصوصاً سیرۃ بن طولون اور الکافۃ اپنے عہد کی تہذیبی اور ثقافتی زندگی کی آئینہ دار ہیں اور ان سے اس زمانے کے ادب، رسم و رواج، ذاتی زندگی میں توقعات اور جذبات وغیرہ کا پتہ چلتا ہے۔ ان سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اسے اس زمانے کے سیاسی حالات سے گہری شناسائی تھی۔ اس کا خاندان گو ابن طولون کے زیر عتاب رہا، لیکن اس کی تحریروں میں کہیں بھی اس کے خلاف بغض یا نفرت کا اظہار نہیں ملتا، بلکہ اس کے برعکس اس کے حسن سلوک اور عطایا کی تعریف کی گئی ہے (دیکھیے آ۲ بار دوم، بذیل مادہ)۔

مآخذ: (۱) یاقوت الحموی: معجم الأُدباء، قاہرہ، ۱۵۳: ۱۶۰۔ اس نے بھی ابن زولاق اور ابن عساکر پر اعتماد کیا ہے، جبکہ دیگر قدیم کتب اعلام میں اس کا تذکرہ نہیں ملتا: (۲) ابن ندیم: الفہرست، طبع تجدد رضا، تہران ۱۹۷۳ء، ۱۳۹، ۱۸۲، ۱۹۱: (۳) حاجی خلیفہ:

القطبی اور ابن ابی اصمیحہ کی تصانیف کی بنیاد بنی۔ کھانے پکانے (طباخی) کے متعلق بھی اس نے ایک کتاب لکھی۔ اس نے جو علمی اور ادبی ذخیرہ چھوڑا، اس سے اس کے بیٹے احمد نے استفادہ کیا اور نامکمل کاموں کی تکمیل کی۔

احمد بن یوسف نے علمی اور ادبی ذوق اپنے والد سے ورثے میں پایا۔ وہ کاتب اور اعلیٰ سرکاری ملازم تھا۔ یاقوت نے اس کی متعدد کتب کا ذکر کیا ہے، مثلاً: (۱) سیرۃ احمد بن طولون: (۲) سیرۃ خمارویہ: (۳) کتاب سیرۃ ہارون بن ابی الحشیش: (۴) اخبار غلمان بنی طولون: (۵) کتاب الکافۃ: (۶) کتاب حسن العقی: (۷) کتاب اخبار الأُطباء: (۸) کتاب مختصر المنطق: (۹) سیرۃ علی بن عیسیٰ: (۱۰) کتاب الثمرہ: (۱۱) کتاب اخبار المنجمین: (۱۲) کتاب اخبار ابراہیم بن المہدی: (۱۳) کتاب الطبیخ (معجم الادباء، ص ۱۵۹ بعد)۔ تاہم یہ مد نظر رہے کہ متقدمین میں یہ طریقہ عام تھا کہ اگر کسی کتاب کا کوئی اہم حصہ کوئی شخص الگ سے نقل کر دیتا تو بعد میں آنے والے اسے مستقل کتاب شمار کر لیتے، مثلاً احمد بن دایہ کی کتاب حسن العقی دراصل اس کی کتاب الکافۃ کا ہی ایک حصہ ہے، لیکن یاقوت نے اسے الگ کتاب قرار دے دیا ہے۔ اس سے یہ گمان ہوتا ہے کہ اس کی کتابیں سیرۃ خمارویہ، سیرۃ ہارون بن ابی الحشیش اور اخبار غلمان بنی طولون درحقیقت اس کی کتاب سیرۃ احمد بن طولون ہی کا حصہ ہیں، الگ اور مستقل تالیفات نہیں۔

سیرۃ احمد بن طولون کا مختصر تذکرہ ابن سعید نے المغرب فی حل المغرب (طبع K. Vollers، برلن ۱۸۹۴ء) میں کیا ہے۔ عبد اللہ بن محمد البلاوی نے چوتھی صدی ہجری میں سیرۃ احمد بن طولون (طبع محمد کرد علی، دمشق ۱۳۵۸ھ) لکھی تو اس سے بھی استفادہ کیا، لیکن اس پر تنقید بھی کی کہ یہ غیر

کی سوانح پر مشتمل ہے (طبع مصطفیٰ جواد ، بغداد ۱۳۷۱ھ/۱۹۵۱ء بعنوان المختصر المحتاج الیہ من تاریخ ابن الدیثمی) جلد دوم بغداد سے ۱۹۶۳ء میں ایک سوانحی مقدمہ کے ساتھ شائع ہوئی جس میں مرتب نے اس بات پر دلائل دیئے ہیں کہ ابن الدیثمی اصل میں نسبت کی وجہ سے آیا ہے۔ تاہم اس کی دی ہوئی ابن الدیثمی کی تاریخ وفات بڑھاتا غلط معلوم ہوتی ہے۔

مآخذ: المستوفی: تاریخ اربل ، جیسا کہ ابن خلکان نے بذیل عدد ۶۳۳ حوالہ دیا ہے؛ (۲) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ ، ۴ : ۱۹۹ بعد (اسی مصنف کی تاریخ الاسلام اور عبر دستیاب نہ ہو سکیں)؛ (۳) ابن الفوطی: الاحداث الجامعہ ، بغداد ۱۳۵۱ھ ، ۱۳۵ھ ، ورق ۱۳۵؛ (۴) السبکی: طبقات الشافعیہ ، ۵ : ۲۶؛ (۵) السخاوی ، اعلان ، در F. Rosenthal: A History of Muslim Historiography ، لائڈن ۱۹۵۲ء ، ۳۸۶ بعد ، ۴۰۶؛ (۶) ابن العمد: شذرات ، ۵ : ۱۸۵ بعد؛ (۷) براکلمان ، ۴۰۲:۱ بعد ، مکملہ ۵۶۵:۱۔

(۲) اسی دور میں جعفر بن احمد (۵۵۸ تا ۶۲۱ ھ/ ۱۱۶۲ تا ۱۲۲۴ء) بھی بطور ابن الدیثمی شہرت رکھتا تھا ، جو کہا جاتا ہے کہ اسکا چچا زاد بھائی تھا ، لیکن اس کے دادا کے نام سے قطعاً یہ ظاہر نہیں ہوتا (ابن الفوطی: تلخیص مجمع الاداب ، بغداد ۱۹۶۲ء ، ۴ : ۸۹ بعد؛ (۸) ابن الصابونی: مکملہ ، بغداد ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء ، ۳۲۱ ، مصطفیٰ جواد کے حاشیے کے ساتھ ۔

(F. Rosenthal [ت: شمیم روشن آرا: ن: محمود الحسن عارف])

.....

ابن دجیہ: (یا ابن دجیہ) عمر بن الحسن بن الکھی ، نیز المعروف بہ ابن جمیل۔ ایک اندلسی شاعر ، ادیب اور محدث ۔ اندازاً بلنسیہ میں وسط چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی میں پیدا ہوا (پیدائش کی بابت جو مختلف تاریخیں دی گئی ہیں ، ان میں سے بعض یہ ہیں: ۵۵۴ھ ، ۵۵۶ھ ، ۵۵۷ھ یا ۵۵۸ھ اس کی کنیت

کشف الظنون ، القاہرہ ، ۱۳۶۲ھ ، ص ۶۶۷ ، ۱۰۱۵؛ (۳) کرد علی : کنوز الاعداد ، ص ۱۳۰-۱۴۰؛ (۵) العالمی : اعیان الشیعہ ، ۱۰ : ۳۵۲-۳۵۵؛ (۶) ابو الفرج الاصفہانی : الاغانی ، ۱ : ۲۵۳ ، ۲۶۸ ، ۲ : ۳۵۳ ، ۳ : ۲۹۳ ، ۴ : ۳۳۷ ، ۳۶۱ ، ۶ : ۲۲ ، ۹ : ۴۸؛ (۷) آباء دوم ، بذیل مادہ ؛ (۸) عمر رضا کحالیہ : معجم المؤلفین ، دمشق ، ۳۷۶ھ ، ۲ : ۲۰۷ ، ۲۰۸۔

(محمد امین)

.....

ابن الدیثمی : جمال الدین ابو عبد اللہ محمد بن یحییٰ ، ایک عراقی مؤرخ ؛ سوموار ۲۶ رجب ۵۵۸ھ / ۳۰ جون ۱۲۶۳ء کو واسط میں پیدا ہوا اور سوموار ۸ ربیع الثانی ۳۶۷ھ / ۷ نومبر ۱۲۳۹ء کو فوت ہوا ۔ اسکی تاریخ واسط ہم تک نہیں پہنچی ، تاہم تاریخ بغداد ، جسے اکثر ذیل یا ذیل کہا جاتا ہے ، متفرق ذاتی کتب خانوں کے مخطوطات میں محفوظ ہے ۔ یہ اسمعانی کی کتاب کا مکملہ ہے ، جبکہ اسمعانی کا کام خطیب البغدادی کی تاریخ بغداد کا مکملہ تھا ۔ یہ ایک سوانحی تذکرہ ہے اور ان لوگوں کی سوانح پر مشتمل ہے جنہوں نے اسمعانی کی وفات (۵۶۲ھ/۱۱۶۶ء) کے بعد انتقال کیا تھا ۔ علاوہ ازیں اس میں ان لوگوں کے حالات زندگی بھی شامل ہیں جنہیں اسمعانی شامل نہیں کر سکے تھے ۔ وہ اشخاص جن کے نام اس کتاب میں شامل ہیں ، ان میں سے اکثر کو ابن الدیثمی ذاتی طور پر جانتا تھا ۔ اس عہد کی تاریخ نویسی کے تسلسل کے حوالے سے یہ بات قابل ذکر ہے کہ اس کے استاد القطعی نے بھی ، جس سے اس نے صحیح بخاری پڑھی تھی (المختصر المحتاج الیہ ، ص ۲۰) بغداد کی تاریخ لکھی تھی۔ خود اس نے بھی بغداد کی تاریخ لکھی اور اس کے بعد اس کے شاگرد ابن عجب نے بھی اس کام کو جاری رکھا۔ الذہبی نے ابن الدیثمی کی تاریخ کا ایک اختصار اپنے ذاتی استعمال کے لیے مرتب کیا تھا، جس کی جلد اول محمد سے لے کر حسن بن علی تک افراد

ابو الفضل تھی ، لیکن وہ اپنے آپ کو ابو الخطاب کے نام سے بلایا جانا پسند کرتا تھا اور اسی نام سے اس کا زیادہ تذکرہ کیا جاتا ہے۔ کچھ مآخذ میں اسے ”مُجَدِّدُ الدِّین“ کا لقب بھی دیا گیا ہے ، لیکن وہ خود اپنے لیے ذَوِ النِّجْمِین استعمال کرتا تھا (یعنی جس کی دو آبائی نسبین ہوں) ، اس لیے کہ اس نے اپنے والد کی طرف سے دجیہ بن خلیفہ [رک باں] سے اور والدہ کی طرف سے الْحُکْمُ بن علی بن ابی طالب سے اپنی نسبت کا دعویٰ کیا تھا۔ اس کی دوسری نسبتیں ، جو مشکل سے ہی استعمال ہوتی ہیں ، یہ ہیں : الدَّائِنِ (دیہیہ) ، البَلَنَسِی ، السَّیْتِی ، اللاندلسی۔

اس نے نوجوانی ہی سے طلب علم کے لیے سفر کا آغاز کر دیا تھا ، خصوصاً ادب اور فن حدیث سے متعلق علوم کی تحصیل کے لیے اس نے اندلس اور مغرب کے کئی شہروں کے سفر اختیار کیے اور متعدد معروف شیوخ سے ملاقات کی ، جن میں اندلس سے ابن بشکوال ، ابن خیر اور ابن مضاع [رک باں] شامل ہیں۔ وہ دو مرتبہ دینہ کا قاضی بھی رہا ، جس سے اسے ایک ناانصافی پر مبنی جملہ لکھنے کا الزام لگنے کے بعد برخاست کر دیا گیا تھا۔

۵۹۵ھ/۱۱۹۸ء میں شمالی افریقہ میں کچھ عرصہ رہنے کے بعد ، جہاں وہ تیونس میں صحیح مسلم کی شرح بیان کرتا تھا ، وہ حج کے لیے گیا اور راستے میں مصر بھی ٹھہرا۔ اس کے بعد وہ واپس آ گیا۔ اس نے اگلا سفر شام ، عراق اور ایران کی طرف اختیار کیا ، جہاں وہ نیشاپور جیسے دور دراز علاقے میں بھی گیا جس سے اس کے علم حدیث کے لیے عظیم شوق اور اس مضمون سے متعلق اس دور کے اہم ترین اساتذہ سے ملنے کی خواہش کا اظہار ہوتا ہے۔ ۶۰۴ھ/۱۲۰۷ء میں جب وہ اربلہ گیا ، جہاں ان دنوں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یوم ولادت روایتی جوش و خروش سے منایا جا رہا تھا ، اس نے اس موقع کے لیے ایک کتاب لکھی ، جس کا عنوان تھا ”کتاب التَّوْرِیْ فی مولد السراج المنیر“۔

کتاب کا اختتام مظفر الدین الملک المعظم کی مدح میں کہی ہوئی ایک طویل نظم پر ہوتا ہے ، جس نے اسے ہزاروں دینار کا عطیہ دیا تھا۔ مصر مراجعت پر ابوبی حکمران الملک العادل نے اسے اپنے بیٹے کا اتالیق مقرر کیا۔ جب مؤخر الذکر اپنے والد کا جانشین ہوا اور ”الملک الکامل“ کا لقب اختیار کیا اور اس نے دارالحدیث بنایا تو ابن دجیہ کو اس کا پہلا مدیر مقرر کیا، لیکن اس کی موت سے پہلے جو ۶۳۳ھ/۱۲۳۵ء میں ہوئی ، سلطان نے اسے اس عہدے سے معزول کر دیا۔ ایک مآخذ سے پتا چلتا ہے کہ اسے مارا پٹا گیا اور شہر کی گلیوں میں پھرایا گیا۔ سلطان نے اس کی جگہ اس کے بھائی ابو عثمان کو مقرر کر دیا ، جو مختصر مدت تک اس کا جانشین رہا (م ۶۳۴ھ/۱۲۳۷ء)۔

ابن دجیہ کے معاصرین کے خیالات اس کے کردار اور اس کی تصانیف کے متعلق متضاد ہیں۔ اندلس کے علماء عام طور پر اس کی اعلیٰ لیاقت کی تعریف کرتے ہیں اور اس کا حوالہ دیتے ہیں ، جبکہ مشرقی نقاد اسے محض ”کاذب“ (جس کی وجہ اس کا بے بنیاد نسب نامے کا دعویٰ ہے) اور ادبی سارق (ابن خلدون لکھتا ہے کہ اس کی وہ نظم جو اس نے مظفر الدین سے منسوب کی ہے ابن مماتی کی کہی ہوئی ہے) سمجھتے ہیں۔ متعدد مآخذ دارالحدیث الکاملیہ سے اس کے اخراج کی حقیقی وجہ یہی بیان کرتے ہیں۔ اس کی مختلف موضوعات پر تقریباً بیس کتابوں کے عنوانات معلوم ہیں مگر ان میں سے زیادہ تر تصانیف غیر دستیاب ہیں۔ اس کی ایک کتاب کی دو طباعتیں منظر عام پر آئی ہیں۔ جس کی بنا پر اس کا تعارف ہوا۔ وہ یہ ہے : الطَّرْبُ فی اشعار اہل المغرب ، یعنی مغرب کے عربی شعرا کا عمدہ تذکرہ ، اس کی تکمیل مصر میں ہوئی اور ابن دجیہ نے اپنے شاہی سرپرست الملک الکامل سے اسے منسوب کیا۔ اس کا دوسرا موجود کام ابھی تک غیر مطبوعہ ہے۔

مآخذ : براکلمان ، ۳۱۰:۱ ، ۳۰۲ : مکتبہ ۱۰ :

۵۳۴-۵۳۵ میں مندرجہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے: (۲) ایم غازی: ابن دجیہ فی المطرب، در RIEM (۱۹۵۳ء): ۱۶۱-۱۷۲، (ہسپانوی ترجمہ)؛ (۳) وہی مصنف، ص ۱۷۲-۱۹۰: (۳) اس کی کتاب المطرب طویل مقدمہ کے ساتھ الابیاری، حسن عبد الماجد اور احمد بدوی نے ۱۹۵۴ء میں قاہرہ سے شائع کی۔ مذکورہ کتاب کا دوسرا ایڈیشن اسی سال خرطوم سے مصطفیٰ عوض نے شائع کیا۔
[De La Granja] ت: محمود الحسن عارف

ابن دراج القسطلی: ابو عمر احمد بن محمد ابن العاص بن احمد بن سلیمان بن عیسیٰ بن دراج القسطلی، ایک اندلسی شاعر۔ دراج کی نسبت حصن دراج کی طرف ہے جو R. Blacheire کی رائے میں دراصل (موجودہ پرتگال کا شہر) حصن قسطلہ تھا، جب کہ (مقالہ نگار کی رائے میں) یہ غالباً موجودہ سپین کے صوبے جیان (Jaen) کا شہر قسطلہ (Cazalilla or Castellar de Santisteban) تھا۔ وہ محرم ۳۳۷ھ / مارچ ۹۵۸ء میں پیدا ہوا۔ اس کا تعلق صہاجہ کے معزز خاندان سے تھا جو عربوں کے اندلس فتح ہونے پر وہاں آباد ہو گیا تھا۔ اس نے جیان میں تعلیم پائی اور وہیں قرطبہ کے علمی حلقوں سے متعارف ہوا۔ اس کی ابتدائی زندگی کے بارے میں اس سے زیادہ معلومات نہیں ملتیں۔

۳۸۲ھ / ۹۹۲ء میں، جب وہ ۳۵ سال کا تھا اور ایک پختہ فکر شاعر تھا، وہ المنصور ابن ابی عامر [رک باں] کے دربار میں گیا، وہاں اس نے جو پہلا قصیدہ پڑھا (دیکھیے دیوان، قصیدہ عدد ۳) اس کے بارے میں درباری نقادوں کی رائے یہ تھی کہ ایک نا تجربہ کار نوجوان شاعر اتنا عمدہ قصیدہ نہیں کہہ سکتا، چنانچہ ان میں سے بعض نے اس پر سرقے کا الزام عائد کیا (اس قصیدے سے اس کی نئی زندگی پر بھی روشنی پڑتی ہے، مثلاً یہ کہ اس کی ایک بیٹی تھی جس کی عمر ۸ سال تھی)۔ اس کا امتحان لینے کے لیے المنصور نے اسے ۳

شوال ۳۸۲ھ / یکم دسمبر ۹۹۲ء جمعرات کی رات اپنے ہاں مدعو کیا اور گل غنبرین سے ڈھکے ہوئے سیبوں کے ایک خوان پر شعر کہنے کو کہا اس موقع پر اس نے جو قصیدہ کہا (دیکھیے دیوان، قصیدہ عدد ۱۰) اس میں اس نے سرقے کے الزام کا بطلان کیا اور کہا کہ شعر گوئی اور نثر نگاری میں اسے جو یدِ طولیٰ حاصل ہے اس کی بنا پر وہ شاہی عنایات کا مستحق ہے۔ یہاں سے اس کی قسمت نے پلٹا کھلایا۔ المنصور نے اسے دیوان الانشاء میں اہم عہدہ دیا، اسے شاہی شاعر قرار دیا اور وہ اسے انعام و اکرام سے نوازتا رہا۔ سولہ سال تک وہ المنصور اور اسکے بیٹے عبد الملک المظفر کے دربار سے وابستہ رہا۔ یہ عہد مسلم اندلس کے عروج کا عہد تھا اور اس دور میں مسلمانوں کو جو سیاسی اور فوجی قوت وہاں حاصل تھی وہ دوبارہ کبھی حاصل نہ ہو سکی۔ ابن دراج عامری عہد حکومت کا ہمیشہ ثنا خواں رہا اور ان کی فتوحات کی خوشیوں کے موقعوں پر مدحیہ قصائد لکھ لکھ کر معزز درباری شاعر بنا رہا۔

عبدالرحمن بن ابی عامر [رک باں] کے (۳۹۹ھ / ۱۰۰۸ء میں) قتل اور شورشوں کے آغاز سے اس کی زندگی کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔ پہلے چار سال تک تو وہ قرطبہ میں مقیم رہا اور جو حکمران بھی تخت پر بیٹھا، مثلاً محمد بن ہشام المہدی، سلیمان المستعین اور القاسم بن حمود وغیرہ، وہ اس کی مدح سرائی شروع کر دیتا، لیکن جب اس نے سیاسی حالات کو پرسکون ہوتے نہ دیکھا تو اس نے شہر چھوڑنے کا فیصلہ کر لیا۔ چنانچہ ۴۰۴ھ / ۱۰۱۴ء میں وہ پہلی دفعہ جزیرہ نماے اندلس سے باہر نکلا اور ربہ (Ceuta) جا پہنچا، جہاں اس وقت علی بن حمود حکمران تھا، جس نے اندلس میں پہلی علوی حکومت کی بنیاد رکھی تھی۔ اس نے دربار میں جو قصیدہ پیش کیا اس میں شیعہ حمایت کا تاثر دیا، لیکن لگتا ہے کہ حمود کے دربار سے وابستگی میں اسے وہ مقام اور اطمینان حاصل نہیں ہو سکا جس کا وہ متلاشی تھا،

الرمادی کی طرح وہ بھی اس عہد کا نمائندہ تھا جس میں ہسپانیہ کی ثقافت اور ادب پر مسلم اندلس کی گہری چھاپ موجود تھی۔

ابن دراج کوئی انقلابی شاعر نہ تھا، جس طرح وہ اندلسی شاعر تھے جنہوں نے موشع اور زجل کو پروان چڑھایا، بلکہ وہ ابن تمام اور متنبی کی طرز کا ایک روایت پسند شاعر تھا، چنانچہ بعض نقاد تو اسے متنبی اندلس بھی کہتے ہیں۔ ان کلاسیکل شاعروں کی طرح وہ بھی کلاسیکی شعری اصولوں کے مطابق شعر کے عمود پر اپنی توجہ مرکوز رکھتا ہے۔ اس کا اسلوب شستہ ہے، وہ صحت زبان کا خیال رکھتا اور الفاظ کے انتخاب پر محنت کرتا ہے۔ اس کی شاعری سے پتا چلتا ہے کہ وہ عربی ادب کے سمندر کا شاور تھا اور یہ کہ زبان پر اسے مکمل قدرت حاصل تھی، ممکن ہے وہ ندرت خیال اور ذہنی بلندی میں اپنے مثالی شاعر متنبی تک نہ پہنچتا ہو، لیکن (متنوع ادبی خوبیوں کی وجہ سے) اس کے بعض قصائد (مثلاً عدد ۳۲ و ۴۴) یقیناً متنبی کی شاعری سے بلند تر ہیں۔ جن قصائد میں اس نے المصور کی جنگوں اور عیسائیت کے مقابلے میں اسلام کا علبردار ہونے کی وجہ سے عوام کی اس کے لیے محبت اور احترام کا ذکر کیا ہے، وہ حقائق کے بہت قریب معلوم ہوتے ہیں۔ اس موضوع پر اس کے قصائد متنبی کے ان قصائد سے ملتے جلتے ہیں جو اس نے سیف الدولہ کی مدح میں کہے تھے۔

بزمیہ شاعری (نوریات) کی صنف میں اس نے جو قصائد لکھے ہیں ان میں اس کی ندرت خیال عروج پر ہے اور اس صنف میں وہ ابن خفاجہ، ابن الزقاق اور الرصافی کے پائے کا شاعر معلوم ہوتا ہے، جنہوں نے ساری عمر اسی صنف میں شاعری کرتے گزاری۔

اس کی شاعری کے بڑے حصے میں (جو کہ انتہائی مؤثر اور مبنی براخلاص معلوم ہوتا ہے) مسلم اندلس کی خانہ جنگیوں اور ان کی ہولناکیوں کا تذکرہ ہے،

چنانچہ اگلے چار سال میں وہ کئی چھوٹے چھوٹے درباروں سے وابستگی کی کوشش کرتا نظر آتا ہے۔ ۴۰۸ھ/۱۰۱۸ء تک اس نے الریہ، بلنسیہ، شاطبہ اور طرطوشہ کی ریاستوں کا سفر اختیار کیا اور ان کے حکمرانوں کی شان میں مدحیہ قصائد پیش کیے، لیکن اس کے قدم کہیں جم نہ سکے، بالآخر وہ سرقسطہ پہنچا اور وہاں کے حکمران المندر بن یحییٰ النخعی سے وابستہ ہو گیا۔ یہاں اسے کچھ سکون سے سانس لینے کا موقع ملا اور وہ عامری دربار کی طرح یہاں بھی شاہی شاعر اور دیوان انشاء کے سیکرٹری کا عہدہ حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ وہ ۴۰۸ھ/۱۰۱۸ء سے ۴۱۲ھ/۱۰۲۲ء تک المندر کے دربار سے اور ۴۱۲ھ/۱۰۲۲ء سے ۴۲۷ھ/۱۰۳۶ء تک اس کے بیٹے یحییٰ کے دربار سے بحیثیت شاہی شاعر وابستہ رہا، جس سے اس نے اپنے دیوان کا حصہ سوم منسوب کیا ہے۔ مادی لحاظ سے دیکھا جائے تو یہاں اس کی زندگی آسودہ حالی سے گزری، جیسا کہ اس کے قصیدہ (عدد ۵۷) سے پتہ چلتا ہے کہ وہ زمینوں اور باغات کا مالک تھا، تاہم بعض نامعلوم اسباب کی بنا پر یحییٰ بن المندر سے اس کے تعلقات بگڑ گئے اور اسے یہ جگہ بھی چھوڑنا پڑی، چنانچہ ۴۱۹ھ/۱۰۲۸ء میں وہ دانیہ کے دربار میں پہنچا اور وہاں کے حکمران مجاہد العامری [رک باں] کی خدمت میں قصیدہ پیش کیا۔ لگتا ہے کہ اس نے زندگی کے آخری ایام اسی مشرقی شہر میں گزارے، کیونکہ اس کے اکلوتے بیٹے الفضل نے بھی یہیں زندگی گزاری۔ ابن دراج ۱۶ جمادی الآخرہ ۴۲۱ھ/۲۲ جون ۱۰۳۰ء کو فوت ہوا۔

ابن دراج کا شمار چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے اواخر اور پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی کے اوائل کے مسلم اندلس کے عہد زریں کی عرب شاعری کے نمائندہ عظیم شعرا میں ہوتا ہے۔ اگرچہ اس نے طوائف الملوک [کذا ملوک الطوائف] کا زمانہ بھی پایا، لیکن درحقیقت وہ خلفائے ہسپانیہ کے عہد کی پیداوار تھا۔ ابن شہید، ابن حزم اور

دیوان میں اس کی نثر کے جو بچے کچے نمونے ملتے ہیں اس سے یہ اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اس کی نثر اس کی شاعری کے مقابلے میں کم تر درجے کی تھی۔

تآخذ : بنیادی تآخذ (۱) دیوان ابن دراج القسطلی ، طبع محمود عسکری ، مع مقدمہ ، حواشی و ضمیمہ جات ، نیز شاعر کی سوانح اور فہرست کتابیات بھی موجود ہے ، دمشق ۱۹۶۱ء ؛ (۲) حمیدی : حذوة المقتبس ، قاہرہ ۱۹۵۲ء ، عدد ۱۸۶ ؛ (۳) ابن بسام : ذخیرہ ، ۱/۱ : ۴۳۔ ۷۸ ؛ (۴) ابن بشکوال : الصلۃ ، عدد ۷۵ ؛ (۵) القسطلی : بغیہ ، عدد ۳۳۲ ؛ (۶) ابن حزم : جہمۃ انساب العرب ، ص ۷۲۶ ؛ (۷) ابن سعید : المغرب ، ۲ : ۶۰۔ ۶۳ ؛ (۸) ابن الخطیب : اعمال الاعلام ، اشاریہ ؛ (۹) وہبی مصنف : احاطہ ، مخطوط اسکوریال عدد ۱۶۷۳ ، ص ۲۹۱، ۱۸۶، ۱۸۳ ؛ (۱۰) ابن العذاری : بیان ، ۲ : ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴ ، ۳۵ ، ۱۲۴ ؛ (۱۱) ابن خیر الاشہبلی : فہرستہ ، ص ۴۱۵۔ ۴۱۴ ؛ (۱۲) ابن عبد المنعم الحکمری : الروض المعطار ، طبع و ترجمہ Levi Provencal ، ص ۱۱۵۔ ۱۱۶ ، ۱۶۰ ؛ (۱۳) المقرئ : نفع الطیب ، بحد اشاریہ ؛ (۱۴) ثعالبی : قیثمہ ، ۲ : ۱۰۳۔ ۱۱۶ ؛ (۱۵) ابن خلکان ، ۳ : ۲۱۹۔ ۲۱۷ ؛ (۱۶) یاقوت ، ۷ : ۸۶ ؛ (۱۷) ابن تفری بردی ، ۳ : ۲۷۲۔ ۲۷۳ ؛ (۱۸) ابن فضل اللہ العری : مسالک الابصار ، مخطوط دارالکتب ، عدد ۵۵۹ ، ۱۱ : ۲۰۱۔ ۲۰۴ ؛ (۱۹) ابن العماد : شذرات ، ۲ : ۲۱۷۔ ۲۱۹ ۔

جدید تآخذ : (۱) احمد ضیف : بلاغۃ ، ص ۹۴۔ ۱۰۰ ؛ (۲) H. Peres : Poésie ، بحد اشاریہ ؛ (۳) A.R. Hispano-Arabic Poetry: Nykl ، ہالٹی مور ۱۹۴۶ء ، ص ۵۸۔ ۵۹ ؛ (۴) A. Gonzalez Palencia : Literatura ، ص ۵۸ ، ۱۷۴ ؛ (۵) E. Garcia Gomés : Poemas Arabigoandaluces ، میڈرڈ ۱۹۵۹ء ، ص ۲۹ ، ۹۸ ؛ (۶) احسان عباس : تاریخ الادب الاندلسی ، قاہرہ ۱۹۶۲ء ، ص ۱۹۱۔ ۲۱۳ ؛ (۷) R. Blachere : La vie et l'œuvre du Poete-epistolir Andalou Ibn Darrag al-Kastalli ، در Hesperis ۱۶ (۱۹۳۳ء)۔

جو عامری حکومت کے خاتمے کے بعد ملک میں پھوٹ پڑی تھیں۔ یہ قصائد ایک طرح کے نوحے ہیں جن میں اس نے اندلس میں مسلمانوں کی عظمت و جبروت کے ترانے گائے ہیں جن کا وہ عینی شاہد تھا۔ ان میں اس کے ذاتی مصائب کا بھی تذکرہ ہے، جو اسے اس خانہ جنگی کی وجہ سے بھگتنا پڑے اور اپنے بارہ افراد کے کنبے کے ساتھ ، جن میں اکثریت خواتین کی تھی اسے در بدر ہونا پڑا اور ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل ہونا پڑا۔ ان میں سے بعض قصائد ، خصوصاً قصیدہ عدد ۳۳ جس میں ایک طوفانی رات میں سمندری سفر کا ذکر ہے۔ بڑا مؤثر اور دلگداز ہے۔

ابن دراج نے جس طرح اپنے قصائد کے مواد اور ہیئت پر محنت کی اور اپنے زمانے میں مروّج بدیع پر مبنی شاعری سے صرف نظر کرتے ہوئے اپنا رستہ الگ نکالا ، اس نے مسلم اندلس کی عرب شاعری میں اسے ایک رجحان ساز شاعر بنا دیا جس کی مثال ہمیں چھ صدیوں بعد صرف Luis de Gongorav Argote (۱۵۶۷-۱۶۲۷ء) کی صورت میں نظر آتی ہے۔

اس کی شاعری ادبی اور جمالیاتی لحاظ سے اہم ہونے کے علاوہ اس زمانے کے تاریخی واقعات ، خصوصاً مسلم اندلس کے اپنے ہمسائے عیسائی حکمرانوں کے ساتھ تعلقات کے بارے میں ایک اہم تحریری تآخذ کی حیثیت رکھتی ہے (اس نقطہ نظر کے لیے دیکھیے محمود عسکری : La Espana Cristiana en el diwan de Ibn Darray

Bol. de la Real Acad. de Buenas Letras de Barcelona ، ۳۰ : [۱۹۶۳-۱۹۶۴ء] : ۶۳-۱۰۳)۔

ابن دراج کی نثر ہم تک نہیں پہنچی ، تاہم بعض واقعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ بعض بہت معروف سرکاری دستاویزات اسی کی تحریر کردہ ہیں، مثلاً صحرہ بالائی (Santiago de Compostella) کی فتح (۸۷۸ء) کے موقع کی وہ تحریر جو اس نے المنصور کے نام لکھی ، ابن بسام کے ذخیرہ اور اس کے

۹۹-۱۲۱.

(محمود-ع-کی] ت، محمد امین [

⊗ ابن درستویہ : ابو محمد عبد اللہ بن جعفر بن درستویہ بن معرزبان ، فارسی ، فسوی (۲۵۸-۳۳۷ھ/۸۷۲-۹۵۸ء)۔ ان کا نام درستویہ دو فارسی الفاظ ”درست“ اور ”ویہ“ کا مرکب ہے اور نسبت فارسی اور فسوی مولد و مسکن کی بنا پر ہے۔ ایک نامور محدث ، ادیب ، لغوی اور نحوی۔ ان کی ولادت فسانامی شہر میں ، جو اس وقت شیراز سے بھی بڑا اور خوش گوار آب و ہوا والا شہر تھا ، ہوئی (خطیب بغدادی : تاریخ بغداد، ۹: ۲۲۸)۔

ان کے والد جعفر اپنے زمانہ کے نامور اور معروف محدثین میں سے ہیں (ابن خلکان ، ۳: ۳۴) اور وہ علی بن محمد المدائنی اور اس زمانے کے دوسرے محدثین سے روایت کرتے ہیں۔ ابن درستویہ ابھی کم عمر ہی تھے کہ انہوں نے اپنے والد گرامی کے ساتھ مختلف محدثین کی خدمت میں حاضری دینے اور تحصیل حدیث کا سلسلہ شروع کر دیا (الذہبی : سیر اعلام النبلاء ، ۱۵: ۵۳۲-۵۳۱) اور جب وہ پندرہ سال کے تھے تو اپنے والد کے ساتھ بغداد آئے اور وہاں کے محدثین عباس بن محمد الدوزی ، یحییٰ بن ابی طالب ، عبد الرحمن بن محمد کریمان اور محمد بن الحسین الحسینی سے ملاقات کی اور ان سے حدیث پڑھی۔ علاوہ ازیں انہوں نے اس دور کے ماہرین لغت و ادب الثعلب (۲۰۰-۲۹۱ھ/۸۱۴-۹۰۴ء) ، المبرد (۲۱۰-۲۸۵ھ/۸۲۵-۹۹۸ء) اور ابن قتیبہ الدینوری (۳۱۳-۳۷۲ھ/۸۲۸-۸۸۹ء) وغیرہ کو دیکھا اور ان سے استفادہ کیا۔ انہوں نے مؤخر الذکر سے باقاعدہ تعلیم تو حاصل نہیں کی تھی ، لیکن اس کی ذات ان کے لیے ادب میں دلچسپی کا باعث بن گئی۔

ابن درستویہ بچپن ہی میں اپنے والد کے ساتھ اپنے آبائی شہر فسا سے نقل مکانی کر کے بغداد آ گئے تھے

اور وہیں انہوں نے ۲۴ صفر ۳۳۷ھ/۹۵۸ء میں وفات پائی۔

ابن درستویہ بڑے جلیل القدر محدث اور عالم تھے ، ان سے استفادہ علمی کرنے والوں میں امام الدارقطنی ، ابن شاپین ، ابن مندہ ، ابن رزقویہ ، ابن الفضل قزاق اور ابو علی بن شاذان وغیرہ شامل ہیں (الذہبی : سیر اعلام النبلاء ، ۱۵: ۵۳۱)۔ ان کی شہرت اگرچہ ایک نحوی عالم کے طور پر ہے ، لیکن علم حدیث میں بھی وہ ایک ثقہ راوی تھے۔

بعض محدثین ، مثلاً حبیب اللہ الکلاکائی وغیرہ نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے ، لیکن جمہور کے نزدیک وہ ایک ثقہ اور مستند محدث تھے (خطیب بغدادی)۔

تصانیف: ابن درستویہ ایک کثیر التصانیف بزرگ تھے ، مگر ان کی اکثر کتابیں دست برد زمانہ کا شکار ہو گئی ہیں۔ الذہبی نے ان کی حسب ذیل کتابوں کی فہرست دی ہے: (۱) کتاب الارشاد (علم النحو)؛ (۲) شرح کتاب الجری؛ (۳) کتاب البجاء؛ (۴) شرح الفصح؛ (۵) غریب الحدیث؛ (۶) ادب الکاتب؛ (۷) المذکر و المونث؛ (۸) المعقود الممدود [المحدود]؛ (۹) معانی الشعر (الذہبی : سیر اعلام ، ۱۵: ۵۳۱)؛ (۱۰) کتاب الکتاب ، طبع الاب لوئس شیخو ، مطبع الیسوعیین ۱۹۲۱ء (۱۱۲ صفحات)۔

مآخذ: ابن الندیم : الفہرست ، ص ۹۳-۹۵؛ (۲) ابن خلکان : وفیات ، ۱: ۳۱۵؛ (۳) السیوطی : بغیۃ الوعایۃ ، ص ۲۷۹؛ (۴) طاس کوپرولی زادہ : مقابح السعادة ، ۱: ۱۳۶؛ (۵) بغدادی : تاریخ بغداد ، ۹: ۲۲۸-۲۲۹؛ (۶) الذہبی : لسان المیزان ، ۳: ۲۶۸-۲۶۹؛ (۷) وہبی مصنف: سیر اعلام ، ۱۵: ۵۳۱-۵۳۲؛ (۸) ابن العماد: شذرات ، ۲: ۳۷۵؛ (۹) سرکیس: معجم المطبوعات ، بذیل مادہ۔

(محمود الحسن عارف)

ابن درہم : (جعد بن درہم) ، ایک نامور ⊗

اللہ تعالیٰ کی بعض قدیم صفات کا انکار کرتا ہے اور ان کی تاویل کرتا ہے، تاکہ اللہ تعالیٰ کو صفات حدوث سے منزہ اور اس کا پاک ہونا ثابت کرے، اسی لیے وہ خلق قرآن کا عقیدہ رکھتا تھا، جبکہ یہودیوں کے ذات باری سے متعلق عقائد تشبیہ اور تجسیم کے حامل نظر آتے ہیں (سیر اعلام، ۵: ۴۳۳، ج ۱)۔

آ آ لائیڈن کے مقالہ نگار (G. Vegde) نے بھی جعد کے متعلق عاید کیے جانے الحاد اور زندق کے الزامات کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھتے ہوئے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اس سلسلے میں بنو مروان کے خلاف سیاسی پروپیگنڈے اور معتزلہ کے خلاف مذہبی پروپیگنڈے نے بڑا موثر کردار ادا کیا۔

جعد کی زندگی کے بیشتر حالات ابھی تک پردہ اخفا میں ہیں، اس لیے اس بارے میں وثوق سے کچھ کہنا مشکل ہے۔ اسے ہشام بن عبد الملک کے ایما پر خالد القسری نے پہلے گرفتار کیا اور پھر اسے عین عید الاضحیٰ کے دن قتل کر دیا۔ البتہ یہ بات مختلف فیہ ہے کہ اسے کوفہ میں قتل کیا گیا یا واسطہ میں، اسی طرح سنہ بھی مختلف ہے: ۱۲۴ھ/۷۴۲ء یا ۱۲۵ھ/۷۴۳ء۔

بعض سوانح نگاروں نے اس کے قتل کے پیچھے سیاسی محرکات کا بھی شبہ ظاہر کیا ہے اور لکھا ہے کہ خلفائے بنو امیہ کے دور میں مسلمانوں کو ان کے عقائد کی بنا پر قتل نہیں کیا گیا (حواشی: سیر اعلام، ۵: ۴۳۳)۔

مآخذ: اس موضوع پر قدیم ترین مآخذ عثمان الدارمی (م ۲۸۲ھ/۸۴۵ء) کی الرد علی الجہمیہ (طبع G. Vitestain، لائیڈن ۱۹۶۰ء) ہے جس میں سند متصل سے جہمیہ کے نظریات اور ابن درہم کی وفات کا مختصراً ذکر ہے۔ بعد میں آنے والے مصنفین ابن ندیم وغیرہ نے انہی معلومات کو دہرایا ہے، نیز دیکھیے (۲) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، طبع شعیب الارنؤوط، مع حواشی، ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۳ء، ۵: ۴۳۳؛ (۳) وہبی مصنف: تاریخ الاسلام، ۴۳۸/۴: ۴۳۳؛ ابن کثیر: البدایہ، ۳۵۰/۹،

لمجد اور زندیق، جو اصلاً خراساں کا رہنے والا تھا، لیکن اس نے اپنی تمام زندگی دمشق میں گزاری۔ وہ مروان الحمد [رک باں] کا استاد اور اتالیق رہا، جس کی بنا پر مروان کو مروان الجعدی کہا جاتا ہے (ابن کثیر، ۱۰: ۱۹)۔ وہ الجہم بن سفیان [رک باں] کا استاد تھا، جس کی طرف معروف فرقہ جہمیہ [رک باں] منسوب ہے۔

بقول حافظ ابن کثیر جعد بن درہم نے فرقہ جہمیہ کے خیالات و افکار ابان بن سماع نامی شخص سے اور اس نے لبید بن الاعصم کے نواسے طاہوت سے اور اس نے اپنے ماموں لبید بن الاعصم یہودی سے حاصل کیے تھے (ابن کثیر، ۱۰: ۱۹)۔ لبید وہی شخص ہے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کی بیٹیوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کر دیا تھا، جس کے کچھ اثرات آپ کو محسوس ہوئے تھے (دیکھیے کتب تفسیر بذیل تفسیر [نیز رک بہ معوذتین])۔

اس کے تمام سوانح نگاروں نے لکھا ہے کہ وہ کہا کرتا تھا کہ نہ تو اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیمؑ کو اپنا دوست [خلیل، رک بہ ابراہیم] بنایا اور نہ ہی وہ موسیٰ [رک باں] سے ہم کلام ہوا۔ اس طرح گویا اس نے صفات الہی کے انکار کی بنیاد رکھی، جس پر آگے چل کر معتزلہ، جہمیہ اور دوسرے گمراہ فرقوں نے اپنی اپنی عمارتیں تعمیر کیں۔

عصر حاضر میں جعد کے متعلق سوانح نگاروں کے ان بیانات کو شک و شبہ کی نظر سے دیکھا جاتا ہے، اس لیے کہ اس کے متعلق بہت سی باتیں اکثر بلا سند و حوالہ نقل ہوتی آئی ہیں، چنانچہ سیر اعلام النبلاء (۵: ۴۳۳) کا مرتب اور حاشیہ نگار شعیب الارنؤوط، جعد کے متعلق لکھتا ہے کہ ”گمان غالب یہ ہے کہ اس کے متعلق اس قسم کی باتیں اس کے مخالفین نے پھیلائی ہیں اور سوانح نگاروں نے ان کا تجزیہ نہیں کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے وہ عقائد جو اس نے العقیدہ میں پیش کیے ہیں، یہودیوں کے افکار سے مکمل طور پر متضاد ہیں۔ وہ

علی حسن بن محمد التیمی البکری اور ابو الحسن عبد الوہاب بن حسن الدمشقی وغیرہ سے علم حدیث میں سماع کا شرف حاصل کیا، جس کے نتیجے میں انہیں علم فقہ اور علم حدیث میں ایسی بصیرت حاصل ہوئی جو اس زمانہ کے بہت کم لوگوں کو حاصل تھی۔

وہ ابتداءً اپنے والد محترم کے زیر اثر مالکی المذہب تھے، لیکن بعد ازاں انہوں نے شافعی فقہ کی ہم نوائی اختیار کر لی اور اس میں مجتہدانہ مقام حاصل کر لیا (السبکی: طبقات الشافعیہ، ۲۰۹:۹)۔

تعلیمی مرحلہ مکمل کرنے کے بعد ابن دقیق العید اپنے آبائی شہر قوص واپس آ گئے اور وہاں مدرسہ نجیبیہ وغیرہ میں تدریس کا سلسلہ شروع کر دیا۔ اس کے بعد وہ قاہرہ چلے گئے اور وہاں مدرسہ فاضلیہ، مدرسہ کاملیہ، مدرسہ صالحیہ اور مدرسہ متصل بمقبرہ شافعی وغیرہ میں تدریسی فرائض انجام دیئے۔ یہاں ان سے استفادہ کرنے والوں کی ایک طویل فہرست ہے، جن میں بڑے بڑے نامور لوگ شامل ہیں، مثال کے طور پر فتح الدین بن سید الناس، قطب الدین بن منیر، علاء الدین قنوی، علم الدین اخنائی، ابو حیان، اثیر الدین محمد بن یوسف غرناطی اور شمس الدین محمد بن احمد بن حیدرہ وغیرہ (الصفدی، ۱۹۳:۴-۱۹۵)۔ نامور محدث اور نقاد الذہبی نے ان سے میں احادیث سننے کی صراحت کی ہے (الذہبی: تذکرۃ الحفاظ)۔

ابن دقیق العید اپنے زمانے کے بہت ہی معروف اور جید عالم تھے۔ جس کی بنا پر حکمران اور سلاطین ان کا بے حد احترام کرتے تھے۔ چنانچہ نامور سوانح نگار ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ ایک مرتبہ جب وہ سلطان حسام الدین لاجین سے ملنے کے لیے اس کے پاس گئے تو سلطان اپنے تخت سے نیچے اتر آیا اور مؤدب ہو کر ان سے نیچے ہو کر بیٹھا (الدرر الکامنہ، ۹۳:۴)۔ وہ ایک مدت تک اپنے آبائی شہر قوص میں مالکی قاضی رہے، لیکن جب وہ قاہرہ چلے گئے تو عہدہ قضا سے

۳۶۵:۵ (ابن درہم تغری بردی: النجوم الزاہرہ فی ملوک مصر والقاہرہ، ۳۲۲:۱ (۶) البکری: تاریخ الخمیس، ۳۲۲:۲ (۷) مرتضیٰ الزبیدی: تاج العروس، ۳۲۱:۲ (۸) G. Vagde: ابن درہم، در آ آ، بار دوم بذیل مادہ۔

(محمود الحسن عارف)

.....

⊗ ابن دقیق العید: ابو الفتح محمد بن علی بن وہب بن مطیع قشیری المفلوطی مصری، تقی الدین (۶۲۵-۷۰۲ھ/۱۲۲۸-۱۳۰۳ء)، ایک نامور شافعی المذہب محدث، فقیہ، قاضی، اصولی، ادیب اور شاعر، جو اپنے جد امجد دقیق العید وہب کے نام سے معروف ہوئے۔ ان کا نسب نامہ بہر بن حکیم عثمیری سے ملتا ہے (ابن فرحون: الدیاج، ۳: ۳۱۸)۔ ان کی والدہ مصر کے ایک بزرگ عالم شیخ تقی الدین المفرج الاصولی کی صاحبزادی تھیں۔ ان کی ولادت یمن (حجاز) کے قریب سمندری سفر کے دوران میں ۶۲۵ھ/۱۲۲۸ء میں ہوئی (ابن حجر: الدرر الکامنہ، ۹۲:۴)، غالباً اس وقت ان کے والدین حجاز مقدس کے لیے سفر کر رہے تھے۔

انہوں نے اپنے آبائی شہر قوص (مصر) میں نشوونما پائی اور وہیں نامور علما سے ابتدائی تعلیم حاصل کی، قرأت کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد انہوں نے مالکی فقہ کی تعلیم اپنے والد سے اور شافعی فقہ کی تعلیم اپنے والد اور ان کے ایک شاگرد بہاء الدین ہبۃ اللہ قفطی سے حاصل کی، جس کے بعد وہ قاہرہ چلے گئے اور وہاں ابو محمد بن عبد السلام، ابو الحسن بن فقیر، ابن رواج اور سبط وغیرہ سے حدیث کا سماع کیا (الصفدی: نوات الوفيات، ۱۹۳:۴)۔ جس کے بعد وہ دمشق چلے گئے اور وہاں ابن عبد الدائم اور ابو البقاء خالد بن یوسف سے حدیث کا سماع کیا۔ بعد ازاں انہوں نے اسکندریہ اور دیگر شہروں کا سفر کیا۔ جس کے دوران میں عبد العظیم المنذری، ابو الحسن، محمد بن انجب الصوفی بغدادی، ابو

مشتمل ہے جو احکام سے متعلق ہیں۔ کتاب کی اہمیت کے پیش نظر اس کی بے شمار شروح لکھی گئی ہیں۔ جن میں سے پہلی شرح خود مصنف نے تحریر کی۔ اس کا نام ”الانام شرح الامام تھا، جو بقول ابن حجر میں جلدوں میں تھی، مگر اب ناپید ہے (الدر، ۹۲:۴)۔ اس کے علاوہ شمس الدین محمد بن ناصر الدین الدمشقی نے بھی اس کی شرح لکھی ہے اور کئی لوگوں نے اس کی تلخیصات کی ہیں (حاجی خلیفہ، ۱۵۸:۱)۔ ابن تیمیہ اس کتاب کو ”کتاب الاسلام“ قرار دیتے تھے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اس جیسی کتاب کسی نے نہیں لکھی۔ یہ کتاب الریاض (بدون تاریخ)، دمشق (۱۹۴۳ء طبع مولوی محمد سعید ۱۹۷۷ء) اور بیروت وغیرہ سے طبع ہو چکی ہے۔ براکلمان (۱۹۷۷ء) نے اس کے کئی قلمی نسخوں کی نشان دہی کی ہے؛ (۳) احکام الاحکام شرح عمدة الاحکام، یہ کتاب جیسا کہ نام سے ظاہر ہے، تقی الدین عبد الغنی بن عبد الواحد المقدسی الدمشقی کی کتاب عمدة الاحکام عن سید الانام من احادیث النبی علیہ السلام کی شرح ہے۔ فاضل مؤلف نے یہ کتاب اپنے ایک شاگرد عماد الدین اسماعیل بن محمد بن اثیر الحلی کو املاء کرائی اور الحلی نے اس کو مرتب کر کے اس کا نام احکام الاحکام فی شرح احادیث سید الانام رکھا۔ السخاوی نے اس پر حاشیہ لکھا ہے۔ یہ کتاب قاہرہ (۱۳۷۲ھ/۱۹۵۳ء) اور بیروت (۱۹۸۱-۱۹۸۲ء و ۱۹۸۷ء، طبع احمد محمد شاكر) طبع ہو گئی ہے۔ (اس کے مخطوطات کے لیے دیکھیے براکلمان: کلمہ، ۲: ۶۰۵)؛ (۴) شرح الاربعین النووی، امام النووی (یحییٰ بن شرف) نے الاربعین کے نام سے احادیث کا جو مجموعہ مرتب کیا ہے اس کی شرح بہت سے لوگوں نے لکھی ہے۔ جن میں ابن دقیق العید کا نام بھی شامل ہے۔ یہ کتاب قاہرہ و بیروت (۱۹۸۶ء) سے چھپ چکی ہے (قلمی نسخہ جات کے لیے دیکھیے براکلمان: کلمہ، ۲: ۶۸۳)؛ (۵) بُدَّة فی علوم الحدیث، اس کا ایک قلمی نسخہ موزة برطانیہ (دیکھیے براکلمان، ۷۵:۲) میں موجود

دستبردار ہو گئے، البتہ کچھ عرصے کے بعد انہوں نے شافعی قاضی القضاة کا عہدہ قبول کر لیا (۶۹۵ھ، دیکھیے ابن کثیر، ۱۴: ۲۷) اور کئی سال تک اس عہدے پر فائز رہے۔ اس دوران میں انہوں نے کئی اصلاحی اقدامات کیے۔ جس سے مصر میں قانون کے نفاذ کا عمل بہتر ہوا۔

ابن دقیق العید کو شعر و ادب سے بھی دلچسپی تھی۔ ان کی شاعری کے موضوعات وصف، دوستوں سے فراق اور نعت نبوی (علی صاحبہا التحیة والسلام) وغیرہ پر مشتمل ہیں۔ الصفدی (۱۹۹:۴-۲۰۸) اور ادونی (الطالع السعید، طبع المجاری، ص ۵۸۳-۵۹۵) وغیرہ نے ان کے اشعار نقل کیے ہیں۔

ان کا انتقال ۷۰۲ھ/۱۳۰۲ء میں ہوا (ابن حجر، ۱۴: ۹۴) ان کے جنازے میں بہت بڑی تعداد میں عوام و خواص شریک تھے، جن میں مصری امرا اور اعیان دولت، خصوصاً نائب السلطنت وغیرہ بھی تھے۔ ان کے جد خاکی کو قرقاۃ الصغریٰ میں ان کے استاد ابن عبد السلام کے پہلو میں دفن کیا گیا (ابن ایاس: بدائع الزہور، طبع محمد مصطفیٰ، قاہرہ ۱۹۸۲ء)۔

تصانیف: جیسا کہ اوپر ذکر ہوا قاضی ابن دقیق العید اپنے دور کے بہت معروف محدث، قاضی اور فقیہ تھے، اس لیے انہوں نے کئی علوم و فنون پر یادگار تصانیف چھوڑی ہیں، جن میں سے زیادہ تر ضائع ہو چکی ہیں۔ ان میں سے حسب ذیل کا ذکر کیا جاسکتا ہے:

(الف) علم الحدیث: (۱) الاقریح فی بیان الاصطلاح، یہ کتاب علم الحدیث کی اصطلاحات وغیرہ کے بیان پر مشتمل ہے۔ فاضل مؤلف نے محدثین، راویان حدیث کے طبقات، کیفیت سماع و روایت اور احادیث متفق علیہ وغیرہ کی تعریف پر عمدہ انداز میں بحث کی ہے (مطبوعہ بیروت ۱۴۰۶ھ/۱۹۸۸ء قلمی نسخہ جات کے لیے، دیکھیے براکلمان: کلمہ، ۲: ۶۶۲)؛ (۲) الامام فی احادیث الاحکام، یہ کتاب ایسی احادیث کے ”ضبط“ پر

ہے۔

(ب) رجال الحديث: (۱) اس عنوان پر انہوں نے ابو شجاع احمد بن حسن بن احمد اصفہانی کی التقریب کی شرح بعنوان: تحفۃ اللیب فی شرح التقریب لکھی۔ اس کا ایک خطی نسخہ برلن میں موجود ہے (Ahlwardt)، عدد ۴۴۸۲۔ اس کا ایک عکسی نسخہ معہ المخطوطات، قاہرہ، میں موجود ہے (فہرس التہمیدی، ص ۳۲۱)۔

(ج) علم فقہ: علم فقہ پر ان کی درج ذیل کتب دستیاب ہیں: (۱) شرح مختصر ابن حاجب (فقہ مالکیہ): (۲) مقدمہ المطرزی فی اصول الفقہ (ابن حجر، ۹۲:۴): (۳) اپنے نائب قاضی انیم کے نام مکتوب جو اوونوی کی الطالع السعد (ص ۵۹۹-۵۹۷) میں چھپ چکا ہے۔ اس کے خطی نسخہ جات بھی موجود ہیں۔

(د) شعر و ادب: ابن دقیق العید کے کچھ قصائد قلمی صورت میں موزع عراق (عدد ۶۳۳۹:۱) میں موجود ہیں۔
 مآخذ: دیکھیے (۱) ابن حجر العسقلانی: الدرر الکامنہ، حیدر آباد دکن ۱۳۹۲ھ/۱۹۷۲ء، ۹۱:۴-۹۶:۲ (۲) ابن ایاس محمد بن احمد: بدائع الزہور، طبع محمد مصطفیٰ، قاہرہ ۱۳۲ھ/۱۹۸۲ء بامداد اشاریہ: (۳) ابن فرحون، ابراہیم بن علی: الدیاج المذہب، طبع محمد الاحمدی ابو النور، قاہرہ ۱۳۹۴ھ/۱۹۷۴ء: (۴) ابن کثیر: البدایہ: (۵) الادونوی، جعفر بن ثعلب: الطالع السعد، طبع سعد محمد حسن و طہ الحاجری، قاہرہ ۱۹۶۶ء: (۶) السبکی: طبقات الشافعیہ، طبع محمود محمد الطناجی، قاہرہ ۱۳۸۴ھ/۱۹۶۴ء: (۷) الصفدی: الوانی بالوفیات، بیروت ۱۳۹۴ھ/۱۹۷۳ء: (۸) براکلمان، ۶۳:۲، مکملہ: ۶۰۵:۱، ۶۸۳، ۶۶:۲ (۹) آ، بذیل مادہ۔

(محمود الحسن عارف)

•••••

✽ ابن الدواداری: ابو بکر بن عبد اللہ بن ایک، الدواداری ایک مصری مؤرخ۔ اس کے والد جمال الدین عبد اللہ بھرس کے دودار امیر سیف الدین بلبن

الرومی الزاہری کے ہاں ملازم تھے۔ اسی نسبت سے دواداری اس کے نام کا جزو ہے۔ اس کے دادا امیر سرخد کے بارے میں صلاح الدین المجدد کی تحقیق یہ ہے کہ اس کا نام عزالدین ایک الاستادار (م ۶۳۵ھ/۱۲۳۷ء-۱۲۴۸ء) تھا اور وہ مشہور طبیب سوانح نگار ابن ابی اصیبعہ کا سرپرست تھا۔ یہ خاندان غالباً سلجوقی النسل تھا۔

مصنف کا خاندان قاہرہ کے محلہ الباطیہ میں سکونت پذیر تھا۔ اس کے والد نے صوبہ شرقیہ کی ولایت العربان اور ملحقہ علاقوں میں متولی (امیر) کی حیثیت سے ۷۱۰ھ/۱۳۱۰ء تک گیارہ سال کام کیا۔ اس منصب کو چھوڑنے کے بعد وہ دمشق چلا گیا جہاں اسے پہلے مہمان دار (افسر پروٹوکول) اور پھر مشد الدواوین کاتب (سیکرٹری) مقرر کیا گیا۔ کچھ اختلافات کے باعث اس نے مؤخر الذکر منصب چھوڑ دیا، لیکن وہ اپنی وفات (۷۱۳ھ/۱۳۱۳ء) تک بطور ”مہمان دار“ کام کرتا رہا۔ اس کی وفات ”عجلون“ میں گھڑ سواری کے دوران ایک حادثے میں ہوئی اور اسے اس کے والدین کی قبروں کے پاس اذرعات میں دفن کیا گیا۔

اس کی پیدائش اور وفات کی تاریخوں کے بارے میں معلومات ہمیں میسر نہیں۔ اپنی تحریروں میں وہ لکھتا ہے کہ وہ قاہرہ میں رہتا ہے اور دمشق میں اپنے والد کے ہمراہ اس وقت گیا جب وہ بچہ تھا۔ وہ کئی سرکاری مناصب پر فائز رہا، مگر اس نے ان کی تفصیل بیان نہیں کی۔ تاہم ۷۲۳ھ/۱۲۲۳ء کے ایک واقعہ (Chronik، ۳۱۰:۹) سے معلوم ہوتا ہے کہ اس منصب کا تعلق مصر کے محکمہ ذاک سے تھا۔ اس نے کچھ تصنیفی کام بھی کیا، جس میں سے دو کتب محفوظ رہی ہیں۔ ایک درر النجان، جو عالمی تاریخ ہے اور دوسرے اس کی تلخیص کنز الدرر اس کے ہاتھ کے لکھے ہوئے اول الذکر قلمی نسخے کے نو اجزا اس وقت استانبول میں موجود ہیں۔ جز ۶ جو فاطمی عہد کے بارے میں اور جز ۹ جو محمد بن قلاوون کے بارے میں ہے، طبع ہو چکا ہے۔

بیٹا ابو العباس احمد بن عبد اللہ تھا جو فہم البلوط کا قاضی بننے کے بعد اپنے باپ کا جانشین بطور ”صاحب الرد“ ہوا اور ۳۹۲ھ/۱۰۰۱ء میں قرطبہ کا قاضی القضاۃ بنا۔ سیاسی تدبیر کا حامل ہونے اور اہل قرطبہ و بربر میں یکساں مقبول ہونے کی وجہ سے وہ المنصور کا قابل اعتماد مشیر اور راز دار بن گیا اور اس نے اہم سیاسی کردار ادا کیا۔

۳۹۲ھ/۱۰۰۲ء میں حاجب کی وفات پر اس نے یہ منصب سنبھالا اور دو سال تک اس پر کام کیا۔ پھر کچھ وقفے کے بعد ۳۹۵ھ/۱۰۰۵ء سے لے کر ۴۰۱ھ/۱۰۱۰ء تک دوبارہ اس نے اس منصب پر کام کیا۔ ۳۹۹ھ/۱۰۰۹ء میں اس نے ابن برد [رک بآں] کی تحریر کردہ سند کی منظوری دی، جسکی رو سے عبد الرحمان بنجولہ [رک بآں] کو ہشام دوم، کا جانشین مقرر کر کے اموی سلطنت کا وارث قرار دیا گیا تھا۔ ابو العباس احمد بن عبد اللہ نے المہدی (۳۹۹ھ/۱۰۰۹ء) کی خلافت نشینی کی بھی حمایت کی تھی۔ المریہ اور دہران (اوران) میں کچھ عرصہ ملک بدر رہنے کے بعد ہشام دوم، جس نے ۴۰۰ھ/۱۰۱۰ء میں دوبارہ تخت حاصل کیا تھا، کے عہد میں اس نے اپنا منصب دوبارہ حاصل کر لیا۔ ۴۰۳ھ/۱۰۱۳ء میں بربروں سے جو دارالخلافہ کا محاصرہ کیے ہوئے تھے، امان طلب کرنے کا کام بھی اسی نے سرانجام دیا۔ اس نے ۲۲ رجب ۴۱۳ھ/۲۱ اکتوبر ۱۰۲۲ء کو وفات پائی۔ مشہور شاعر ابن شہید نے اسکا مرثیہ لکھا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن بسام: ذخیرہ، ۱: ۲۲۳؛ (۲) ابن خاقان: مطمح، ۱۹-۲۰؛ (۳) ابن بشکوال: الصلہ، عدد ۶۳؛ (۴) الفسی: بغیہ، ۱۴۷؛ (۵) ابن سعید: المغرب، ص ۲۱۰-۲۱۱؛ (۶) نبال: مراقبہ، ص ۸۴-۸۷؛ اشاریہ: (۷) ابن الخطیب: اعمال، اشاریہ: (۸) المقرئ: فتح الطیب، اشاریہ: (۹) E. Levi Provencal: Hist. Esp. Mus.، اشاریہ: (۱۰) Ch. Pellat: ابن شہید، عمان ۱۹۶۶ء، ص ۳۱؛ (۱۱) وہی مصنف: دیوان ابن شہید، ص ۲۳-۲۵؛ (۱۲) البستانی: دائرة المعارف، ۲۲-۸۲۔

مصنف ہمیں بتاتا ہے کہ اس نے ۴۰۹ھ/۱۳۰۹ء میں اس کام کے لیے مواد جمع کرنا شروع کیا، ۴۳۲ھ/۱۳۳۱ء سے لکھنے کی ابتدا کی اور ۴۳۶ھ/۱۳۳۵ء میں اسے مکمل کر لیا۔

مآخذ: (۱) احمد ذکی بے: Memoire Sur les Moyens Propres a determiner en Egypte une renaissance des lettres arabes، قاہرہ ۱۹۱۰ء، ص ۱۳ تا ۱۵؛ (۲) براکلمان: تکرملہ، ۲: ۴۴؛ (۳) کوپرولی زادہ محمد فؤاد: Turk edebiyatinda ilk mutasawiflar، استانبول ۱۹۱۸ء، ص ۲۷۹؛ حاشیہ ۲۸۲ تا ۲۸۳؛ (۴) C. Cahen: Les chroniques arabes در REI، ۱۹۳۶ء، ص ۳۲۳ تا ۳۲۴؛ (۵) فہرست دارالکتب، ۵، (قاہرہ ۱۸۳۰ء)، ص ۳۱۰؛ (۶) Die chronik des ibn ad-Dawadari [درر التیجان] ۶ (طبع صلاح الدین المنجد) قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۷) BSOAS، ۲۶ (۱۹۶۳ء) ۲۹ تا ۳۳۱؛ (۸) طبع H. R. Roemer، قاہرہ ۱۹۶۰ء۔

B. Lewis [ت: شیم روشن آراء، ن: محمود الحسن عارف]

.....

✽ ابن ذکوان: قرطبہ کے قاضیوں کے ایک خاندان (بنو ذکوان) کے متعدد افراد کا نام:

(۱) [ابو بکر یا ابو محمد] عبد اللہ بن ہرثمہ بن ذکوان بن عبد اللہ بن عبدوس بن ذکوان الاموی (موجود ۳۷۰ھ/۹۸۰ء)۔ [ایک نامور مالکی فقیہ اور ادیب، وہ ان لوگوں میں سے تھا، جنہوں نے حسن بن سعید، قاسم بن اصبح اور احمد بن عبادہ سے حدیث سنی، الغرض وہ اپنے زمانے کے ایک ممتاز عالم اور محدث تھے]۔ ۳۷۰ھ/۹۷۱ء میں صاحب الرد مقرر کیا گیا تھا (یعنی وہ ان معاملات میں فیصلہ دیا کرتے تھے، جن میں عام قاضی شک و شبہ میں رہتے تھے، دیکھیے ابن الفرضی، عدد ۷۲۲، Hist. Esp. Mus. E. Levi Provencal، ص ۱۳۵)۔

(۲) خاندان کا مشہور ترین فرد مذکورۃ الصدر کا

۸۳

(۳) ابو حاتم محمد بن عبد اللہ ، مذکورہ بالا کا بھائی ۔ فریش کا مشاور اور قاضی تھا۔ پھر قرطبہ کا قاضی اور مظالم عدالتوں کا مہتمم رہا ۔ اس کا انتقال ۴۱۳ھ/۱۰۲۳ء میں ہوا۔

مآخذ : دیکھیے (۱) ابن الفرزی ، عدد ۱۶۷۳ : (۲) نہای : مراقبہ ، عدد ۸۶-۸۷ : (۳) ابن الخطیب : الاعمال ، ص ۴۹ : (۴) Hist. des Mus. d' Esp : Dozy ، ص ۲۰۹:۳

(۴) ابو بکر محمد بن احمد قاضی القضاۃ احمد بن عبد اللہ (مذکورہ بالا نمبر ۲) کا بیٹا تھا اور نیکی ، پارسائی علم و فضل اور امانت و دیانت کی وجہ سے مشہور تھا ۔ یحییٰ بن علی کے عہد حکومت میں اسے وزیر مقرر کیا گیا (دیکھیے بنو حمود)۔ ۴۳۰ھ/۱۰۳۹ء میں وہ قرطبہ کا قاضی بن گیا اور ۳ ربیع الاول ۴۳۵ھ/۱۰ اکتوبر ۱۰۳۴ء میں انتقال کر گیا۔

مآخذ : (۱) ابن بسام ، ۲/۱ ، ۱۵ : (۲) ابن بشکوال ، ص ۳۴ : (۳) نہای ، ص ۸۴ : (۴) ابن سعید : مغرب ، ص ۷۰ : (۵) ابن الخطیب : الاعمال ، ص ۵۶ : (۵) ابو العباس احمد اور (۶) ابو علی الحسن محمد بن عبد اللہ (مذکورہ بالا نمبر ۳) ابو حاتم کے بیٹے بھی قابل ذکر ہیں ، لیکن انہوں نے دوسرے اہل خاندان کی طرح سیاست میں زیادہ اہم حصہ نہیں لیا ۔ دیکھیے بالخصوص ابن بسام : ۱/۴ : ۲۸ اور ابن سعید : مغرب ، ص ۱۶۰ : (Ch. Pellat) [ت: شیخ نذیر حسین]

•••••

ابن الرّیب : ابو علی حسن بن محمد بن احمد التمیمی المعروف بہ قاضی تاہرتی (م ۴۳۰ھ/۱۰۳۸-۱۰۳۹ء) (اس لیے کہ وہ کچھ عرصے تاہرت کے قاضی رہے) ، ایک ماہر لسانیات ، شاعر اور قیروان کا ادیب ، جہاں اس نے ۴۳۰ھ/۱۰۳۶-۱۰۳۹ء میں وفات پائی ۔ اسے اس کے صرف ایک رسالہ کی وجہ سے یاد رکھا گیا

ہے ، جس میں اس نے ابو المغیرہ ابن حزم [رکبہ ابن حزم] کو مخاطب کیا ہے اور جس میں وہ اندلیسوں پر تنقید کرتا ہے (متن رسالہ کے لیے دیکھیے (۱) ابن بسام : ذخیرہ ، ۱: ۳ تا ۱۱۱ : (۲) المقرئ : فتح الطیب ، ۲: ۱۰۸ تا ۱۰۹ : (۳) عبد الوہاب : المنتخب المدرسی ، قاہرہ ۱۹۴۴ء ، ص ۶۴ تا ۶۶ : (۴) انگریزی ترجمہ از P. de Gayangos : The History of the Muhammadan dynasties in Spain ، لنڈن ۱۸۴ ، ۱: ۱۱۱ تا ۱۱۳ ۔ اس رسالے کے دو جواب لکھے گئے ، پہلا ابو المغیرہ ابن حزم کی طرف سے (جزوی متن ، در ابن بسام : ذخیرہ ، ۱/۱ : ۱۱۳ تا ۱۱۶) ، اور دوسرا اس کے چچا زاد بھائی علی ابن حزم کی جانب سے (متن در المقرئ : فتح الطیب ، ۲: ۱۰۹ تا ۱۲۱ ، انگریزی ترجمہ P. de Gayangos ، در کتاب مذکور ، ۱: ۱۷۰ تا ۱۹۰ ، فرانسیسی ترجمہ از Ch. Pellat ، در Al-Andalus ، ۱۹: ۱۰۱ (۱۹۵۴ء) ، ۶۱ تا ۱۰۳)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں ۔

(ادارہ آئی لائینڈن ، بار دوم [ت: نفرت رئیس بن: محمود الحسن عارف])

•••••

ابن رشیق : ابو محمد عبد الرحمان القشیری ،

مرسیہ کا ایک حکمران (از ۴۷۴ھ/۱۰۸۱ء تا ۴۸۱ھ/۱۰۸۸ء)۔ سب سے پہلے اس کا ذکر ۴۷۴ھ/۱۰۸۱ء میں حصن بلج (موجودہ Vilchas) کے عامل کے طور پر ملتا ہے۔ اسی سال ابن عمار [رکب] اشبیلیہ سے روانہ ہو کر راستے میں ابن رشیق کے ہاں ٹھہرا تھا ، تاکہ وہ ابن طاہر سے مرسیہ چھین کر اس پر اپنے آقا المعتمد بن عباد کا قبضہ کرا دے ۔ ابن رشیق اور ابن عمار نے باہمی اتحاد قائم کر لیا جس کے نتائج اور طریق کار سے ، جو مختلف فیہ ہیں ، ابن رشیق مرسیہ کا خود مختار حکمران بن گیا ، لیکن اس کے ہمسایوں ، یعنی بلنسیہ اور المریہ کے حکمرانوں کی طرح اس کی حالت مخدوش سی رہی ۔ وہ اندرونی خلفشار اور عیسائیوں کے مسلسل دباؤ کی وجہ سے غیر محفوظ رہا ۔ دراصل عیسائیوں نے ابن رشیق

ابن الرقیق : یا الرقیق ابو اسحاق ابراہیم بن القاسم الکاتب القیروانی (متوفی بعد از ۴۱۸ھ / ۱۰۲۷ء)، جو اس وقت زیریوں کا بچپن برس تک کاتب رہا، جب ابن رشیق نے اپنی کتاب العمده لکھی۔ وہ بڑا ذہین عالم و فاضل اور وقائع نگار تھا۔ ابن رشیق تسلیم کرتا ہے کہ اس میں شعر کہنے کی اہلیت تھی۔ اگرچہ اس کا طرز بیان کاتب جیسا تھا اور یاقوت نے مجسم الادباء (۱: ۲۱۷ تا ۲۲۶) میں اسکی نظموں کے چند طویل اقتباسات بھی دیئے ہیں۔ اسکی کتاب السورر تا حال محفوظ ہے (مخطوطات کے لیے دیکھیے پیرس کی قومی لائبریری، عدد ۴۸۲۹، ۴۸۳۰، ۴۸۳۱ دوسرے مخطوطات کے لیے دیکھیے براکلمان)، جو کہ مشرق میں رائج و متداول شراب و شباب کے بارے میں ہے۔

دراصل ابن رشیق کو اس کے معاصرین اور آنے والے لوگوں نے ممتاز مؤرخ کے طور پر یاد رکھا ہے (یاقوت: مجسم الادباء، ۱: ۲۱۶)، ابن خلدون نے اسے افریقہ اور ان ملکوں کا جن کا دارالخلافہ قیروان تھا، ماہر مؤرخ قرار دیا ہے (مقدمہ، مطبوعہ بیروت ۱۹۵۶ء، ص ۴) وہ اس شہرت اور ناموری کا بجا طور پر مستحق ہے۔ ابن رقیق کی کتاب ”تاریخ افریقہ و المغرب“ (متعدد جلدیں) بہت سے مصنفوں کا مآخذ رہی ہے، مثلاً ابن شداد، ابن الاثیر (م ۶۳۰ھ/۱۲۳۰ء)، ابن الأبار (م ۶۵۸ھ/۱۲۶۰ء)، التیجانی (م بعد از ۷۰۸ھ/۱۳۰۸ء)، بالخصوص ابن العذاری (م ۷۰۶ھ/۱۳۰۶ء)، التویری (م ۷۳۲ھ/۱۳۳۱ء)، ابن خلدون (م ۸۰۸ھ/۱۴۰۵ء)، المقریزی (م ۸۴۶ھ/۱۴۴۲ء)، السخاوی (الاعلام، ص ۱۲۲، م ۹۰۳ھ/۱۴۹۶ء)، العثماني اور الوزير السراج تک (الکحل، ص ۲۸۹ بعد)، جو کہ ۱۱۳۷ھ/۱۷۲۴ء-۱۷۲۵ء میں تصنیف و تالیف کا کام کرتا رہا، اس سے براہ راست استفادہ کرتے ہیں۔

آج بھی ابن الرقیق کی تاریخ اور تونس کے

کے علاقے کے مرکز الیدو (Alede) میں ایک بیرونی چوکی پر قبضہ کر رکھا تھا، جو مرسیہ کے جنوب مغرب میں پینتالیس کیلو میٹر کے فاصلے پر تھی۔

المرابطیوں کی آمد اور زاقہ زلاقہ کے مقام پر عیسائیوں کی شکست (۴۷۹ھ/۱۰۸۶ء) سے بحیرہ روم کے مشرقی مقامات زیادہ متاثر نہیں ہوئے۔ ابن رشیق مجبور ہو کر معمولی سی رقم بطور خراج المعتمد کو ادا کرتا رہا اور اکیڈو پر عیسائیوں کا قبضہ رہا اور یوسف بن تاشفین کی دوسری مہم سے یہ صورت حال ختم ہوئی۔ یوسف سیدھا الیدو کی جانب چلا اور اپنے اندلسی اتحادیوں کی مدد سے اس کا محاصرہ کر لیا (۴۸۱ھ/۱۰۸۸ء)۔ یوسف نے المعتمد سے معاہدہ کر رکھا تھا کہ مرسیہ اس کے حوالے کر دیا جائے گا۔ ابن رشیق نے اس منحوس گھڑی کو کچھ عرصے کے لیے ٹالنا چاہا۔ آخر میں وہ اس شبہ کی بنا پر معزول کر دیا گیا کہ وہ الیدو کے محصور عیسائیوں کی مدد کر رہا ہے۔ ابن رشیق کو قیدی بنا کر المعتمد کے حوالے کر دیا گیا۔ عبد اللہ زیری کے مطابق ابن رشیق کو قتل کر دیا گیا، لیکن ابن الخطیب کا بیان ہے کہ اسے قیدی بنا کر اشبیلیہ میں رکھا گیا اور المرابطوں کے شہر پر قبضہ کے بعد ہی اسے رہائی مل سکی (۴۸۴ھ/۱۰۹۱ء)۔ بعد ازاں اس کا انجام معلوم نہیں ہو سکا۔

مآخذ : (۱) ابن الأبار : الحکمة السیراء، قاہرہ ۱۹۶۳ء، ۲: ۱۲۳-۱۲۴، ۱۳۴-۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۷۵: (۲) ابن الخطیب : اعمال الاعلام، بیروت ۱۹۵۶ء، ۱۶۰، ۲۰۱، ۲۵۷: (۳) عبد اللہ زیری : Memoirs، در الاندلس، ۳ (۱۹۳۵ء)، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۴۰، ۳۴۳ (متن) اور ۴، ۱۹۳۶، ۱۹۳۹ء، ۴۵-۷۹، ۸۴: (ترجمہ): (۴) عبد الواحد المراكشي: المعجب، بار دوم، لائیڈن ۱۸۸۵ء، ۸۵، ۹۲: (۵) A. Huici : Miranda Les Grandes Batallas de la Reconquist، میڈرڈ ۱۹۵۶ء، ۹۳-۹۶.

J.F.P Hopkins [ت: شیخ نذیر حسین]

.....

بعض ذاتی کتب خانوں میں اسکی موجودگی کا حوالہ دیا جاتا ہے ، لیکن اس کا کچھ پتا نہیں چل سکا ۔

ایک گمنام سی تحریر ، جو آغاز میں ناقص اور خاتمہ کے اعتبار سے خالی ہے ، المغرب کی تاریخ پر ہے اور عقبہ بن نافع کی گورنری سے لیکر ابراہیم اول کے زمانے تک کے واقعات پر مشتمل ہے ، رباط میں محمد المنونی کی دریافت کردہ ہے ، اب اسے محمد الکعبی نے چھاپ دیا ہے (تونس ۱۹۶۸ء)۔ وہ اسے ابن الرقیق سے منسوب کرتا ہے ، لیکن یہ انتساب کچھ مشتبہ سا ہے۔ یہ ملحوظ خاطر رہے کہ ابن الرقیق کی کتابوں سے جو اقتباسات لیے گئے ہیں ، وہ اگرچہ انتہائی احتیاط سے لکھے گئے ہیں ، لیکن کسی قدر شیعہ میلانات کے مظہر ہیں ، لیکن بعد میں آنے والے مؤرخوں نے اسے فراموش یا نظر انداز کر دیا ہے ۔

۳۸۸ھ / ۹۹۸ء میں بادلیں زیری نے ابن الرقیق کو ایک سیاسی مہم پر مصر کے الحاکم کے پاس بھیجا تھا ۔ یاقوت نے معجم الادباء (۲۲۲:۱) میں اس کی ایک نظم نقل کی ہے جس سے پتا چلتا ہے کہ ابن الرقیق کافی عرصے تک قاہرہ میں ٹھہرا رہا اور اس کی خوشگوار یادیں اسے دیر تک ستاتی رہیں۔ اسکی جن کتابوں کا سراغ نہیں مل سکا ان میں کتاب النساء ، الراح والارتياح (خوشی و مسرت پر) ، الاعانی (گناہوں پر) اور نظم السلوک فی مسامرات الملوک (درباری کے لیے دستور العمل) وغیرہ مذکور ہیں ۔

مآخذ : جو مصادر بر اکلان ، ۱۶۱:۱ و تکملہ ، ۲۵۲:۱ نے دیئے ہیں : (۲) Storia: Amari ، طبع Nollino ، ۳۹:۱ ، ۱۹۳۳ء ؛ (۳) الزرکلی : الاعلام ، بار ثانی ، ۵۱:۱ ، ۵۲:۱ (۴) آر اور لیس : Zirides ، ۱۴:۱ و ۲:۱ ۸۱-۸۲۔ ابن الرقیق کے حالات زندگی یاقوت نے معجم الادباء (۲۱۶:۱-۲۲۶) مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۶ء میں لکھے ہیں ۔

(M.Talibi [ت: شیخ نذیر حسین])

ابن زاکور : ابو عبد اللہ ، محمد بن قاسم بن محمد بن عبد الواحد بن احمد الفاسی المغربی ، ایک ادیب ، فقیہ ، عارف اور مؤرخ۔ وہ فاس میں گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی کے نصف اول میں ایک علمی خاندان میں پیدا ہوئے اور وہیں ۲۰ محرم ۱۱۲۰ھ / ۱۱ اپریل ۱۷۰۸ء کو انتقال کر گئے اور باب غیسا میں دفن کیے گئے۔ وہ بڑے عالم ، مؤرخ ، سوانح نویس ، اپنے وقت کے شاعر اور اخلاقی نظموں کے شارح تھے۔ اوائل عمر میں وہ فاس میں علوم اسلامیہ کی تحصیل میں مصروف ہو گئے۔ ان کے نامور اساتذہ میں ابو محمد عبد القادر بن علی بن یوسف الفاسی (۱۰۰۷-۱۰۹۱ھ / ۱۵۹۹-۱۶۸۰ء) ، ان کے بیٹے ابو عبد اللہ محمد (م ۱۱۰۰ھ / ۱۶۸۹ء) ، ابو عیسیٰ [و] ابو عبد اللہ محمد المہدی بن احمد بن علی بن یوسف الفاسی (۱۰۳۵-۱۱۰۹ھ / ۱۶۲۳-۱۶۹۸ء) ، ابو علی الحسن بن مسعود ایوسی (۱۰۴۰-۱۱۰۲ھ / ۱۶۳۰-۱۶۹۱ء) ، ابو محمد عبد السلام بن الطیب القادری (۱۰۵۸-۱۱۱۰ھ / ۱۶۳۸-۱۶۹۸ء) قاضی الجماعہ اور مفتی الفاس ابو محمد (ابو عبد اللہ) محمد العربی بن احمد بردلہ (یا برد اللہ یا برد اللہ) اللاندلی الفاسی (۱۰۴۲-۱۱۳۳ھ / ۱۶۳۲-۱۷۲۱ء) ، ابو عبد اللہ محمد بن احمد القسطنطینی الحسنی المعروف بہ کماذ (م ۱۱۱۶ھ / ۱۷۰۴ء) اور ابو العباس (یا ابو الفضل) احمد بن العربی بن محمد بن الحاج الحارثی المرداسی السکمی ، فاس الجدید کے قاضی (م ۱۱۰۹ھ / ۱۶۹۷ء) وغیرہ شامل ہیں ۔

ابن زاکور نے تطوان میں اپنی درسیات کی تکمیل ابو الحسن الحاج علی بن محمد القسطنطینی اللاندلی موسوم بہ برکتہ (م ۱۱۲۰ھ / ۱۷۰۹ء) سے اور الجزائر میں ابو حفص عمر بن محمد بن عبد الرحمان (یا عبد الوہاب) بن یوسف المانجلائی ، ابو عبد اللہ محمد بن محمد بن محمد بن عبد المومن الحسنی (ان دونوں کے بارے میں زیادہ معلومات نہیں ملتیں) اور ابو عبد اللہ محمد بن سعید بن ابراہیم بن حمودہ المعروف بہ کدورہ (م ۱۰۹۸ھ / ۱۶۸۷ء) سے کی ۔

متذکرہ اساتذہ سے ابن زاکور نے اجازے

اور بعض اوقات کئی اساتذہ سے سنتا تھا، مثال کے طور پر انہوں نے خلیل کی مختصر بردولہ سے تین بار اور باراکتو سے ایک دفعہ پڑھی تھی۔ اسی طرح جمع الجوامع کا تین بار درس منجلائی اور باراکتو سے لیا تھا۔

اس کے علاوہ ان کے سوانح نگاروں کا بیان ہے کہ انہیں تلیخ المفتح، جمع الجوامع، ابن مالک کا کافیہ اور الفیہ، خلیل کی مختصر اور حریری کی مقامات ازیر تھیں اور عوام انہیں ادیب، خطیب اور ناظم کہا کرتے تھے۔

ابن زاکور کے سوانح نگاروں کے مطابق وہ سولہ کتابوں کے مصنف تھے: (۱) ایک سفر نامہ نشر ازابیر البستان فی من اجازہ، بالجزائر والطنوان من فضلاء الاکابر والاعیان، الجزائر ۱۳۱۹ھ/۱۹۰۲ء؛ (۲) ایک دیوان جس کا عنوان الروض العریض فی بدیع التوشیح المنفی القریض ہے، رباط میں دیوان کے قلمی نسخے کے لیے دیکھیے RIMA (۱۹۵۹ء)؛ ۱۸۹۔ پندرہ اقتباسات، کل ۳۵۰ ابیات اس کی الرحلۃ، علمی اور انیس المطرب میں بموقع عدیدہ موجود ہیں؛ (۳) المغرب المبین عما تضمنہ الانیس المطرب روضۃ النسرین۔ رباط کے قلمی نسخوں کے لیے دیکھیے Mss.ar.de: Levi Provencal Rabat، ورق ۳۹۸؛ (۲) و ۲۱۵ اور کتاب خانہ ابو الجعد (تادلا) میں زیر عنوان المطرب فی اخبار السلاطین المغرب (دیکھیے Niegel، در RMM، ص ۲۴، ۲۹۶)؛ (۴) العجب العجب (تفریح الکرب) فی شرح لامیۃ العرب (الشفری کے قصیدے کی شرح، جس کے قریباً چھ قلمی نسخے ہیں) (دیکھیے براکلمان: ۵۳:۱)؛ (۵) النشاط الارچیہ والنشاط البنفجیہ فی شرح الخرجیہ، قلمی نسخے رباط اور قاہرہ میں ہیں (دیکھیے براکلمان: ۵۳:۱)؛ (۶) مقباس الفوائد فی شرح ماخفی من القلائد، فتح ابن خاقان کی قلائد العقیان کی شرح، قلمی نسخے رباط اور جلاوی کے مجموعہ کتب (ص ۱۷۹) میں ہیں۔

(اسناد)، حاصل کیے، جو انہوں نے سنبال کر رکھے۔ ان میں سے چھ اجازے تاریخوں سمیت In extenso میں موجود ہیں۔ ان میں سے سب سے پہلا محمد المہدی الفاسی کا ہے جو کہ ذوالقعدہ ۱۱۰۰ھ/۱۶۸۹ء کا تحریر کردہ ہے۔ الجزائر کے سات ماہ کے قیام میں انہوں نے تین اجازے حاصل کیے ان میں سے ایک جمادی الآخرہ کا اور دو رجب ۱۰۹۳ھ/۱۶۸۳ء کے لکھے ہوئے ہیں۔ تطوان میں اجازہ انہوں نے علی برکتہ، سے شعبان ۱۰۹۳ھ/۱۶۸۳ء میں حاصل کیا۔ آخر میں فاس میں حسن الیوسی نے ۱۰۹۵ھ/۱۶۸۳ء میں انہیں اجازہ عطا کیا۔ درسیات میں انہوں نے مختلف مضامین کی یہ کتابیں پڑھیں: (الف) نحو میں ابن مالک کا الفیہ اور کافیہ؛ (ب) معانی اور بلاغت میں السکاکی کی مفتاح العلوم، تلیخ المفتح از قزوینی مع شرح از تفتازانی بنام مختصر المعانی، حاشیہ از جرجانی [رک بآں]؛ (ج) فقہ میں خلیل کی مختصر، ابن ابی زید القیروانی کا رسالہ، ابن عاصم کا تحفہ، ابو اسحاق ابراہیم بن ابی بکر بن عبد اللہ الانصاری، التلمسانی الوقشی (۶۹۹-۷۶۰ھ/۱۲۹۹-۱۲۵۹ء) کا ارجوزہ فی الفرائض؛ (د) حدیث میں صحیح بخاری، سنن ترمذی مع شمائل، السیوطی کی جامع الصغیر من حدیث البشیر النذیر؛ (ه) اصول میں السبکی کی جمع الجوامع، مع شرح از جلال الدین امحلی [رک بآں]، ولی الدین عراقی [رک بآں] اور محمد بن رسول کورانی؛ (و) عقائد میں محمد بن محمد بن عبد المومن الجزائری کا منظومہ فی التوحید (۱۷۹ ابیات) ایضاً مشمولہ نشر ازابیر البستان، ص ۱۷)۔

مذکورہ بالا کتب کے علاوہ ابن زاکور کو محمد المہدی نے گیارہ کتابیں زبانی بھی پڑھائیں (دیکھیے الحکمی: انیس المطرب، ص ۲۴: Chorfa: Levi Provencal، ص ۲۷۴ و حاشیہ ۱)۔ مندرجہ بالا مضامین کے علاوہ انہوں نے شعر و شاعری اور ادب کا بھی مطالعہ کیا اور عبد اللہ محمد بن ناصر مراکشی کے سلسلے میں شامل ہو گئے۔ طریقہ تعلیم یہ تھا کہ شاگرد کتاب کو ایک استاد

anas ، الجزائر ۱۹۰۵ء ، ۱۳ ، عدد ۱۸ : (۷) محمد السج :
 المنتخب العبریہ ، ص ۵۸ : (۸) E. Levi Provençal :
 Les Historiens des chorfa ، پیرس ۱۹۲۲ء ، ۲۸۷ تا
 ۲۹۰ : (۹) عبد الحی الکتانی : فہرس ، ۱۳۶۶ھ / ۱۹۴۷ء ،
 ۱۳۰ : (۱۰) براکلمان ، ۲۶۱ : کلمہ : ۱ : ۶۳۵ ، ۵۴۳ و
 ۶۸۴ : (۱۱) عبد الوہاب بن منصور : الجزائر فی رحلۃ ابی
 عبد اللہ بن زاکور ، در البصار ، عدد ۳۴۸ ، مورخہ
 ۶ جنوری ۱۹۵۶ء ، ۶-۱ ، عدد ۳۵۱ ، مورخہ ۲۷ جنوری
 ۱۹۵۶ء ، ۲ ، عدد ۳۵۳ ، مورخہ ۱۷ فروری ۱۹۵۶ء : (۱۲)
 عبد اللہ کنون : المنتخب من شعر ابن زاکور ، قاہرہ
 ۱۹۳۲ء : (۱۳) وہبی مصنف : الدیوخ المغربی فی ادب
 العربی ، بیروت ۱۹۶۱ء ، ۳۱۳ .

(محمد حاج صدوق : شیخ نذیر حسین)

ابن الزبیری : عبد اللہ بن الزبیری بن
 قیس بن عدی بن سعد بن سہم القرشی السہمی ، اس کی
 والدہ کا نام عاتکہ بنت عبد اللہ بن عمرو بن وہب بن
 حذافہ تھا (ابن عبد البر : الاستیعاب ، ۱۲۰۹ : ۲) ، ایک نامور
 قریشی شاعر جو اپنے اشعار کی جامعیت اور اپنے شہسہ
 اسلوب کی وجہ سے معروف ہے (ابن رشیق : عمدہ ،
 ۱۲۳ : ۱ ، عدد ۱۹)۔ بقول حافظ ابن حجر العسقلانی " وہ قبول
 اسلام سے قبل اسلام دشمنی میں پیش پیش تھا اور وہ
 قریش مکہ کے ان چند شاعروں میں سے ایک تھا جو
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کے خلاف
 ہجویہ شعر گوئی میں صف اول میں شمار ہوتے تھے۔ اس
 نے غزوہ بدر میں حضرت عبد اللہ بن سلمی العجلانیؓ کو
 شہید کیا تھا (الواقدی ، ص ۱۳۹) اور کئی مقتول کی
 سرداروں کے مرچے لکھے تھے۔ غزوہ احد میں اس نے
 قریش کی فتح پر اپنے اشعار میں مسرت کا اظہار کیا تھا۔
 الغرض فتح مکہ سے قبل جب اسلام اور کفر کے مابین سرد
 اور گرم جنگ زوروں پر تھی ابن الزبیری قریش مکہ کی
 طرف سے مسلمانوں کے خلاف شمشیر برہنہ بنا ہوا تھا ۔

باقی کتابیں ، جو شاید ضائع ہو چکی ہیں ، حسب
 ذیل ہیں : (۷) مراکش کے ایک ولی عبد السلام بن مشیث
 [رک باں] کے اخلاف کا تذکرہ الاستغناء من اللام
 بذکرہ (بذکر) آثار صاحب العلم : (۸) ابو تمام کے
 حماسہ کی تین جلدوں میں شرح بعنوان " عنوان النفاسہ
 فی شرح الحماسہ : (۹) الصنع البدیع فی شرح الحلیہ
 ذات البدیع ، صفی الدین الحلی کے نعتیہ قصیدے الکفایۃ
 البدیعیہ کی شرح : (۱۰) الجود بالموجود فی شرح المقصور و
 الممدود : (۱۱) الروض الجمیۃ فی ضبط السنۃ الشمسیہ : (۱۲)
 امام الحرمین الجوبینی کے الورقات کا منظوم ترجمہ : (۱۳)
 الحسام المسلول فی قصر المفعول علی الفاعل والفاعل
 علی المفعول : (۱۴) افق الوسائل فی ابلاغ الخطب و
 ابداع الرسائل : (۱۵) الدر المنکوزہ فی تذکیل الارجوزہ
 (ابن سینا کے علم طب پر ارجوزہ کا کلمہ) : (۱۶) الحلة
 السیراء فی حد البراء .

ابن زاکور نے عربی اسلامی ثقافت کے ایک
 سے زیادہ موضوعات پر خامہ فرسائی کی ہے ۔ ان میں
 صرف و نحو ، ادب ، اسلوب بیان ، عروض ، سیرت ،
 سوانح نگاری ، انساب ، حدیث ، اصول ، طب اور ستارہ
 شناسی وغیرہ شامل ہیں۔ ان کی کتابوں سے اندازہ ہوتا
 ہے کہ وہ نثر میں فتح ابن خاقان اور شاعری میں ابو تمام
 کے مقلد ہیں۔

ماخذ : (۱) العلمی ، ابو عبد اللہ : الانیس
 المطرب فی من لقیہ مؤلفہ من ادباء المغرب ، لیتھو ،
 فاس ۱۳۱۵ھ / ۱۸۹۷ء ص ۱۹ تا ۳۸ : (۲) القادری : نشر
 الثانی لاهل القرن الحادی العشر والثانی ، لیتھو ، فاس
 ۱۳۱۰ھ / ۱۸۹۲ء ، ۱۸۶ : ۲ : (۳) وہبی مصنف : النقاط الدرر
 والمستفاد الموعظ والعبر من اخبار اعیان المائۃ الثانیہ
 والحادی العشر ، ورق ۵۷ : (۴) الکتانی : سلوة الانفاس ،
 چاپ سنگی ، فاس ۱۳۱۳ھ / ۱۸۹۶ء ، ۱۷۹ : ۳ : (۵) RMM ،
 ۲۹۶ : ۲۲ : (۶) R. Basset : Recherches Bibliographiques Sur les Sources de Salouat el

(البدایہ، ۳: ۳۰۹)۔

اس کے اشعار (الاعانی، ۱: ۶۲) سے پتہ چلتا ہے کہ اسے معروف شاعر عمر بن ابی ربیعہ کے والد اور دادا کی سرپرستی بھی حاصل تھی۔ اس نے بنو المغیرہ کی مدح بھی لکھی تھی، جو بنو مخزوم کا ایک طاقتور گھرانہ تھا (الجاظ: البیان، ۱: ۲۰-۲۶؛ اس خاندان کے ساتھ اس کے روابط کی تفصیل کے لیے دیکھیے ابن حجر: الاصابہ، ۱: ۱۳۹؛ بذیل بسر بن سفیان)۔

ابن الزبیری زمانہ جاہلیت میں پلا بڑھا تھا، اس لیے اس کے خیالات پر قبائلی تعصبات کا غلبہ رہا۔ چنانچہ اس نے مسلمانوں اور کفار کے مابین ہونے والی متعدد جنگوں میں اپنے قبیلے اور خاندان کی حمایت میں جو اشعار کہے وہ بھی اس کے انہی جذبات کی عکاسی کرتے ہیں۔ وہ ان جنگوں کو نظریاتی طور پر نہیں، بلکہ محض قبائلی مفادات و نزاعات کے تناظر میں دیکھتا تھا۔ قبول اسلام کے بعد بھی اس کی یہ حسّہ باقی رہی اور اس کی شہرت کا باعث رہی۔ چنانچہ جب یزید بن معاویہ کو بتایا گیا کہ اموی فوجوں نے مدینہ پر کامیاب حملہ کیا ہے تو اس نے ابن الزبیری ہی کے ایک قصیدے کے اشعار پڑھے تھے (الدینوری: الاخبار، ص ۲۷۷؛ ابن عبد ربہ: العقد، ص ۱۳۱۶، ۲: ۱۳۳)۔ خلافت عباسی تک یزید کا یہ واقعہ اس کے جرائم کی فہرست میں گنا جاتا تھا (ملاحظہ ہو، الطبری، ۳: ۲۱۷)۔

اکثر سیرت نگاروں نے اسے قریش مکہ کا سب سے بڑا شاعر تسلیم کیا ہے، البتہ ابن عبد البر نے الزبیر کے حوالے سے لکھا ہے کہ اس کے اور دوسرے شعرا کے اشعار کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرار بن الخطاب اس سے بڑا شاعر تھا (۱: ۳۰۱)۔

مآخذ: (۱) ابن حجر: الاصابہ، ۱: ۳۰۹، ۳: ۳۰۰۔ عدد ۳۶۷۹؛ (۲) ابن عبد البر: الاستیعاب، ۲: ۳۰۰۔ ۳۰۳، برہامش الاصابہ؛ (۳) ابن ہشام: السیرہ، اشاریہ؛ (۴) ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۳: ۳۰۹، وبعده؛ (۵)

مسلمانوں کی طرف سے حضرت حسان بن ثابتؓ اس کے شعری حملوں کا ترکی بہ ترکی جواب دیتے تھے۔ اس کی اسلام دشمنی کا اس سے مزید اظہار ہوتا ہے کہ جب صلح حدیبیہ کے زمانے میں اس کے ایک ہم قبیلہ عثمان بن طلحہ نے حضرت خالد بن الولیدؓ اور حضرت عمرو بن العاصؓ کے ہمراہ اسلام قبول کیا، تو اس نے اپنے اشعار میں ان کی جھوکی۔ ابن اسحاق نے ان میں سے دو قصیدے حضرت حسان بن ثابتؓ کے جواب کے ساتھ نقل کیے ہیں (ابن ہشام، السیرہ، ص ۶۱۶ بعد، ۶۱۹ بعد و ۶۳۶)۔ اس کا ایک قصیدہ جسے (ابن ہشام، ص ۷۰۳-۷۰۵) اور السہلی (الروض الالف، ۶: ۳۴۴) نے حضرت حسان بن ثابتؓ اور حضرت کعب بن مالکؓ کے جوابی قصائد کے ساتھ نقل کیا ہے غزوہ خندق سے متعلق ہے (ابن ہشام، ص ۷۱۸)۔ الغرض اس کی اسلام دشمنی کا باب بہت طویل تھا، اسی لیے فتح مکہ کے موقع پر اس کا نام ان چند لوگوں میں شامل تھا جن کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قتل کرنے کا حکم دیا تھا، لہذا وہ ہمیرہ بن ابی وہب المخزومی (خاوند امّ حانی) کے ساتھ نجران بھاگ گیا اور اسی وقت واپس آیا جب حضرت حسان بن ثابتؓ نے اس کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے معافی دلوانے کا یقین دلا دیا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے معاف کر دیا (ابن کثیر: البدایہ، ۳: ۳۰۹)۔ قبول اسلام کے موقع پر اس نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح میں جو قصیدہ کہا، اگرچہ بقول ابن ہشام (ص ۸۲۸) اس کی ابن الزبیری کی طرف نسبت یقینی نہیں ہے، تاہم تمام مؤرخین نے اسے اس کی طرف منسوب کر کے نقل کیا ہے۔ اس قصیدے کی ابتدا اس شعر سے ہوتی ہے:

منع الرقاد بلابل وهموم واللیل معتلج الرواق یہیم
یعنی پریشانوں اور غموں نے نیند روک دی ہے اور
رات کا ابتدائی حصہ سخت و شدید وہموں میں ڈالنے والا ہے

البستانی: دائرة المعارف، ۱: ۳۹۷؛ (۶) الحنجی: محمد بن سلام: طبقات الشعراء، ص ۵۷-۶۰؛ (۷) البری: سبط اللالی، ص ۸۳۳؛ (۸) الاغانی، ۱۱: ۲۵۔

(محمود الحسن صارف)

.....

✽ ابن الزبیری: ابو جعفر احمد بن ابراہیم بن زبیر بن محمد الثقفی العاصمی الاندلسی۔ ایک محدث، قاری ادیب اور مؤرخ۔ وہ جیان میں ذوالقعدہ ۶۲۷ھ / ستمبر اکتوبر ۱۲۳۰ء میں پیدا ہوئے۔ قرأت ان کی خصوصی دلچسپی کا مضمون تھا۔ تاہم ان کے سوانح نگار ان کی عربی زبان میں مہارت کی بھی بہت تعریف کرتے ہیں اور انہیں مغرب اور الاندلس کا محدث بھی گردانتے ہیں۔ منکرات پر تنقید کے رجحان کے وجہ سے انہیں اپنے وطن میں مشکلات پیش آئیں اور وہ نقل مکانی کر کے ملائچلے گئے۔ وہاں انہوں نے ایک جادوگر ابراہیم الغزالی پر تنقید کی جو مقامی طور پر بڑا پارسوخ تھا اور حاکم ملائچلے کے لیے بھی کام کرتا تھا، تو انہیں ملائچلے بھی چھوڑنا پڑا۔ وہاں سے وہ غرناطہ چلے گئے اور مذکورہ جادوگر کے خلاف سزائے موت کا فیصلہ صادر کرانے میں کامیاب ہو گئے۔ غرناطہ کے امیر نے ان کی بہت آؤ بھگت کی۔ بعد میں گو ان کے امیر سے اختلافات بھی رہے، تاہم وہاں وہ تدریسی سرگرمیوں میں مصروف رہے اور مسجد کبیر کے خطیب و امام ہونے کے علاوہ بطور قاضی (متعلق بعاقلی امور) بھی کام کرتے رہے۔ انہوں نے زندگی کے آخری ایام عزت و احترام کی حالت میں غرناطہ میں گزارے اور وہیں ۸ ربیع الاول ۷۰۸ھ / اگست ۱۳۰۸ء میں انتقال کیا۔ انہوں نے بہت سی تصانیف یادگار چھوڑی ہیں جن کے نام ان کے سوانح نگاروں نے لکھے ہیں (۱) ملائک التاویل فی المتعاطبہ اللفظ فی التثریل؛ (۲) البرہان فی ترتیب نصوص القرآن؛ (۳) الاعلام بکن ختم بہ القطر الاندلسی من الاعلام؛ (۴) کتاب الزمان والکمان؛ (۵) رد الجاہل من اعصاف الجاہل؛

(۶) معجم؛ (۷) سیبویہ کی کتاب پر تعلیق؛ (۸) صلتہ الصلتہ جو دراصل ابن بشکوال [رکبہاں] کے کلمہ کا تسلسل ہے اور یہ ان کی واحد کتاب ہے جس کا کچھ حصہ زمانے کی دست برد سے محفوظ رہا ہے اس کے آخری حصے کو E. Levi Provençal نے ۱۹۳۷ء میں رباط سے شائع کر دیا تھا۔ یہ کتاب اندلس کی چھٹی اور ساتویں صدی ہجری / بارہویں اور تیرہویں صدی عیسوی کے مشاہیر کے حالات پر مشتمل ہے۔

مآخذ: (۱) مقدمہ صلتہ الصلتہ از Levi Provençal؛ (۲) ابن الخطیب: احاطہ، ۷: ۷۲؛ (۳) ابن الفرحون: دیباج، طبع قاس، ص ۵۷؛ (۴) ابن القاضی: ذرة النجاة، طبع Allouche، رباط ۱۹۳۴ء تا ۱۹۳۶ء عدد ۸۰؛ (۵) الذہبی: طبقات الحفاظ، ۴: ۲۷۵؛ (۶) ابن حجر: درر، ۸ تا ۸۴، عدد ۲۳۲؛ (۷) السیوطی: بغیہ، ۷ تا ۱۲۶؛ (۸) حاجی خلیفہ، ۱: ۳۶۳، ۲: ۱۱۵، ۵: ۶۲۶؛ (۹) De Abbadidis: Dozy، ۲: ۱۶۶؛ (۱۰) Ponç Boigues: Ensayo، عدد ۲۶۸؛ (۱۱) براکلمان: کلمہ، ۲: ۳۷۶ تا ۳۷۷، DM، ۳: ۱۳۲۔

(Ch. Pellat [ت: نصرت رئیس: ان: محمد امین])

.....

✽ ابن الزبیری: ابو عبد اللہ الزبیر بن ابی بکر بکر بن عبد اللہ بن مصعب بن ثابت بن عبد اللہ بن الزبیر القرشی، المدنی۔ ایک نامور محدث، فقیہ، قاضی اور ماہر انساب۔ ان کی ولادت ۷۲ھ / ۷۸۸ء میں (غالباً مدینہ منورہ میں) ہوئی (الذہبی: سیر اعلام، ۱۲: ۳۱۱-۳۱۲)۔ انہوں نے جب ہوش سنبھالا تو اس وقت مدینہ منورہ بہت سے اہل علم کی موجودگی کے باعث دنیائے اسلام کی عظیم ترین درسگاہ کی حیثیت رکھتا تھا، چنانچہ انہوں نے بھی اس درسگاہ علمی سے بھرپور استفادہ کیا، ان کے اساتذہ کی فہرست میں سفیان بن عیینہ، ابو ضمہ اللیشی، النصر بن شمیل، علی بن محمد المدائنی، ابراہیم بن المنذر اور ان کے چچا مصعب بن عبد اللہ الزبیری جیسے

(۵) البغدادی : تاریخ بغداد ، ۸: ۴۶۷-۴۷۱: ۴ (۶) یا قوت الحموی : معجم الادباء ، ۱: ۱۶۵-۱۷۱: ۱ (۷) ابن الاثیر: الکامل ، ۷: ۲۱۷: ۲ (۸) ابن خلکان ، وفیات الاعیان ، ۲: ۳۱۱-۳۱۳: ۳ (۹) الذہبی : سیر اعلام ، ۱۲: ۷۱۵-۷۱۷: ۱۰ (۱۰) آت لائیڈن ، بار دوم ، بذیل مادہ .

(محمود الحسن عارف)

•••••

ابن الزبیر : ابو کثیر عبد اللہ بن الزبیرؓ بن الاشیم الاسدی ، پہلی ہجری / ساتویں صدی عیسوی کا ایک عرب شاعر ۔ وہ مقامی امویوں کا قصیدہ گو شاعر بن گیا۔ خاص طور پر اس نے اسماء بن خارجہ کی مدح میں مکمل طور پر خالص روایتی انداز میں ایک قصیدہ نظم کیا ، لیکن جب مصعب بن الزبیرؓ نے کوفہ پر قبضہ کر لیا تو وہ زبیریوں کی تعریف کرنے سے بھی نہیں ہچکچایا ، چنانچہ جب مصعب کے حامیوں نے اس کو گرفتار کر لیا تو وہ اس کے ساتھ نرمی سے پیش آیا ۔ مگر وہ ایسا خود پسند شخص تھا کہ اس نے حضرت عبد اللہ بن الزبیرؓ کی اس وقت جو لکھ ڈالی جب انہوں نے اپنے بھائی عمرو کے ساتھ ، جو شاعر کا دوست تھا ، برا سلوک کیا ۔ الاغانی کے مطابق اس کے ہجویہ اشعار سے لوگ خوف کھاتے تھے جو توہین آمیز ہونے کی بجائے طنزیہ زیادہ ہوتے تھے۔ اس نے حجاج [بن یوسف] کو بھی معاف نہیں کیا ۔ والی کوفہ عبد الرحمن بن ام الحکم کے ساتھ اس کے جھگڑے کتابوں میں زیادہ مذکور ہیں ، جو اس کے ماموں کی وجہ سے ہوئے ۔ اس نے والی کی شکایت خلیفہ سے بھی کر دی جس نے اپنے بھتیجے (مذکورہ والی) سے اسے بہر حال انصاف دلایا ۔

کہا جاتا ہے کہ اس کی وفات مؤخر الذکر کی دویجا کے خلاف مہم کی تیاری کے دوران میں لازمی فوجی بھرتی سے بچاؤ کی کوشش میں تقریباً ۷۷۸ھ / ۶۹۸ء میں ہوئی ۔

مآخذ : ابن الزبیر کے کچھ اشعار کا ذکر بطور

لوگ شامل تھے (دیکھیے ابن خلکان ، ۳: ۳۱۱-۳۱۳) ، جبکہ ان سے روایت کرنے والے لوگوں میں ابن ماجہ (صاحب السنن) ، ابو حاتم الرازی ، عبد اللہ بن حبیب الریعی ، محمد بن ابی الازہر ، احمد بن محمد اور اسماعیل بن العباس الوراق وغیرہ شامل ہیں (سیر اعلام ، ۱۲: ۳۱۲) ۔

علویوں کی مخالفت کے باعث انہیں مدینہ منورہ سے بغداد جانا پڑا ، جہاں وہ ۲۳۵ھ / ۸۵۰ء تک مقیم رہے ۔ ۲۴۲ھ / ۸۵۶ء میں وہ قاضی مکہ بنائے گئے۔ اسی حالت میں ان کا ۲۱ ذوالقعدہ ۳۵۶ھ / ۸۷۰ء میں ۸۳ برس کی عمر میں مکہ مکرمہ میں انتقال ہوا ۔ ان کے انتقال کا ظاہری سبب یہ تھا کہ وہ اپنے مکان کی چھت سے گر پڑے ، جس سے ان کی کولہے اور کمر کی ہڈی ٹوٹ گئی وہ دو روز تک بے ہوش ہو کر پڑے رہے اور تیسرے دن انتقال فرما گئے (الذہبی : سیر اعلام ، ۱۲: ۳۱۲) ۔

انہوں نے بہت سی کتابیں تصنیف کیں بقول J.F.P. Hopkins (آ، بار دوم) ان میں سے صرف ۳ کتب کا حوالہ ملتا ہے ، مگر ان میں سے صرف دو کتب موجود ہیں: (۱) الموفقیات ۔ یہ ایک مجموعہ روایات ہے جسے مؤلف نے عباسی خلیفہ المتوکل کے صاحب زادے الموفق کے لیے مرتب کیا تھا: (۲) ان کی سب سے بڑی اور معروف کتاب ”جہمة نسب قریش و اخبارها“ ہے ، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انہوں نے اسے اپنی وفات سے صرف تین یوم قبل مکمل کیا تھا (الذہبی ، ۱: ۳۱۴) کتاب کا آخری حصہ محمود شاکر نے قاہرہ سے ۱۳۸۱ھ / ۱۹۶۱ء میں طبع کر دیا ہے ۔

ابن زبیرؓ کو امام الدار قطنیؒ وغیرہ نے ثقہ قرار دیا ہے۔ ان کی کتاب نسب قریش اور ان کے ذیلی خاندانوں کے نسب سے متعلق بڑا بنیادی اور اہم مآخذ شمار ہوتی ہے (مزید معلومات کے لیے دیکھیے مآخذ) ۔

مآخذ : محمود شاکر : مقدمہ جہمة نسب قریش ، مطبوعہ ۱۳۸۱ھ / ۱۹۶۱ء : (۲) الاصفہانی : الاغانی ، ۹: ۴۱-۴۳: ۳ (۳) ابن الندیم : الفہرست ، ص ۱۲۳ ، ۱۲۴

التوحیدی کی رائے میں ، اس کے فلسفیانہ کام پر بہت برا اثر پڑا۔ مزید برآں اس کے حریفوں نے اس پر بوزنطیوں کے ساتھ خفیہ سازشوں میں ملوث ہونے کا الزام لگا کر اسے حکام کے سامنے مجرم ٹھہرایا۔ یہاں تک کہ اسے گرفتار کر لیا گیا اور اسے سزا ہو گئی۔ اس کی املاک بھی ضبط کر لی گئیں۔ ان حادثات نے اس کی پہلے سے خراب صحت کو بالکل تباہ کر کے رکھ دیا اور جلد ہی اسے موت نے آلیا۔

ابن زرعہ نے غالباً سریانی زبان سے، ارسطو کی متعدد تصانیف کا ترجمہ یا تلخیص کی۔ ان میں *Historia Animalium* خصوصیت سے قابل ذکر ہے۔ اسی وجہ سے وہ بطور مترجم ایک معزز مقام کا حامل ہے۔ تاہم اس کی اصل شہرت فلسفے، الہیات اور اعتذاریات پر لکھے گئے رسائل کی وجہ سے ہے۔ جن میں سے اکثر اب ناپید ہیں۔ اس کی تصانیف کی فہرست سے مجو ابن الندیم نے درج کی ہے اور جسے [ابن] القفطی اور ابن ابی اصیبعہ نے مکمل کیا ہے، ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا صرف ایک ہی ترجمہ (ارسطو کے سوفسطائی خیالات کا ابطال، سوفسطیقا، مخطوطہ پیرس، حصہ عربی، عدد ۲۳۴۶، دیکھیے ج۔ بدوی: منطق ارسطو، ۳: ۱۰۱۶-۷۳۷) اور دس کے قریب رسائل باقی رہ گئے ہیں۔ ان میں سے چار کو P. Sbath نے شائع کیا ہے (*Vingt traités Philosophiques et apologétiques d' auteurs arabes chrétiens du IX^e, au XIV^e, Siècle* قاہرہ ۱۹۲۹ء) ایک رسالہ عقل و فہم پر ۶۸-۷۵، وجود باری تعالیٰ کے بارے میں ایک مسلمان دوست کے نام خط (۶-۱۹): ابو القاسم عبد اللہ بن احمد النخعی کی اداکل الادلۃ فی اصول الدین کا ابطال (۵۸-۶۲)، رسالہ الی الیہودی بشر بن فحاس (۱۹-۵۲) چند دیگر رسائل مخطوطوں کی شکل میں، بالخصوص پیرس (عدد ۱۳۲)، ۱۷۳، ۱۷۴ اور ویٹیکن (۱۱۳، ۱۲۷، ۱۳۵) میں موجود ہیں۔ ابو حکیم یوسف اللجری کے پانچ سوالات کا جواب،

مثال، متعدد کتب لغات اور کتب صرف و نحو میں کیا گیا ہے، مزید تفصیل کے لیے دیکھیے (۱) الاغانی، ۱۳: ۳۳ تا ۴۹، بیروت ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۶: (۲) الجاحظ: البیان، ۲۲۶: (۳) وہی مصنف: الخلاء، طبع حاجری، ص ۳۸۰، ۲۰۷: (۴) ابن قیجہ: الشعر والشعراء، اشاریہ: (۵) وہی مصنف: عیون، ۱۸۶: ۳: ۲۶۵، ۶۷: (۶) ابن سلام: طبقات، ص ۱۴۶: (۷) الطبری، ۲۳۱: ۲، ۲۶۹، ۸۷: (۸) المسعودی: مروج، ۳۰۰: ۵ تا ۳۰۱: (۹) المرزبانی: معجم، ص ۲۴۲، ۲۴۰: (۱۰) البغدادی: خزائن (بولاق)، ۳۴۵: ۲، ۱۰۰: (۱۱) ابن الاثیر، ۳۱۷: ۲، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹: (۱۲) التبریزی: شرح دیوان الحماسہ، بمواضع کثیرہ: (۱۳) Annali: Caetani، Letteratura: Nallino (۱۶): ۸۷، ۲۶۹، ۲۳۱: ۲، ۱۳۳، ۱۳۴: فرانسیسی ترجمہ، ص ۲۰۵ تا ۲۰۶، ۲۲۰۔

[ادارہ آ آ: ت: نصرت رئیس بن: محمود الحسن عارف]

.....

ابن زرعہ، ابو علی عیسیٰ بن اسحاق بن زرعہ: ایک یعقوبی مسیحی فلسفی، ادیب اور مترجم، ذوالحجہ ۳۳۱ھ / اگست ۹۴۳ء کو بغداد میں پیدا ہوا اور ۶ شعبان ۳۹۸ھ / اپریل ۱۰۰۸ء کو وفات پائی (ابن ابی اصیبعہ کے بیان کردہ سنین بالترتیب ۳۷۱ھ / ۹۸۱ء اور ۴۴۸ھ / ۱۰۵۶ء اس لیے درست تسلیم نہیں کیے جاسکتے کہ ابن زرعہ کا تذکرہ ابن الندیم (حدود ۳۷۷ھ / ۹۸۷ء) کے ہاں بھی ملتا ہے اور خود ابن ابی اصیبعہ نے بھی یحییٰ بن عدی (م ۳۶۴ھ / ۹۷۵ء) کے ساتھ اس کے تعلقات کا ذکر کیا ہے)۔

اس نے یحییٰ بن عدی [رک باں] کی زیر نگرانی ادب، کیمیا، ریاضی اور پھر فلسفہ کا علم حاصل کیا۔ غالباً اس نے علم طب بھی پڑھا، اس لیے کہ ابن ابی اصیبعہ نے اس کا شمار معروف اطباء میں بھی کیا ہے۔ بایں ہمہ اسے کسب معاش کے لیے، خصوصاً بوزنطیوں کے ساتھ تجارت کا شغل اختیار کرنا پڑا جس سے، ابو حیان

بیروت ۱۹۲۲ء؛ (۱۰) براکلمان : تکملہ ، ۱: ۳۷۱ : (۱۱) D.M ۱۳۳-۱۳۴ .

(ادارہ لائین [ت: محمد اسلم شاہد: ن: محمود الحسن عارف])

.....

ابن الزرقاق: أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ عَظِيمِ بْنِ
مطرف بن سلمہ [اللغمی البلقینی] ایک اندلسی شاعر۔ پانچویں
صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی کے بالکل آخر میں
غالباً بلنسیہ میں پیدا ہوا اور اسی وجہ سے اس کی نسبت
البلنسی ہے۔ اگرچہ بعض اوقات ، غالباً غلط طور پر، اسے
مرسیا کے حوالے سے المرسی بھی کہا جاتا ہے۔ اس کی نجی
زندگی کے بارے میں جو کچھ معلوم ہے وہ بھی بعض
حوالوں سے اختلافی ہے۔ اس کا شجرہ نسب مختلف مصنفین
کے ہاں مختلف بیان ہوا ہے، لیکن زیادہ قرین قیاس وہی
ہے جو اوپر مذکور ہوا۔ یہ معلوم ہے کہ اس کی والدہ
عظیم شاعر ابن خفاجہ [رک باں] کی بہن تھی۔ البتہ اس
کے والد کے بارے میں معلومات مبہم ہیں۔ ابن عبد
الملک نے اس کا تعلق اشبیلیہ کے بنو عباد [رک بہ عباد،
بنو] سے بیان کیا ہے ، تاہم اس کا کہنا ہے کہ جب
المرایہ نے المعتد کو معزول کر کے جلاوطن کر دیا
(۳۸۳ھ/۱۰۹۱ء) تو ابن الزرقاق نے اس تعلق کی تردید
کی۔ وہ بلنسیہ میں رہتا تھا، جہاں وہ مسجد کبیر کا مؤذن
تھا۔ المقرئ (رح الطیب ، ۲: ۱۹۶) کے بیان کے مطابق وہ
ایک غریب دستکار تھا۔ اس نے اس کا تعلق ایک ایسی
روایت سے جوڑا ہے جس میں لڑکا ایک کردار ادا کرتا
ہے اور جو افسانوی طرز کا کردار محسوس ہوتا ہے۔

اسی طرح ابتدائی مصنفین اس کے نسب نامے کے
بارے میں بھی متفق نہیں ہیں۔ بعض اس کی نسبت اللغمی
قرار دیتے ہیں، جو اس کے خالص عربی النسل ہونے پر
دلالت کرتی ہے۔ بعض دیگر نے اسے البلقینی کی نسبت
دے کر بربر قرار دیا ہے، اسی طرح یہ مصنفین اس کے
اس نام کے بارے میں اتفاق نہیں رکھتے جس سے یہ
شاعر معروف ہے۔ ابن الزرقاق کو دوسرے ناموں کے

اسی کے بارہ دیگر سوالوں کا جواب ، حلول پر ایک رسالہ،
یعقوبی نظریات کا دفاع ، نماز کے جسمانی اثرات اور
نذر، روزہ اور خیرات کے بارے میں سوالات ، ایک
رسالہ جس میں اس نے فلسفہ و منطق کی خاطر خود کو
وقف کر دینے والوں کا دفاع کیا ہے۔

یہ امر ملحوظ رہے کہ ان تمام تصانیف کو یقین
کے ساتھ ابن زرعہ سے منسوب نہیں کیا جاسکتا۔ کم از
کم دو دیگر متون غلط طور پر اس سے منسوب کیے جا چکے
ہیں: مقالہ فی ماہیۃ الاتحاد النصارى از ابو علی نصیف بن
یمین اور ابن المقفع کی کتاب المجامع (Severus) کا
ایک حصہ ، ابن زرعہ کی موجود تصانیف ایک (غیر
مطبوعہ) تحقیقی مقالے کا موضوع بنی ہیں، جسے سائرل
حداد نے ۱۹۵۲ء میں سوہورن یونیورسٹی میں پیش کیا :
"Isa Ibn Zur'a, Philosophe arabe et apologiste"
"chrétien du x^e Siècle".

اس تحقیقی مقالے سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابن
زرعہ نے عمومی طور پر اپنے استاد یحییٰ بن عدی کی تقلید
کی ہے، تاہم وہ تشریحی نکات میں اس سے اختلاف
کرتا ہے۔ وہ بجا طور پر ٹھوس انداز میں ، معتدل ، مگر
عالمانہ اور مدلل اعتذاریات کی پیشکش کے لیے
ارسطاطالیسی منطق ، افلاطونی نظریات ، بائبل اور پیران
کلیسا سے خوب استفادہ کرتا ہے۔ اس کی یہ اعتذاریات
محض کبھی کبھار ہی agumentum ad hominem کی
طرف رجوع کرتی ہے۔

مآخذ : (۱) ابن الندیم : فہرست (قاہرہ
۳۶۹-۷۰)؛ (۲) ابو حیان التوحیدی : امتاع ، ۱: ۳۳۳؛ (۳)
ابن القفطی ، ۲: ۲۳۵؛ (۴) ابن العری ، ۳: ۲۷۷؛
(۵) ابن ابی اصیہ ، ۱: ۲۳۵ و بعد؛ (۶) البیہقی : تتمہ ،
ص ۶۶ تا ۶۹؛ (۷) Suter ، ص ۷۷؛ (۸)
Geschichte der christl. ar. lit. : Graf ، ۲: ۵۲،
Cat. des mss. des auteurs : Cheikho (۹)؛
' depuis l' Islam, ' arabes chrétiens

محمد بن احمد بن محمد یوسف المعروف بابن زمرک (یا زمرک) ایک اندلسی شاعر اور سیاست دان۔ غرناطہ میں ۴۳۳ھ/۱۳۲۳ء میں پیدا ہوا۔ اس کا تعلق کسی اعلیٰ خاندان سے نہ تھا تاہم وہ تحصیل علم میں مشغول رہا۔ اس نے الشریف الغرناطی اور ابن الخطیب [رک باں] جیسے فضلا سے تعلیم حاصل کی۔ مؤخر الذکر کی خصوصی سرپرستی کی بنا پر اسے حکومت غرناطہ میں ملازمت مل گئی۔ جب ۴۶۰ھ/۱۳۵۹ء میں محمد پنجم کو معزول کر دیا گیا اور فاس کے مرینی سلطان ابو سالم نے اسے خوشدلی سے پناہ دی تو ابن الخطیب اور ابن زمرک بھی اس کے پاس چلے گئے۔ اس دوران میں ابن زمرک نے اپنی تعلیم جاری رکھی، درباری تقریبات میں حصہ لیتا رہا اور شعر بھی کہتا رہا۔ پھر جب بہت سے نشیب و فراز کے بعد محمد پنجم غرناطہ واپس آ گیا (۴۶۳ھ/۱۳۶۲ء) تو اس نے اپنے ایک فرمان (ظہیر) کے ذریعہ اس کو اپنا ذاتی سیکرٹری (کاتب السّر) مقرر کیا، جسے ابن الخطیب نے خود لکھا تھا۔ آئندہ سالوں کے دوران میں اس نے کئی موقعوں پر درباری شاعر کا کردار ادا کیا، ۴۷۳ھ/۵۱۳ تا ۵۲۲ء میں ابن الخطیب جو اس وقت تک غرناطہ کے پیچیدہ مسائل سے متعلق پالیسوں، خصوصاً مراکش سے متعلق مسائل میں جو ۴۶۲ھ/۱۳۶۱ء میں ابو سالم کے قتل کے نتیجے میں انتہائی ابتری کی حالت میں تھا، نصری حکمران کا معاون خصوصی تھا، اس سے باقی ہو گیا اور تلمسان (Tlemcen) میں مرینی سلطان عبد العزیز کے ساتھ جا ملا، لہذا ابن زمرک اپنے استاد کا جانشین بن گیا اور اسے وزیر اعظم کے عہدے پر ترقی دے دی گئی۔ ابن الخطیب فاس میں گرفتار ہوا اور اس کو غرناطہ میں ایک تحقیقاتی عدالت کے سامنے پیش کیا گیا، جس کی صدارت ابن زمرک کر رہا تھا۔ اس پر بغاوت کا الزام لگا، سزا دی گئی اور بالآخر قید خانے میں ہی اس کو سزائے موت دے دی گئی۔ اس موقع پر ابن زمرک نے خود پر تنقید کا کوئی موقع نہیں دیا اور اس نے بطور

ساتھ گڈمڈ کر دیا جاتا ہے اور ابن الرقاق اور ابن الدقاق کے طور پر بھی بگاڑا گیا ہے۔

اس نے ابن البید البطلیاسی [رک بہ البطلیاسی] سے حدیث کا علم حاصل کیا اور غالباً اپنے ماموں ابن خفاجہ سے شاعری کے بارے میں تعلیم حاصل کی، اس کی زندگی مختصر، لیکن بہت پرست تھی، جیسا کہ اس کی خود نوشت لوح مزار سے بھی معلوم ہوتا ہے۔ اس کا انتقال ۵۲۸ھ/۱۱۳۳ء یا ۵۳۰ھ/۱۱۳۵ء میں ہوا جبکہ اس کی عمر ۴۰ سال سے بھی کم تھی۔

ابن الرقاق کی نظمیں جو ایک دیوان کی شکل میں یکجا ہیں، ہاتھوں ہاتھ لی گئیں اور بہت جلد اسے شہرت حاصل ہو گئی۔ عرب ماہرین اور نقادوں کے ساتھ ساتھ جدید مستشرقین نے بھی اسے مسلم اندلس کے عظیم شعرا میں سے قرار دیا ہے۔ E.Garcia Gomez کے نزدیک اس کی شاعری ابن خفاجہ کا تتبع کرتی ہے، مگر یہ محض پست سطح کی تقلید نہیں ہے۔ یہ محتاط شاعری ہے، جو چمک دمک میں شاید کم، مگر نفاست و شائستگی میں زیادہ ہے۔

مآخذ: (۱) ابن البر: تكملة، عدد ۱۸۴۴: (۲) ابن عبد الملك المراكشي: الذيل والتكملة، طبع احسان عباس، بیروت ۱۹۶۲ء، ۲۶۵ تا ۲۶۸: (۳) ابن دحیہ: المغرب، قاہرہ ۱۹۵۲ء، ص ۱۰۰-۱۱۰: (۴) ابن سعید: المغرب، قاہرہ ۱۹۵۵ء، ۳۲۳-۳۳۸: (۵) H.Péres: Poésie andalouse، پیرس ۱۹۵۳ء، اشاریہ: (۶) E.Garcia Gómez: Ibn-al-Zaqqāq، طبع و ترجمہ مع مقدمہ، میڈرڈ ۱۹۵۶ء: (۷) ابن الرقاق البلبسی کا دیوان، بیروت سے ۱۹۶۲ء میں عقیقہ محمود دریانی نے شائع کیا جس کے شروع میں اس کا تنقیدی مطالعہ بھی ہے۔

(F.De Granja [ت: محمد اسلم شاہد؛ ن: محمود الحسن عارف])

.....

⊗ ابن زمرک: ابو عبد اللہ محمد بن یوسف بن

وہ یہاں اضافہ کر لیے جائیں ؛ (۲) المقری : الازہار
الریاض ، قاہرہ ۱۳۵۹ھ/۱۹۴۰ء ، ۲۰۶:۲ سے ۲۰۷:۲ (۳)
احمد بابا: نیل الابطحاج ، ابن فرحون کے دیباچ کے حاشیہ
پر ، قاہرہ ۱۳۵۱ھ ، ص ۲۸۲ تا ۲۸۳: (۴) ابن الخطیب :
الکتبۃ الکامنہ ، طبع احسان عباس ، بیروت ۱۹۵۳ء ، ۲۸۲
تا ۲۸۸: (۵) ابن زمرک کی مولدیات [وہ نظمیں جو کسی
نومولود کی پیدائش کی خوشی کے موقع پر لکھی گئی ہوں]
کا مطالعہ اے سلمیٰ نے Hespéris میں کیا ہے، ص
۴۳ (۱۹۵۶ء) ، ص ۳۳۵ تا ۴۳۵ ، بمواضع عدیدہ (۶)
البتانی : دائرة المعارف ، ۱: ۲۹۸-۲۹۹ .
F.De La Granja [ت: نصرت رئیس بن : محمود الحسن عارف]

.....

ابن زولاق : (یا زولاک) ابو محمد بن الحسن :
بن ابراہیم اللیثی - انشیدی اور ابتدائی فاطمی عہد کا ایک
مصری مؤرخ، جس نے مصر کی تاریخ ، جغرافیہ اور علوم
پر کئی کتابیں لکھیں۔ وہ ۳۰۶ھ/۹۱۹ء میں پیدا ہوا اور
۳۸۶ھ/۹۹۶ء میں فوت ہوا۔ سوسے اتفاق سے اس کی
ساری تالیفات ضائع ہو گئی ہیں، لیکن اس عہد پر لکھے
والے بعد کے مؤرخین نے اس کی کتب سے خاصا استفادہ
کیا ہے، اس لیے کہ ان پر اس کے اثرات واضح نظر
آتے ہیں۔ باور کیا جاتا ہے کہ اس نے الکندی [رک
بآں] (کی اخبار القضاہ) کے تسلسل میں مصری قاضیوں اور
دایوں کے حالات زندگی لکھے اور انشید ، کافور ، المعز اور
(بعض کے نزدیک) العزیز عہد کے مآذرائی خاندان اور
دیگر اہم ریاستی عہدیداروں کے حالات پر بھی ایک کتاب
لکھی۔ جوہر کی سوانح پر اس کی کتاب ، جس کا ذکر
اسماعیلی مؤلفات کے ایک تذکرے میں آتا ہے، مستشرق
ایونو (Avanow) کی رائے کے مطابق کوئی مستقل کتاب
نہیں ، بلکہ المعز پر لکھی گئی اس کی کتاب ہی کا ایک حصہ
ہے۔ المقریزی (نخط اور اتعاظ میں)، ابن حجر (رفع
الاصراع ، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۷ء) میں اور ابن سعید کے
علاوہ بعد میں آنے والے دوسرے مؤرخین کثرت سے

وزیر اعظم اور درباری شاعر اپنی ذمہ داریاں جاری رکھیں،
لیکن محمد پنجم کی وفات (۴۹۳ھ/۱۳۹۱ء) کے بعد اس
کے بیٹے اور جانشین یوسف دوم نے ابن زمرک کو
معزول کر دیا اور تقریباً دو سال تک اس کو المریہ
(Almeria) میں قید رکھا۔ بعد ازاں اسے اس کے
عہدے پر بحال کر دیا گیا، مگر اس وزیر شاعر کو بعد میں
آنے والے سلطان محمد ہفتم نے ایک بار پھر معطل کر دیا
اور اس کی جگہ محمد بن عاصم کو تعینات کر دیا۔ اسے
۴۹۵ھ/۱۳۹۳ء میں دوبارہ بحال کر دیا گیا، لیکن اس
کے بعد جلد ہی نامعلوم تاریخ کو سلطان کے حکم سے اس
کو اس کے بیٹوں سمیت قتل کر دیا گیا۔

ابن زمرک کا دیوان محفوظ نہیں رہا، تاہم ابن
الخطیب نے اس کی کافی نظمیں جمع کر دی تھیں، جنہیں
المقری نے الازہار میں درج کیا ہے، ان میں قصیدے ،
مرعے اور مبارکبادیں وغیرہ شامل ہیں، جو اس نے مختلف
مذہبی تہواروں یا درباری تقریبات کے موقعوں پر لکھی
تھیں۔ اس کی کچھ نظموں پر ابن خفاجہ [رک بآں] کے
اثرات بہت نمایاں ہیں۔ تاہم انہیں ادبی سرقت نہیں کہا
جا سکتا۔ اس کے قصیدوں میں وہ اشعار جن میں غرناطہ
کو خراج تحسین پیش کیا گیا ہے اور اس کی عظمت اور اس
کے باغات اور محلات کا تذکرہ ہے، خصوصی طور پر دلچسپ
ہیں۔ ان میں سے کچھ اشعار کو الحمراء کی دیواروں پر کندہ
کر کے ہمیشہ کے لیے محفوظ کر دیا گیا ہے۔

ایک مصری مصنف اور استاد سحیر القلماوی نے
اپنے ناول ”ثم غربت الشمس“ (پھر سورج ڈوب گیا)
میں ابن زمرک کو ایک اہم کردار کے طور پر پیش کیا
ہے۔

مآخذ : اس مقالے کے لیے E.Garcia (۱)

Ibn Zamark, el Poeta de la Alhambra: Gómez
در Cinco Poetas Musulmanes ، بار دوم ، میڈرڈ ،
یونس آئرس ۱۹۴۴ء ، ص ۱۶۹-۲۷۲ سے بنیادی طور پر
استفادہ کیا گیا ہے اور جو مآخذ اس میں درج کیے گئے ہیں

(کی عدم مغفرت) کے مسئلے میں الجھ کر مجرموں پر خالمانہ تشدد، یعنی انہیں تور یا آتشیں بھٹی میں ڈال کر جلا دینے کے باعث خصوصی طور پر بدنامی کمائی۔ بعد ازاں کچھ ذاتی معاملات کی بنا پر وہ قاضی القضاۃ ابن داؤد المعزلی سے بھی جھگڑ پڑا، البتہ یہ بات معلوم نہیں ہے کہ اس نے محض [رک باں] کے مسئلے میں بطور وزیر کیا کردار ادا کیا تھا۔

بہر حال خلیفہ متوکل علی اللہ نے اقتدار حاصل کرنے کے بعد اسے بدستور اپنے عہدے پر بحال رہنے دیا، لیکن اس کا یہ فیصلہ عارضی ثابت ہوا، اس لیے کہ اس کے چند ہفتوں کے بعد ہی، یعنی صفر ۲۳۳ھ / ستمبر ۸۴۷ء میں خلیفہ نے اسے معزول کر دیا اور اس پر بھی اسی طرح تشدد کیا، جس طرح وہ اپنے زمانے میں لوگوں پر کرتا تھا۔ ابن زیات اس کے بعد جلد ہی مر گیا۔ اس نے اپنے دور وزارت میں ترک قائدین کے اثر و رسوخ کو کم کرنے کی کوشش کی، لیکن اسے اس میں کامیابی نہیں ہوئی۔ اس نے اپنے پیچھے لوگوں پر ظلم و زیادتی کی ناپسندیدہ شہرت چھوڑی۔

مآخذ: (۱) Viziret: D.Sourdel، اشاریہ۔

(D.Sourdel [ت: محمود الحسن عارف])

.....

ابن الزیات: ابن ابویقوب یوسف بن یحییٰ بن عیسیٰ بن عبدالرحمان، مراکش کے ایک ادیب اور فقیہ، جو اولیائے کرام کے حالات لکھنے کی بنا پر مشہور ہیں۔ وہ تادلہ [اندلس] کے رہنے والے تھے، لیکن انہوں نے اپنی تمام زندگی مراکش اور اس کے گرد و نواح میں گزاری۔ وہ نامور مراکشی ولی ابو العباس السبئی (۵۲۴ تا ۶۰۱ھ / ۱۱۳۰ تا ۱۲۰۴ء) کے قریبی ساتھیوں میں سے تھے۔ انہوں نے ۶۲۸ یا ۶۲۹ھ / ۱۲۳۰-۱۲۳۱ء میں اس وقت انتقال کیا، جب وہ رغراندہ کے قاضی تھے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ان کے جسد خاکی کو مراکش لایا گیا اور اسے سیدی محمد الفزان اور سیدی محمد البرلوٹی کے مقبرہ میں،

اس کے حوالے دیتے ہیں۔ مصری ماہر صرف و نحو محمد بن موسیٰ الکندی الصیرفی [رک بہ الصیرفی] کی مخطوط سوانح جو مصری کتاب خانے میں موجود ہے، بھی اسی سے موسوم کی گئی ہے (دیکھیے الفہرست، قاہرہ ۱۳۴۸ھ / ۱۹۳۰ء، ۵: ۱۴)۔

مآخذ: (۱) یا قوت الحموی: معجم الادباء، ۳:

۹-۷: (۲) ابن خلکان مطبوعہ بولاق، ۱: ۱۶۷: (۳) عمر رضا کمالہ، ۳: ۱۹۴: (۴) الزرکلی: اعلام، ۱: ۲۲: (۵) براکلمان، ۱: ۱۳۹: (۶) C.H.Becker: Beitrage zur Geschichte Agyptens سڑا برگ ۱۹۰۲ء ص ۱۳-۱۵: (۸) F. Rosenthal: A History of Muslim Historiography، لائیڈن ۱۹۶۸ء، ص ۱۵۵-۱۵۴: (۹) W. Avonow: Ismaili Literature: a Bibliographical Survey، تہران ۱۹۶۳ء، ص ۳۹: (۱۰) R.Gottheil: Al Hasan Ibn Ibrahim Ibn Zulak، JAOS، ۱۹۰۷ء، جلد ۲۸، ص ۲۵۴-۲۷۰۔

(ادارہ آ آ لائیڈن [ت: محمد امین])

.....

ابن الزیات: [ابو جعفر] محمد بن عبد الملک، عباسی عہد کا ایک وزیر، اس کا تعلق ایک تجارت پیشہ خاندان سے تھا، جس کا شاہی دربار میں بھی خاصا اثر و رسوخ تھا۔ چنانچہ ابن الزیات نے اپنی خصوصی استعداد اور ادب میں مہارت کے باعث بادشاہ کی توجہ حاصل کر لی اور اسے المستصم باللہ عباسی نے قریباً ۲۲۱ھ / ۸۳۳ء میں اپنا وزیر بنا لیا، اس نے قاضی القضاۃ ابن داؤد المعزلی کے ساتھ مل کر بادشاہ کی سیاسی حکمت عملی متعین کرنے میں بھی حصہ لیا۔ وہ الواثق باللہ عباسی (۲۲۷ھ / ۸۴۲ تا ۲۳۲ھ / ۸۴۷ء) کے عہد میں بھی وزارت پر برقرار رہا اور اس نے بادشاہ کو بہت سے کاتبوں پر بھاری جرمانے عائد کرنے کی ترغیب دی، چنانچہ دو اہم صوبوں کے ترک والیوں کے دفتری معاونین پر جرمانے کیے گئے۔ اس نے [معزلیہ کی ہم نوائی میں] گہرنگار

شہر کی حدود سے باہر، باب النخیس کے قریب دفن کیا گیا۔

ابن الزیات التادی اولیائے کرام سے خصوصی عقیدت رکھتے تھے۔ جس کا اظہار بزرگوں کے حالات و سوانح پر مشتمل، ان کے مجموعے التثوف الی رجال التصوف (تکمیل ۱۲۲۱ء، طبع A. Four) سے ہوتا ہے۔ یہ قابل قدر کتاب جو اولیائے کرام کے حالات پر مشتمل ہے احمد ابراہیم الماجری کی کتاب المنہاج الواضح فی تحقیق کرامات ابی محمد صالح اور عبد الحق البادسی کی المقصد اور ابن قفطہ القسطنطینی کی انس الفقیر وغیرہ کے ساتھ مل کر مراکش کی دینی تاریخ کے قدیم ترین مآخذ میں شمار ہوتی ہے۔ التثوف ان اولیائے کرام کا عقیدت مندانہ تذکرہ ہے جو مراکش میں یا مراکش کے جنوبی علاقوں میں پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی سے لے کر ساتویں صدی ہجری / تیرہویں صدی عیسوی کے دوران میں سکونت پذیر ہوئے۔

یہ سمجھا جاتا ہے کہ ابن الزیات نے ایک دوسرا مجموعہ بھی مرتب کیا تھا جس میں اپنے ملک کے تمام (نیک لوگوں) کا تذکرہ کیا گیا ہے، لیکن یہ کتاب کسی بھی ذریعے سے معلوم نہیں ہو سکی۔ البتہ اس کے ان دلچسپ اشارات پر مبنی یادداشتوں کے کئی نسخے دستیاب ہیں۔ جو اس نے ایک عظیم مراکشی ولی ابو العباس السبکی کے بارے میں تحریر کیے تھے۔ یہ کتاب عام طور پر التثوف کے قلمی نسخوں کے ساتھ الحاقی طور پر ملتی ہے۔ قاضی عباس بن ابراہیم المراكشی نے اسے اپنی کتاب اعلام بمن حل مراکش والاغملت من الاعلام، (دوسری جلد) فاس ۱۹۳۶ء، ص ۲۴۰-۲۶۵) میں اسے من وعن نقل کر دیا ہے (دیکھیے A. Faure : ابو العباس السبکی : la Justice et la charite در Hesperis، جلد ۴۳، ۱۹۵۶ء، ص ۴۴۸-۴۵۶)۔

ادب کی دنیا میں ابن الزیات کی طرف مقامات الحریری کی ایک شرح بھی منسوب ہے جو دست برد زمانہ

کا شکار ہو گئی ہے۔

مآخذ: ابن الزیات کے حالات کے لیے دیکھیے

(۱) احمد بابا: نیل الابتہاج بطریز الدبیاج، فاس ۱۹۰۹ء، ص ۸۶؛ (۲) ابن الموقت: السعادة الابدیہ فی الطریف بمشاهیر الحضرة المراكشیہ، فاس ۱۹۱۸ء، ص ۱۳۷؛ (۳) E. Levi Chorfa: Provençal، ص ۲۲۲؛ مراکش کی دینی تاریخ کے قدیم مآخذ کے لیے دیکھیے: (۴) ابو الحق البادسی: المقصد، (دیہی علاقوں کے ولیوں کے حالات)، فرانسیسی ترجمہ G.S Colin، در A.M، جلد ۲۶ (۱۹۲۶ء) جلد ۱، بمواقع عیدہ۔ التثوف کی دستاویزی حیثیت کے بارے میں دیکھیے Hesperis، جلد ۴۱ (۱۹۵۴ء، ص ۴۸۲)؛ (۵) Le Tashawuf et lecole ascetique : A. Faure Maraocaine des XI, XII, XIII, Siecles (دمشق ۱۹۵۷ء، ص ۱۱۷)۔

(A. Faure [ت: محمود الحسن عارف])

ابن زیدان: عَبْدُ الرَّحْمَنِ بن محمد بن عبد الرَّحْمَنِ بن علی بن عبد الملک بن زیدان بن اسماعیل (مؤخر الذکر ایک علوی سلطان تھا، م ۷۷۲ھ / ۱۱۳۰ء)۔ ایک مراکشی افسر اور مؤرخ، ولادت ربیع الثانی ۱۲۲۹ھ / جون ۱۸۷۳ء بمقام شاہی مکمل مکناں۔

اس نے سب سے پہلے اپنے شہر کے جید اساتذہ سے تعلیم حاصل کی، جس کے بعد اس نے فاس کے علما سے جامع مسجد القرویین میں شرف تلمذ حاصل کیا۔ ۱۳۲۳ھ / ۱۹۰۶ء میں وہ اپنے والد کی جگہ مکناں اور آس پاس، بشمول پہاڑی ضلع الزرهون، علوی اشراف کا نقیب مقرر ہوا۔

اس نے ۱۹۱۳ء میں حج کیا اور دونوں مقدس شہروں کے ممتاز علمائے کرام کے ہاں مختلف دروس میں شرکت کر کے اپنی تعلیم مکمل کرنے کے مواقع حاصل کیے۔ واپسی کے سفر میں اس نے تونس، قیروان اور الجزائر کی بھی سیاحت کی۔

و دستاویزات پر مشتمل ہے؛ (۳) العز والصولۃ فی معالم نظم الدولۃ دو جلدیں ، رباط شاہی پریس ۱۹۶۱-۱۹۶۲ء اس میں شامل دستاویزات سلطان کی ، بطور حاکم زندگی اور مراکشی حکومت کے نظم و نسق کے حوالے سے ایک عمدہ مآخذ ہیں؛ (۴) المنہاج السویۃ فی مآثر ملوک الدولۃ العلویۃ دو جلدیں، مطبوعہ شاہی پریس رباط - اس کی غیر مطبوعہ تصانیف میں ایک دیوان بھی ہے جو میلاد النبی سے متعلق کہے گئے قصیدوں پر مشتمل ہے (مولدیات)۔

مآخذ : W. Marçais : Les belles Chroniques de Meknés ، در CR.Ac.des I. B.L ، ۱۹۲۹ء ، ص ۱۹-۲۰؛ (۲) Un Petit fils de M. : وی مصنف : Ismael a Meknes : Afrique des Nord illustree در : H. Pérès (۳) : Litterature arabe et l' : جون ۱۹۳۰ء ، الجزائر ۱۹۳۸ء ، ص ۲۰۷-۲۰۸؛ (۴) عبد السلام بن سوداء : دلیل مؤرخ المغرب الاقصی ، ص ۱۹۵۰ء ، ص ۳۳، ۳۴، ۵۷۔

(G. Deverdun [ت: محمود الحسن عارف])

.....

ابن زیلہ : الحسین بن محمد یا الحسین طاہر (الزکلی ، ۲: ۲۷۸) بن عمر بن زیلہ (براکمان ، ۱: ۴۵۸) ایک فلسفی ، ریاضیات کا عالم ، ماہر موسیقی ، ادیب اور نثر نگار۔ وہ اصلاً اصفہان کا رہنے والا تھا۔ عین جوانی کے دنوں میں ۴۴۰ھ / ۱۰۴۸ء میں انتقال کر گیا۔ وہ ابن سینا کا خاص الخاص شاگرد تھا۔ اس نے ابن سینا کی کتاب ”حی بن یقظان“ کی شرح تحریر کی (دیکھیے ، اس کا قلمی نسخہ موجود در موزہ بریطانیہ (۳) OR ۹۷۸ ک) ، مستشرق مہرن (Mehren) نے اس مختصر تالیف کے ایک بڑے حصے کا ترجمہ شائع کر دیا ہے (دیکھیے Traits Mystiques ، کراسہ ۱۸۸۹ء)۔ مہرن اس کتاب کے ایک عبرانی ترجمے کا بھی تذکرہ کرتا ہے، جسے ڈاکٹر D. Kaufmann نے برلن سے ۱۸۸۶ء میں شائع کیا۔

مراکش میں فرانسیسی انقلاب مستحکم ہو جانے کے بعد اس نے کناس کے شہر دارالبیضاء میں فوجی کالج (آجکل آزاد مراکش ملٹری اکیڈمی) میں معاون مدیر کا عہدہ قبول کر لیا۔ اس نے ۱۶ نومبر ۱۹۴۶ء کو انتقال کیا اور اپنے آبائی قبرستان میں ، جسے اس کے عظیم جد امجد مولوی اسماعیل نے بنایا تھا، دفن کیا گیا۔

ابن زیدان کی علمی اہمیت رکھنے والی تمام کتابیں ابھی تک طبع نہیں ہو سکیں۔ اس کی تصانیف کو نہ صرف کناس کی تاریخ کے لیے سب سے بہترین مآخذ تصور کیا جاتا ہے ، بلکہ علوی خاندان کی تاریخ کے لیے بھی اس کی کتابیں بنیادی مآخذ ہیں ۔

ابن زیدان نے زندگی بھر اہم کتابوں کی قدر کی اور وہ اپنی زندگی میں ایک بڑا کتب خانہ بنانے میں کامیاب ہو گیا ، جو ایک قابل قدر مقدار میں مخطوطات اور حاصل کردہ دیگر دستاویزات پر مشتمل تھا۔ اس کی سرکاری حیثیت نے اسے کئی سو کی تعداد میں ”ظہرین“ [رک باں] حاصل کرنے اور انہیں چھاپنے کے قابل بنایا۔ اس کی تمام تصانیف انتہائی سلیس زبان میں لکھی ہوئی ہیں اور انہیں انتہائی جدید انداز میں نقوش و تصویروں اور سب سے بڑھ کر اشاریہ جات کے ساتھ مرتب کیا گیا ہے۔ جن کی وجہ سے ان کی اہمیت بڑھ گئی ہے اور ان سے استفادہ آسان ہو گیا ہے۔

اس کی مطبوعہ کتابوں میں حسب ذیل کتابوں کا تذکرہ کیا جا سکتا ہے:

(۱) اتحاف اعلام الناس بجمال اخبار حاضرة المکناس ، ۸ جلدوں میں سے ۵ مطبوعہ (رباط ۱۹۲۹ء تا ۱۹۳۳ء ، مصنف کا تعارف جلد اول)۔ یہ کتاب کئی سو کی تعداد میں ایسے لوگوں کی سوانح حیات پر مشتمل ہے جو موجودہ حکمران خاندان کے ابتدائی دور سے تعلق رکھتے ہیں یا جو ان کے وزراء تھے؛ (۲) الذرر الفخرۃ بمآثر العلویین بفاس الظاہرہ ، رباط ۱۹۳۷ء۔ کتاب فاس کے مقام پر علوی خاندان کی ابتدا سے متعلق بہت سے حقائق

ابن ابی اصیحو (۱۹:۲) ابن سینا کی کتابوں میں سے ایک کتاب التعالیق کا ذکر کرتا ہے جسے ابو منصور بن زیلہ نے اس کی ہدایات کے مطابق مرتب کیا تھا۔ یہ ابن زیلہ کے اور بہمن یار کے سوالات ہی تھے جن کے جوابات ابن سینا نے مباحثات میں دیئے ہیں (براہمکان : تکملہ ، ۸۱:۱) ابن زیلہ نے ایک ریاضی دان اور موسیقار کی حیثیت سے کتاب الکافی فی الموسیقی مرتب کی (طبع زکریا یوسف ، قاہرہ ۱۹۶۳ء ، مع مقدمہ ، ص ۲)۔ اس کے علاوہ ابن زیلہ نے ابن سینا کی الشفاء کے اجزاء اور اس کے بعض رسائل کی بھی تلخیص کی۔

مآخذ : البیہقی : تاریخ حکمائے اسلام ، عدد ۵ ، ص ۹۹-۱۰۰؛ (۲) حاجی خلیفہ : کشف الظنون ، ۱: ۸۶۳؛ (۳) الزرکلی : الاعلام ، ۲: ۷۸۰؛ (۴) عمر رضا کحالیہ : معجم المؤلفین ، ۴: ۱۳؛ (۵) قدری توقان : تراث العرب العلمی ، بار سوم ص ۴۰۰؛ (۶) H.G. Farmer : A History of Arabian Music ، ص ۲۲۰؛ (۷) A.M. Goichon ، مقالہ ابن زیلہ ، در آآ ، لائیڈن ، بار دوم ، ۹۷۴:۳

(محمود الحسن عارف)

.....

ابن السدید : المعروف بابن الممروق فخر الدین ماجد بن ابی الفضائل بن شاء الملک ، موسوم بہ عبد اللہ بن السدید القطبی (م ۸۳۳ھ/۱۴۳۰ء) ، ایک سرکاری اہل کار ، جس نے باثر کاتب (سیکرٹری) سعد الدین بن غراب کی سرپرستی میں مختلف سرکاری مناصب پر کام کیا۔ اس کے مختصر سے سوانح حیات کے علاوہ زیادہ معلومات نہیں ملتیں۔ ابن غراب کی طرح ابن السدید بھی قطبی تھا اور مملوک سلطان الناصر (۸۰۱ تا ۸۱۵ھ/۱۳۹۹ تا ۱۴۱۲ء) کے زمانے میں ایک سے دوسرے اعلیٰ عہدے پر ترقی پاتا رہا۔ ان مناصب میں وہ ناظر الحیش (۸۰۷ھ/۱۴۰۴-۱۴۰۵ء) اور ابن الغراب کی جگہ جو کونسل کا سربراہ اور امیر الامراء بن گیا تھا ، کاتب

السر (چھ ماہ ۸۰۸ھ/۱۴۰۵-۱۴۰۶ء) کے طور پر بھی کام کرتا رہا۔ ابن غراب کے مرنے کے بعد اس کے ایک رقیب اور سلطان کے قرب کے خواہاں فتح الدین فتح اللہ (م ۸۱۶ھ/۱۴۱۳ء) کو کاتب اور ابن السدید کو اصطلب سلطانی کا ناظر بنا دیا گیا۔ سلطان الناصر الفرج کے زمانے میں باہمی مناقشات اور سیاسی عدم استحکام کے دوران میں ہی (۸۱۵ھ/۱۴۱۲ء) سلطان نے ابن السدید کو دوسری بار اپنا کاتب نامزد کیا، لیکن اس حکم پر عمل درآمد سے قبل ہی سلطان کو قتل کر دیا گیا۔ اس وقت سے آخر تک ابن السدید گم نامی کی زندگی بسر کرتا رہا۔ اگر اس کی امیر جان باک الصوفی سے عمر بھر کی دوستی اور رشتہ داری نہ ہوتی تو شاید وہ امن و سکون سے زندگی بسر کرتا۔ امیر جان باک سلطان اشرف برسبائے (۸۲۵-۸۳۱ھ/۱۴۲۲-۱۴۳۸ء) کا حریف تھا، اس لیے صوفی جان باک کے قید خانے سے نکل بھاگنے کے بعد سلطان برسبائے پر برسوں یہ خوف مسلط رہا کہ وہ سلطان پر حملہ کر کے اسے تاج و تخت اور زندگی سے محروم نہ کر دے۔ چنانچہ وہ ”صوفی جان باک“ کی گرفتاری کے لیے مشتبہ مقامات پر چھاپے مارتا رہا اور اس کے ساتھیوں کو پکڑ کر ان پر تشدد کرتا رہا۔ ربیع الثانی ۸۲۹ھ مارچ ۱۴۲۶ء میں ابن السدید کو بھی گرفتار کر لیا گیا اور اس کے احتجاج کے باوجود ، کہ اسے جان باک کے ٹھکانے کا علم تو ایک طرف رہا ، اس نے جان باک کو قید کے زمانے سے دیکھا تک نہیں، معلومات حاصل کرنے کے لیے اس کو ڈنڈوں سے پیٹا گیا اور اس کو قاہرہ بدر کر دیا گیا۔ اس طرح وہ جان باک کی وجہ سے چار سال خوف اور مصائب میں گزار کر رہی عدم ہوا (۸۳۳ھ/۱۴۳۲ء)۔

مآخذ : Wiet : منہل ، عدد ۱۹۵۰؛ (۲) ابن تغری برودی (طبع Poper) ، ۶: ۱۶۷، ۷: ۳۰۶، ۸: ۵۹۸، ۱۵: ۸۱۵؛ (۳) المکتبہ یزیدی : مکتوک ، ۲: ۳۲۱، ۳: ۴۲۰؛ (۴) السخاوی : الضوء الکامع ، ۵: ۲۳۵؛ (۵) اس کے مختصر حالات زندگی Wiet : les secretares میں بھی مذکور

ہیں۔

(W.R Binner [ت: شیخ نذیر حسین])

x ابن السدید : کریم الدین ابو الفضائل کرم بن بیتہ اللہ القبطی المصری ، موسوم بہ کریم الدین الکبیر (۶۵۴-۷۲۴ھ/۱۲۵۶-۱۳۲۴ء)، جو مصر کے ایک عیسائی قبطی خاندان سے تعلق رکھتا تھا۔ وہ جوانی میں ہی مسلمان ہو گیا تھا اور عبد الکریم کے نام سے معروف ہوا۔ اس نے سرکاری ملازمت کا آغاز سلطان المظفر بیہرس دوم (۷۰۸-۷۰۹ھ/۱۳۰۸-۱۳۰۹ء) کے کاتب (سیکرٹری) کے طور پر کیا اور مؤخر الذکر کے زوال پر تھوڑے سے عرصے کے لیے محروم اقتدار رہ کر اس نے بیہرس کے جانشین الناصر محمد بن قلاوون (۷۰۹-۷۴۱ھ/۱۳۰۹-۱۳۴۰ء) کے زمانے میں دوبارہ عروج حاصل کر لیا اور اس کے تیسرے عہد حکومت میں وہ انتظامیہ کا سب سے زیادہ بااثر اہل کار بن گیا۔

بیشتر معاصر اور متاخر مآخذ سے جن کی بنیاد خلیل بن ابیک الصمدی کی کتاب پر ہے، پتا چلتا ہے کہ سب سے پہلے ابن السدید کو ناظر الخاص (کنٹرولر صوابدیدی فنڈ) یا ناظر الخواص کا خطاب ملا تھا ، تاہم المقریزی کا بیان ہے (نقطہ ، مطبوعہ بولاق ، ۲۲:۷) کہ یہ عہدہ فاطمیوں کے عہد سے چلا آ رہا تھا ، لیکن اس کی زیادہ اہمیت نہ تھی تا آنکہ سلطان الناصر محمد نے اسے وزارت کے کنٹرول سے نکال کر مستقل حیثیت دی اور ابن السدید کو ناظم الخواص مقرر کیا۔ اب ساری مملکت میں وہ سب سے زیادہ بااختیار مالی منتظم بن گیا اور دوسرے خطابات کے علاوہ ”عظیم الدولہ“ اور ”وکیل السلطان“ کہا جانے لگا۔ اس کی ذمہ داریوں میں منصوری ہسپتال ، منصوری مدرسہ اور جامع احمد بن طولون کے وقف کے حسابات کی نگرانی بھی شامل تھی ۔

ابن السدید سلطان کے ذاتی معاملات پر اس درجہ حاوی تھا کہ ایک حکایت کے بموجب سلطان ناظر کی

مرضی کے بغیر ایک بطخ بھی نہیں خرید سکتا تھا۔ گو اس زمانے کے عام سرکاری ملازموں کی طرح ابن السدید بھی اپنے منصب اور ترقی کے لیے سلطان کی خوشنودی اور اس کی مالی سرپرستی کا محتاج تھا۔ اپنے اعلیٰ منصب اور سلطان سے انتہائی قرب کے باوجود ، جس کا مظہر کئی حکایات ہیں، ابن السدید کا انجام برآمدہ [رک باں] جیسا ہوا۔ ابن السدید کے زوال کی وجوہ کچھ زیادہ واضح نہیں۔ ۷۲۳ھ/۱۳۲۳ء میں ابن السدید کو گرفتار کر لیا گیا اور قاضی القضاہ کے سامنے اسے بیان دینے پر مجبور کیا گیا کہ اس کا تمام مال و متاع اس کی ذاتی ملکیت نہیں، بلکہ دراصل سلطان ہی کا مال ہے (خطہ ، بولاق ، ۵۹:۲)۔ پھر اسے ایک سے دوسرے قید خانے میں منتقل کیا جاتا رہا۔ چنانچہ قاہرہ سے باہر قرائہ میں اس کے تعمیر کردہ مقبرے سے اسے کرک شوبک میں ، وہاں سے بیت المقدس اور آخر میں بالائی مصر میں اسوان کے مقام پر رکھا گیا، جہاں چند ماہ کے بعد اسے عمائے سے گلا گھونٹنے سے مردہ پایا گیا ۔ اگرچہ بعض مؤرخ اسے خودکشی قرار دیتے ہیں ، تاہم بعض سوانح نگاروں نے اس میں سلطان کے ہاتھ کا بھی ذکر کیا ہے ۔

ابن السدید کی موت کی خبر سن کر سلطان نے اس کے بیٹے علم الدین عبد اللہ کو بلا کر اسے اپنے والد کے پوشیدہ خزانوں کو ظاہر کرنے پر مجبور کیا ۔ ایک معاصر کا بیان ہے (الدواداری : کنز الدرر ، ۱۱۵:۹) کہ ابن السدید نے بڑی بڑی رقیں مصر کے یورپی تاجروں کے پاس جمع کرا رکھی تھیں اور اس کا منصوبہ یہ تھا کہ وہ اسی سال ، جبکہ اس کو پکڑا گیا ، کسی یورپی مقبوضہ ملک غالباً قبرص فرار ہو جائے۔ مزید برآں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک منصوبے کے تحت سلطان پر زور ڈال رہا تھا کہ وہ لازقیہ کی بندرگاہ کو اسکندریہ کے برابر ترقی دے تاکہ وہ آسانی سے اس بندرگاہ سے نکل سکے۔ دوسری طرف ابن تقری بردی (مطبوعہ قاہرہ ، ۷:۹) قدیم مؤرخوں اور تذکرہ نگاروں کی تقلید کرتے ہوئے ابن

السید کی دینی حمیت ، اس کی سخاوت ، اخلاص اور انتظامی قابلیت کی تعریف کرتا ہے۔

ابن السدید کا بھانجا کریم الدین اکرم ، جو اپنے ماموں سے امتیازِ ظاہر کرنے کے لیے کریم الدین الصغیر کہلاتا تھا (منہج ، عدد ۱۶) اور ناظر الدولہ کے عہدے پر فائز تھا ، بھی اسوان جلاوطن کر دیا گیا ، جہاں اس نے ۷۷۶ھ / ۱۳۳۶ء میں انتقال کیا۔ نو برس بعد ۷۸۵ھ / ۱۳۳۴ء میں کریم الدین الصغیر کے بیٹے بھی گرفتار کر لیے گئے۔

اگرچہ ابن السدید کے زوال کا باعث سلطان کے مزاج کی تبدیلی بھی ہو سکتی ہے، لیکن اس میں بعض گہرے تاریخی عوامل بھی کار فرما ہو سکتے ہیں۔ ایک اور وجہ اس کی مالیاتی پالیسی بھی ہو سکتی ہے، جسے سلطان نے ابن السدید کی موت کے فوراً بعد تبدیل کر دیا اور اس میں کئی ایک اصلاحات کیں۔ ایک شبہ یہ بھی ہے کہ اس کا تعلق مصر میں ۷۷۲ھ/۱۳۲۱ء میں عیسائیوں کے خلاف ہونے والے ہنگاموں سے تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ مسلمانوں نے ابن السدید پر سنگ باری کی تھی، کیونکہ اس نے آگ لگانے والے عیسائیوں کی سفارش کی تھی اور دیندار مسلمانوں نے اس کی مذمت کی تھی، کیونکہ اس نے سلطان کو مسجد کے اس محراب کو گرانے کی ترغیب دی تھی جو تعمیر کیا گیا تھا (نقطہ، ص ۵۱۱ و ۵۱۲-۵۱۶)۔

کئی عمارتوں کی تعمیر ابن السدید سے منسوب ہے، جن میں قاہرہ کی ایک مسجد اور خانقاہ کے علاوہ دمشق کے مضافات میں دو مسجدیں بھی شامل ہیں۔

مأخذ: جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا ہے ابن السدید کے مطبوعہ سوانح حیات الصفدی کی غیر مطبوعہ تصنیف پر مبنی ہیں اور سوانح نگار ایک ہی بات کو دہرائے جاتے ہیں: (۲) یہی بات ابن حجرؒ پر بھی صادق آتی ہے۔ جس نے الدرر الکامنہ میں دو مقامات پر ابن السدید کا تذکرہ لکھا ہے: ایک ”اکرم“ کے تحت (۴۰۱:۱-۴۰۲) اور دوسری جگہ ”عبد الکریم“ کے زیر عنوان (۴۰۱:۲)، نیز

دیکھیے (۳) الکتبی : فوت ، ۲: ۸-۱۵؛ (۴) ابن تغری
بردی ، ۹: ۷۵ تا ۷۷ مطبوعہ قاہرہ اور نئی مطبوعات کے
ضمن میں: (۵) الزرکلی : الاعلام ، ۴: ۱۸؛ (۶) ایف البستانی :
دائرة المعارف ، ۳: ۱۶۴۔ مزید معلومات کے لیے دیکھیے:
(۷) الدواداری : کنز ، ۹ (طبع Roemer) : ۱۸۸، ۲۰۳،
۲۱۷ ، ۲۴۷ ، ۲۹۶، ۲۸۲، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۱۶،
۳۲۵، ۳۲۷، ۳۶۹، ۳۹۲، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰

(W.M.Brinner [ت: شیخ نذیر حسین])

ابن سرائیوں: سہراب، عجائب الاقالیم
البعہ کا مصنف، جس کا زمانہ حیات چوتھی صدی ہجری
دسویں صدی عیسوی کا نصف اول ہے۔ ابن سرائیوں کی
زندگی کے متعلق تفصیلی معلومات نہیں ملتیں، صرف اس
کی مذکورہ کتاب کی اندرونی شہادتوں سے کچھ معلومات
حاصل ہوتی ہیں۔ کتاب کے مقدمہ (ص ۵) میں وہ
اپنے آپ کو سہراب کہتا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے
کہ وہ ایرانی النسل تھا۔ اس نے بغداد اور عراق کے
دریائوں کے بارے میں مفصل معلومات دی ہیں
(ص ۱۱۲-۱۳۸)، جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ان
علاقوں میں قیام کر چکا تھا۔ کتاب کا زمانہ تصنیف ۲۸۹ تا
۳۳۲ھ (۹۰۲-۹۳۵ء) کا ہے۔

کتاب کے عنوان سے پتہ چلتا ہے کہ شاید اس میں دنیا کے عجائبات مذکور ہوں گے، لیکن کتاب میں ایسی کوئی چیز نہیں بلکہ اس نے قدیم مصنفوں کی مختلف کتابوں سے معلومات لے کر اس میں جمع کر دی ہیں۔ مصنف کا مقصد عالمی نقشہ بنانے والوں کے لیے شہروں، سمندروں، دریاؤں، پہاڑوں، وادیوں، خشکی اور سمندری راستوں کے کوائف مہیا کرنا ہے، اسی لیے وہ اسطوائی شکل

وغیرہ - سہراب بحیرہ بصرہ (خلیج فارس) کو ”بحیرہ فارس“ لکھتا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مسلم جغرافیہ کے بلخی سکول کے زیر اثر تھا؛ (۵) دونوں میں امتیاز کی بڑی وجہ دریاؤں کے بیان کی ترتیب ہے۔ الخوارزمی دریاؤں کو ان ممالک کے تحت بیان کرتا ہے جن میں ان کے منابع ہوتے ہیں جبکہ سہراب چھوٹے اور بڑے دریاؤں کا ذکر علیحدہ باب میں کرتا ہے۔ وہ الخوارزمی کی طرح ان کے طول بلد اور عرض بلد نہیں دیتا اور ان کے بہاؤ کے راستوں کو فرخ یا میلوں میں بیان کرتا ہے یا مقامات کے حوالے سے لکھتا ہے؛ (۶) سہراب نے جن عبارتوں اور اسماء کا اضافہ کیا ہے ان پر اعراب بھی ڈالے ہیں۔

بقول (Krackovski) سہراب کا اسلوب بیان ایک حقیقی عرب کا سا ہے۔ سہراب اور الخوارزمی کی کتابیں ایک دوسرے کی تکمیل کرتی ہیں اور دونوں کو بیک وقت سامنے رکھنا چاہئے۔

مآخذ: (۱) سہراب: کتاب عجائب الاقالیم السبعة الی نہایت العمارة، طبع H. Von Mzik، ویانا ۱۹۲۹ء؛ (۲) محمد بن موسیٰ الخوارزمی: کتاب صورة الارض، طبع Von Mzik ویانا ۱۹۲۶ء؛ (۳) I. u-Krackovski: Izv. Soc. ص ۴؛ عربی ترجمہ از صلاح الدین عثمان ہاشم، قاہرہ ۱۹۶۳ء؛ ۱۰۳: ۱۰۴ تا ۱۰۴؛ (۴) البیرونی: صورة المعمورة، (Biruni's Picture of the world)، طبع زکی ولیدی طوغان، دہلی (MASI)، عدد ۵۳، ۱۹۳۷ء۔
(۱)۔ (مقبول احمد [ت: شیخ نذیر حسین])

.....

ابن سلیم الاسوانی: عبد اللہ بن احمد، ایک فاطمی داعی اور کتاب اخبار النبوة والمقررة والکلوہ والنجہ واللیل کا مصنف؛ اسے جوہر الصقلی [رک باں] نے، غالباً ۳۶۵ھ/۹۷۵ء میں نوبیا (Nubia) ایک خصوصی مشن پر بھیجا تھا۔ اس نے نوبیا کے بادشاہ جارج کو اس بات پر آمادہ کرنے کی کوشش کی کہ وہ ”بقط“ (جزیرہ کی طرح کا

پر نقشہ بنانے کی ترکیب بتلاتا ہے۔ الخوارزمی کی کتاب صورة الارض، جو سہراب کی کتاب کا بنیادی مآخذ ہے، H. Von Mzik کی رائے کے مطابق نقشہ کشی کے لیے ایسی ہی تمہیدی معلومات رکھتی ہو گی (سہراب اور الخوارزمی کے بیان کردہ عالمی نقشہ کو مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی رضیہ جعفری نے دوبارہ تفصیل سے بنایا ہے)۔ اگرچہ سہراب کی کتاب الخوارزمی کی تصنیف پر مبنی ہے، لیکن اس نے دوسرے ذرائع معلومات سے بھی استفادہ کیا ہو گا، جیسا کہ ان دونوں کے تقابلی مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے اور ان کے درمیان بعض اختلافات بھی ظاہر ہوتے ہیں، مثلاً (۱) بعض بیانات میں سہراب الخوارزمی کے بیان کردہ شہروں، دریا کے دہانوں کے طول بلد اور عرض بلد میں پانچ فٹ کا اضافہ کر دیتا ہے اور بعض ممالک کی حدود کے اعداد و شمار خوارزمی سے مختلف دیتا ہے (ص ۷)؛ (۲) بعض مقامات پر سہراب کے بیان کردہ طول بلد خوارزمی سے زیادہ صحیح معلوم ہوتے ہیں، مثلاً الخوارزمی کے مطابق بغداد شہر کا طول بلد ۷۸ درجے ہے، مگر سہراب کے نزدیک ۷۰ درجے ہے (دیکھیے البیرونی: صفۃ المعمورة علی الارض، ص ۲۴، جس میں ۷۰ درجے لکھا ہوا ہے)۔ الخوارزمی کے مطابق دریائے عسلی، جو دریائے فرات کی ایک شاخ ہے، بغداد میں ۳۰-۶۹ درجے پر بہتا ہے، لیکن سہراب اس کے دہانے کے طول بلد کا ذکر نہیں کرتا؛ (۳) بعض مقامات پر سہراب بعض دریاؤں، جھیلوں اور دلدلوں کے نام لکھتا ہے جبکہ الخوارزمی کے ہاں ان کا پتہ ہی نہیں۔ اس طرح سہراب کی فراہم کردہ معلومات مقامات کے ناموں کی شناخت اور جغرافیائی کوائف کے لیے زیادہ سود مند ہیں۔ وہ نئے ناموں کا بھی اضافہ کرتا ہے مثلاً کشمیر، بعلبک وغیرہ (ص ۲۳، ۲۹)، لیکن اس کے ساتھ ہی خط استواء کے جنوب کے شہروں کو، جن کا ذکر الخوارزمی نے کیا ہے، حذف کر دیتا ہے۔ (۴) سہراب مزید پہاڑوں کے نام بھی لکھتا ہے، مثلاً طور سیناء، جودی اور کوہ سیاہ

کنیت ابو الاصح بھی لکھی جاتی ہے۔ ان کی ولادت ۱۳۰ھ میں کوفہ میں ہوئی اور وہیں انہوں نے ۲۳۳ھ میں ۱۰۳ سال کی عمر پا کر انتقال کیا۔

انہوں نے اپنے دور کے نامور مشائخ، مثلاً حضرت لیث بن سعد، یعلیٰ بن خالد رازی، منیب بن شریک، قاضی ابو یوسف اور امام محمد بن حسن الشیبانی، شاگرد امام ابو حنیفہ وغیرہ سے حدیث کی تعلیم حاصل کی (خطیب بغدادی: تاریخ بغداد، ۳: ۳۲۱-۵)۔ امام ابو یوسف اور امام محمد سے انہوں نے فقہ کا بھی درس لیا۔ ان کا شمار امام محمد کے جلیل القدر اور اصحاب الرائے شاگردوں میں ہوتا ہے۔ ان سے استفادہ کرنے والوں میں ابو جعفر احمد بن ابی عمران بغدادی، شیخ طحاوی، ابو بکر بن محمد قتی اور عبد اللہ بن جعفر ابو علی رازی وغیرہ کا نام شامل ہے (حدائق الحنفیہ، ص ۱۷۵)۔

۱۹۲ھ/۸۰۸ء میں امام ابو یوسف کے بیٹے قاضی یوسف کی وفات کے بعد المامون الرشید نے انہیں ان کے استاد محترم کی جگہ مغربی بغداد کا قاضی مقرر کر دیا، لیکن جب ان کی بینائی کمزور ہو گئی تو انہیں عہدہ قضا سے معزول کر دیا (وکیع)، مگر الصمیری (اخبار ابی حنیفہ واصحابہ، بیروت ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۵ء، ص ۱۴۱) کی رو سے انہوں نے مستصمم باللہ عباسی (۱۲۸ تا ۲۲۷/۸۳۳ تا ۸۴۲) کے زمانے میں از خود عہدہ قضا سے استعفا دیا تھا۔ حدائق الحنفیہ میں بھی اسی روایت کو ترجیح دی گئی ہے۔ نامور سوانح نگار طاش کوپرولی زادہ نے انہیں قاضی القضاہ لکھا ہے، لیکن دوسرے مآخذ سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔

ان سرکاری اور رسمی ذمہ داریوں کے ساتھ ساتھ قاضی ابن سماع نے نہایت صوفیانہ اور درویشانہ زندگی بسر کی، جس کا اندازہ اس امر سے کیا جاسکتا ہے کہ وہ روزانہ ۲۰۰ رکعت نفل پڑھتے تھے، علاوہ ازیں چالیس برس تک ان کی نماز باجماعت میں تکبیر اولیٰ فوت نہیں ہوئی تھی، مگر صرف اس دن جب ان کی

ایک ٹیکس [رک باں] کی ادائیگی دوبارہ شروع کر دے، جس کی ادائیگی اس نے بند کر رکھی تھی [یا پھر اسلام قبول کر لے]، لیکن وہ بادشاہ کو اسلام قبول کرنے پر آمادہ نہ کر سکا۔ اس نے جنوبی نوبیا کی علوی سلطنت کا بھی سفر کیا، لیکن اس بات کا کوئی ثبوت نہیں مل سکا کہ اس نے ”ہجہ“ کی سیاحت بھی کی تھی۔

الاسوانی کی کتاب اس کے ان اقتباسات سے سامنے آئی ہے جو المقریزی نے المخطوط میں اور ابن ایاس نے فتح الازہار میں دیئے ہیں۔ گو ان کے باہم موازنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ مؤخر الذکر پہلی کتاب کی محض تلخیص ہے۔ اس کی کتاب کے یہ اقتباسات، مشرقی بلاد السودان سے متعلق ازمناہ وسطیٰ کا ایک اہم مآخذ ہیں اور چار قسم کی معلومات فراہم کرتے ہیں، یعنی متعلقہ مقامات کا جغرافیائی جائزہ، ان کا تاریخی پس منظر، اس عہد کے حالات اور افسانوی روایات۔

مآخذ: (۱) المقریزی، قاہرہ ۱۹۲۲ء، ۳: ۷۸ تا ۲۵۲؛ (۲) وہی مصنف: التاريخ الكبير المصحف، Bib. Nat.، پیرس، عربی مخطوطات، عدد ۵، ۲۱۴۲، ورق ۲۲۷ تا ۲۲۸؛ (۳) Izb Soc. : Krackovskiy ۱۹۲:۴ تا ۱۹۳ء، مع مراجع جو وہاں مذکور ہیں؛ (۴) ابن ایاس: فتح الازہار فی عجائب الاقطار، در موزة بریطانیہ، لندن، در اضافی مخطوطات، عدد ۷۵۰۳، ورق ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ب، ۷۶، اے - ۷۹ ب؛ (۵) براکلمان: مکملہ، ۱: ۴۱۰؛ (۶) یوسف فضل حسن: The Arab and the Sudan، ایڈنبرہ، ۱۹۶۷ء، ۹۱-۹۲-۱۹۰-۱۹۲۔ (یوسف فضل حسن [ت: نصرت رئیس بن: محمود الحسن عارف])

•••••

⊗ ابن سماع: ابو عبد اللہ محمد بن سماع بن عبد اللہ بن ہلال الشیبی الکوفی (۱۳۰-۲۳۳ھ/۷۴۸-۸۴۸ء)، ایک حنفی، فقیہ، محدث اور قاضی؛ بعض مؤرخین نے ان کی نسبت جمہی کے بجائے تمیمی (ابن قطلوبغا، ص ۵۴) لکھی ہے، جو کہ تسامح ہے۔ ان کی

تاریخ بغداد، قاہرہ ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۰ء، اشاریہ: (۶)
 الصفدی خلیل بن ابیک: الوافی بالوفیات طبع ص، طبع
 بیروت ۱۳۸۱ھ/۱۹۸۵ء: (۷) الصمیری، حسین بن علی:
 اخبار ابی حنیفہ و اصحابہ، بیروت ۱۳۸۱ھ/۱۹۸۵ء: (۸)
 طاش کوپرولی زادہ: طبقات الفقہاء، موصل ۱۹۴۱ء: (۹)
 المسعودی: مروج الذهب، بیروت ۱۳۸۵ھ/۱۹۴۱ء: (۹)
 دکیج محمد بن خلف: اخبار القضاہ طبع المرائی، قاہرہ
 ۱۳۴۴ھ/۱۹۴۷ء.

(محمود الحسن عارف)

.....

ابن سکون: ابوبکر حامد، قرطبہ کا ایک طبیب
 اور ماہر دواساز، اس کے حالات کے متعلق سوائے ابن
 ابی اصیبعہ کے (قاہرہ ۱۸۸۲ء، ۵۱:۲)، کسی اور کتاب
 میں کچھ نہیں ملتا۔ وہ ابن الخلیل [رک باں] کا ہم عصر
 تھا۔ اس نے دیسکوریدس (Dioscorides) کی کتاب کی
 مدد سے ایک کتاب (الادویہ) مرتب کی ہے جو قرطبہ میں
 مکمل ہوئی۔ اس نے غالباً پانچویں صدی ہجری/گیارہویں
 صدی عیسوی کی ابتدا میں وفات پائی۔ ابن سکون نے
 مرہوموں پر ایک کتاب الجامع فی الادویہ المفردہ کے
 عنوان سے لکھی جس میں اس نے الادویہ کی طرز پر
 جڑی بوٹیوں کی فہرست قدیم سامی زبان کے حروف حتمی
 کی ترتیب سے مرتب کی ہے۔ ہر مقالے میں پودے کی
 تفصیل اور اس کے طبی خواص بیان کیے ہیں، اس کے
 ساتھ وہ ان مصنفین کی کتب سے اقتباسات بھی دیتا ہے
 جن سے اس نے استفادہ کیا ہے: جن میں سب سے
 مقدم دیسکوریدس (Dioscorides) ہے۔ اس کے علاوہ ان
 میں حکیم جالینوس، پال ایچینی، ابو حنیفہ الدینوری، اہرن
 (کذا؟ اہرم) بن اعین اور ابن ماسویہ وغیرہ شامل ہیں۔
 کتاب کے کچھ مقالات دلچسپ ہیں، مثال کے طور پر
 اس نے بیروح (ایک خواب آور اور تے آور زہریلے
 پودے = Manaragra) کے مقالے میں اس کی بیہوش
 کرنے کی خصوصیات بیان کی ہیں۔

والدہ ماجدہ فوت ہو گئی تھیں۔ وہ کہتے ہیں کہ وہ ایک
 دن باجماعت نماز میں شامل نہ ہو سکے تو انہوں نے اس
 کی تلائی کے لیے اس نماز کو ۲۵ مرتبہ پڑھا، تاکہ ۲۵
 گناہ ثواب حاصل ہو سکے، فرماتے ہیں کہ نماز کے بعد
 ان پر اونگھ طاری ہو گئی تو انہوں نے سنا کہ کوئی کہہ رہا
 تھا کہ تم نے ۲۵ مرتبہ نماز تو پڑھ لی ہے، مگر یہ ”تائین
 الملائکہ“ کے برابر کیسے ہو سکتی ہے (حدائق، ص ۱۷۶)؛
 خطیب بغدادی: تاریخ بغداد، ۳۴۲:۵ تا ۳۴۳ (۳)۔ نامور
 سوانح نگار المسعودی نے لکھا ہے کہ آخری عمر تک ان
 کے ہوش و حواس مکمل طور پر درست تھے اور وہ
 نوجوانوں کی طرح گھڑ سواری بھی کرتے تھے۔

تصانیف: انہوں نے حسب ذیل کتب تالیف
 فرمائیں: ادب القاضی یا ادب القاضی علی مذہب ابی
 حنیفہ (ابن ندیم، ص ۲۷۹) یا ادب القاضی فی
 الاحکام: (۲) الاکتساب فی الرزق المستطاب، یہ کتاب
 ابن سماء کے استاد امام محمد بن حسن الشیبانی کی کتاب
 الکسب کا اختصار ہے۔ اس کا ایک قلمی نسخہ قاہرہ میں
 موجود ہے (GAS، ۳۳۵:۱)؛ (۳) المحاضر و المسجلات
 (ابن ندیم، ص ۲۵۹)؛ (۴) نوادر المسائل یہ کتاب
 امام محمد بن حسن الشیبانی اور امام ابو یوسف کی نادر
 روایات پر مبنی ہے۔ جنہیں خود محمد بن سماء نے سنا۔
 اس کتاب کو بعد ازاں محمد بن احمد السرخسی نے اپنی
 کتاب المسبوط کے لیے اساس بنایا۔

محمد بن سماء نے ۲۳۳ھ میں انتقال کیا، تو
 یحییٰ بن معین نے کہا: قدمات ریحانة العلم من اہل
 الراے (اہل الراے میں سے علم کی خوشبو انتقال کر گئی
 ہے) امام دو عالم تاریخ وفات ہے (حدائق، ص ۱۷۶)۔
 مآخذ: (۱) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرہ فی
 ملوک مصر و القاہرہ، اشاریہ: (۲) ابن ابی الوفا:
 الجواہر المفصیہ، حیدر آباد دکن ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۴ء: (۳) ابن
 ندیم: الفہرست، ص ۲۵۸-۲۵۹: (۴) حاجی خلیفہ:
 کشف الظنون، بذیل مادہ: (۵) خطیب بغدادی:

تمام لوگوں کی کتابوں سے ابن سجون نے استفادہ کیا ہے البتہ یہ بات ابھی تحقیق طلب ہے کہ ابن سجون نے ان سے کس حد تک استفادہ کیا ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(شیم روشن آراء: ن: محمود الحسن عارف)

.....

ابن السج: ابو القاسم اصبح بن محمد، ماہر علم الہندسہ و الجبرا، جو زیادہ تر اپنے شاگرد ابو مروان سلیمان بن محمد بن عیسیٰ بن الناشی کی وجہ سے جانا جاتا ہے۔ جس کا تذکرہ ابن الصاعد الاندلسی (ص ۷۰، طبع Cheilho) اور اس کے بعد ابن الابرار (ص ۲۲۶-۲۲۷، طبع Bel و محمد بن ہنب) اور ابن ابی اصیحو (ص ۶۳-۶۲ مطبوعہ بیروت) نے کیا ہے۔ ابن الناشی کے مطابق اس کی وفات غرناطہ میں ۱۸ رجب ۴۲۶ھ/۲۹ مئی ۱۰۳۵ء (بروز جمعہ) ۵۶ سال کی عمر میں ہوئی۔ اس طرح اس کا سال پیدائش ۳۶۷ھ/۹۷۹ء گمان کیا جاسکتا ہے۔ ابن الابرار نے مزید لکھا ہے کہ وہ قرطبہ کے ایک علمی خاندان سے تعلق رکھتا تھا اور یہ کہ وہ پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی کی شورشوں کے دوران میں حاکم غرناطہ جوس بن ماکسن (۴۱۰-۴۲۹ھ/۱۰۱۹-۱۰۳۸ء) کے پاس چلا گیا تھا۔

وہ مسلمہ الجبریطی (م ۳۹۸ھ/۱۰۰۷-۱۰۰۸ء؛ دیکھیے ابن الابرار اور ابن خلدون، مقدمہ، ترجمہ F. Rozenthal، ۳: ۱۲۷، ۱۲۸ اور ۲۳۰) کا شاگرد تھا اور اس نے حساب، الجبرا، فلکی آلات و جداول اور غالباً علم الادویہ پر بھی کتابیں لکھیں۔ ابن الناشی نے اس کی مندرجہ ذیل تالیفات کا ذکر کیا ہے:

(۱) کتاب المدخل الی الہندسہ فی تفسیر کتاب اقلیدس (دیکھیے حاجی خلیفہ، ۵: ۴۷۳)؛ (۲) کتاب شمار العدد المعروف بالمعاملات (حاجی خلیفہ، ۲: ۴۹۳)؛ (۳) کتاب طبیعہ العدد؛ (۴) کتاب الکبیر فی الہندسہ (حاجی خلیفہ، ۵: ۱۷۲)؛ (۵) فلکی جداول بنانے سے متعلق دو

اس مصنف کو اسی نام کے دوسرے شخص کے ساتھ متبیس نہیں کرنا چاہیے، جس کی کنیت ابو ساکن ہے (ابن الابرار: مکملہ، ۳۲، عدد ۹۵؛ ابن سعید: مغرب، طبع شوقی ضیف، ۲: ۵۳) اور اسی طرح اسی نام کے دوسرے اشخاص کے ساتھ۔

مآخذ: Ibn Samağūn und sein: P. Kahle

Drogenbuch, Ein Kapitel aus den Anfängen der Documenta Islamica, arabischen Medizin Inedita، برلن ۱۹۵۲ء، ۲۵ تا ۴۴۔

(J. Vernet [ت: شیم روشن آراء: ن: محمود الحسن عارف])

.....

⊗ تعلیقہ: مقالے میں بعض قدیم دوا ساز علماء کا ذکر آیا ہے جن کا مختصر تعارف حسب ذیل ہے:

(۱) دیسکوریدس (Dioscorides)، زمانہ پہلی صدی عیسوی، عین زربی (Anazar boz) کا ایک ماہر علم نباتات اور دوا ساز [بقول ابن القفطی، وہ بقراط کی کتابوں کا شارح اور ماہر نباتات تھا (طبقات الاطباء، ص ۲۶، ۳۵، ۵۸)؛ اس نے علم النباتات پر کئی کتابیں تالیف کیں]۔ اس کی کتاب Encyclopaedia of Materica Medica سے کئی صدیوں تک وسیع پیمانہ پر استفادہ کیا جاتا رہا (دیکھیے Dorland: Illustrated Medical Dictionary پیچسواں ایڈیشن، ص ۳۸۱)؛ (۲) حکیم جالینوس (زمانہ ۱۲۹ تا ۱۹۹ء) مشہور یونانی طبیب اور طبی مصنف، تشریح عضویات کا ممتاز عالم، نامور معالج اور جراح [رک باں در آآ]؛ (۳) پال ایجینی (Paul of Aegina)، زمانہ ساتویں صدی عیسوی کا نصف اول، ایک مشہور یونانی طبی مصنف، جو اسکندریہ (مصر) میں طبی خدمات انجام دیتا رہا۔ طبی موضوعات پر اس نے سات کتب مرتب کیں۔ چھٹی کتاب جو علم جراحی (Surgery) پر ہے خصوصی طور پر دلچسپ ہے (دیکھیے کتاب مذکور، ص ۹۷۸)؛ (۴) ابو حنیفہ الدینوری: [رک باں]؛ (۵) ابن ماسویہ: [رک باں] ان

ہے (دیکھیے *Libro de las laminas de las VII* planets) اس کے باب ۱۳ میں زمین سے سیاروں کے مدار تک کے فاصلے دیئے گئے ہیں (۲۴۱:۳-۷۱)۔ ابن خلدون (۱۳۵:۳) نے اس سے بطلیموس کی علم الافلاک پر اس کی مشہور تصنیف الجسطی (*Almagest*) کا اختصار بھی منسوب کیا ہے۔

Heb. Ueber : Steinschneider (ص ۵۸۳) کے خیال میں سلنڈر اور کون (عمودی مستطیل مخروطی) پر ابن سج کے جس مقالے کا کلوسموس بن کلوسموس (*Kalonymos ben Kalonymos*) نے عبرانی (*Hebrew*) میں ۱۳۱۲ء میں ترجمہ کیا، وہ دراصل ابن السج کا ہے۔ اسی طرح اس کی رائے ہے (در *Die Antidotarium of Abnaca* بھی اس کی تصنیف ہے، لیکن سوائے ناموں کے مبہم اشتراک کے اس کے پاس اپنے دعوے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ مزید براں *Millas Vallicrosa* (۲۴۷:۴، ۲۴۸) کا یہ استدلال بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ الزرقالی نے جن علمی سرگرمیوں کو ابو عبد اللہ محمد بن السج سے منسوب کیا ہے وہ زیر بحث ابن السج سے نہیں، بلکہ درحقیقت اس کے والد سے متعلق تھیں۔ ابن السج پر یہ الزام بھی ہے کہ کیمیا پر اس کا ایک رسالہ دراصل اس کے ایک ہم جماعت اور مجریطی کے شاگرد ابو بکر بن بشر بن بشر کا تحریر کردہ ہے (دیکھیے ابن خلدون، ۲۳۰:۳)۔ *F. Rozenthal* نے لکھا ہے (کتاب مذکور، ص ۶۹۶) کہ المجریطی کی ایک سوانح میں ابن بشر بن بشر کے حوالے سے یہ بات کہی گئی ہے کہ المجریطی اور ابن السج کے درمیان رنجش تھی۔ تاہم اس کے نزدیک چونکہ اس رسالے کا ابن بشر بن بشر سے انتساب خود مشکوک ہے، لہذا اس سے ابن السج کی شخصیت کے ابہام پر کوئی خاص روشنی نہیں پڑتی۔

مآخذ: ابن السج پر مختصر مضامین کے لیے دیکھیے (۱) *Heb. Ueber Steinschneider*، ص

مقالات پر مشتمل ایک کتاب (حاجی خلیفہ، ۴۱:۵، ۴۰:۵)؛ (۶) ۱۳۰ ابواب پر مشتمل ایک کتاب جس میں امطرلاب کو استعمال کرنے کا طریقہ بیان کیا ہے اس کا مخطوطہ موزہ بریطانیہ میں (عربی مخطوطات، ص ۴۰۵) اور جزوی طور پر (Arab ۹۷۲، بجد، ۲۹ تا ۲۹۸ میں) موجود ہے (حاجی خلیفہ، ۴۰:۶۱:۵ اور *Millas Vallicrosa*: *Los Primeros tratados*، ص ۴۸)؛ (۷) دو اجزاء پر مشتمل زنج (فلکی جداول جو زنج السندی پر مبنی ہے [رکبہ الخوارزمی] ایک جز میں جداول ہیں اور دوسرے میں وضاحتی حواشی۔ الزرقالی نے کتاب العمل بالزنج اور *Libroz del Saber* (طبع Rico Y. Sinobas، ۴۱:۳۰) باب ۶۳ میں زنج میں فلکیاتی مقامات کے تعین کے سلسلے میں ابن السج کے طریقے کا ذکر کیا ہے، جو ہرمز کے نظریات پر مبنی ہے۔ باب ۶۳، جس میں شعاعوں کے ارتفاع کا ذکر ہے اور باب ۶۵ جس میں ستاروں کے طلوع کا بیان ہے، کے بارے میں بھی کہا ہے کہ یہ یا تو ہرمز کی رائے پر مبنی ہیں یا ان میں ابن السج کی زنج سے استفادہ کیا گیا ہے۔ ابن السج کی زنج کا اگر کوئی اور حصہ محفوظ ہے تو الجبائی کے ہاں (طبع Heller Noribergae، ۱۵۳۹ء) جس میں N iii، شاہ سیزر اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے درمیانی زمانے سے تعلق ہے، جبکہ Y iii کا شعاعوں کے ارتفاع سے (رسالہ ابن حزم فی فضل الاندلس، در المقری: فتح الطیب، ۱۱۹:۲، فرانسیسی ترجمہ *in al-And. : Ch. Pellat*، ۱۹/۱۹۵۳ء) (۸۹) اور حاجی خلیفہ، ۵۵۷:۳)؛ (۸) کتاب الکافی فی الحساب الہوائی، غالباً اس کا مخطوطہ برلن میں محفوظ ہے (دیکھیے *Esc Arab* ۹۷۳، ورق ۱ تا ۳۰ اور *Arab* ۶۰۱۰، بجد، ورق ۱-۲۳، نیز حاجی خلیفہ، ۴۱:۲۰:۵)؛ (۹) کتاب الکامل فی الحساب الہوائی (حاجی خلیفہ، ۲۷:۵)۔

ابن السج نے افلاک نما پر بھی کام کیا تھا جس کا ترجمہ ہسپانوی زبان میں ہوا اور جو اس موضوع پر اس زبان میں ترجمہ ہونے والی غالباً سب سے پہلی کتاب

۱۹۵۸ء، طبع ایم عبد الحق، تفصیلی سوانحی تذکرہ کے ساتھ) اس نے اپنی نظم و نثر کا ایک انتخاب فصوص الفصول و عقود العقول (مخطوطہ پیرس، عدد ۳۳۳۳) کے عنوان سے کیا تھا؛ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نے الجاحظ کی کتاب الحيوان کا اختصار روح الحيوان کے عنوان سے مرتب کیا، لیکن اس کی اصل اہمیت اس بنا پر ہے کہ مشرق میں وہ پہلا شخص ہے، جس نے موشحات ترتیب دیں (بعض اوقات بحر خرج میں، مشتمل بر فارسی الفاظ)۔ نیز اس نے ان اندلسی اور مغربی نمونوں سے جو اس کے عہد تک محفوظ تھے، موشحات کے اصول مستنبط کرنے کی کوشش کی، گو اسے اس کام کی پیچیدگی کا بھی احساس تھا۔ اس کی کتاب دار الطراز فی عمل الموشحات نے، جسے جے رکابی نے دمشق سے ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۹ء میں اس وقت شائع کیا، جب ”بحر خرج“ کے تخیل کو سمجھنے کی ابتدا ہو رہی تھی، اس بات کو ممکن بنایا کہ موشحات کی ساخت کو زیادہ واضح طور پر دیکھا جاسکے [رک سبہ موشحات]۔ اس مجموعے میں ۳۴ منتخب موشحات اندلس اور مغربی عہد کے ہیں اور ۳۵ موشحات اس کے اپنے ہیں۔ نمونے خود مصنف نے مہیا کیے ہیں۔ اس مجموعہ کے شروع میں ایک طویل مقدمہ ہے جس میں ابن سناء الملک نے اس صنف کے ڈھانچے اور اس کی فنی ساخت کے متعلق علمی بحث کی ہے۔

_____ مآخذ: ابن خلکان، جلد ۳ بذیل مادہ: (۲) یا قوت: ادباء، ۱۹: ۳۶۵ تا ۲۷۱؛ (۳) ابن العما: شذرات، ۵، بذیل مادہ: (۴) السیوطی: حسن الحاضرہ (فی تاریخ مصر والقاہرہ) جلد ۱، بذیل مادہ: (۵) ابن سعید: المغرب، قاہرہ ۱۹۵۵ء بذیل مادہ: (۶) العما الاصفہانی: جریده، قاہرہ ۱۹۵۱ء جلد ۱، بذیل مادہ: (۷) براکلمان، ۱: ۳۰۴، تکرملہ ۱: ۴۶۲؛ (۸) جے رکابی: La poesie Profane sous les Ayyubides، پیرس ۱۹۴۹ء، اشاریہ: (۹) وہی مصنف در بستانی: دائرة المعارف، ۳: ۲۰۳ تا ۲۰۵۔

(نوہ آ آ لائین بار دوم [ت: شمیم روشن آراء: ن: محمود الحسن عارف])

•••••

Sánchez (۳): ۸۵، Suter (۲): ۵۸۵، Pérez: Biografías de matemáticos árabes، میڈرڈ ۱۹۲۱ء، ص ۶۷؛ (۴) براکلمان، ۱: ۶۶۳ اور تکرملہ ۱: ۸۶۱؛ (۵) E.S. Kennedy در Islamic Astronomical Tables، فلاڈلفیا ۱۹۵۶ء، عدد ۲۶۔ J.M. Millas Vallicrosa کے ہاں بھی اس سے متعلق مواد موجود ہے دیکھیے: Estudios Sobre Azarguiel، میڈرڈ، غرناطہ ۱۹۲۳-۱۹۵۰ اور Los primeros tratados de astrolobia en la Espana Arabe Rev. In. Egipcio de Est. Isl. en ۱۹۵۵ء (۶۱-۷۸)۔ یہ مقالہ مصنف کی کتاب Nueva Estudios sobre historia de la ciencia española بار سلونا ۱۹۶۰ء، صفحہ ۷۸-۶۱ میں بھی شائع ہوا ہے، لیکن ان مآخذ میں ابن الح کی تالیفات یا اس کے علمی اثرات پر کوئی روشنی نہیں ڈالی گئی۔

[D. Pingree (ت: شمیم روشن آراء: ن: محمد امین)]

•••••

ابن سناء الملک: ابو القاسم ہبہ اللہ بن ابی الفضل جعفر بن المعتمد، المعروف بہ القاضی السعید، ایوبی عہد کا ایک عربی شاعر، جو اپنی مخصوص طرز کی کتاب دار الطراز کی وجہ سے مشہور ہے، جس میں اس نے مخصوص قسم کی ادبی صنف ”موشح“ [رک ہاں] کا استعمال کیا ہے۔ وہ قاہرہ میں ۵۵۰ھ/۱۱۵۵ء کے لگ بھگ پیدا ہوا اور وہیں ۶۰۸ھ/۱۲۰۰ء میں وفات پائی۔ اس نے مصری اساتذہ سے تعلیم حاصل کی اور اپنے والد القاضی الرشید کی طرح قضا کا پیشہ اختیار کیا۔ اس نے القاضی الفاضل کے تحت دمشق میں بھی کام کیا، جس کے نام سے اس نے کچھ قصائد بھی منسوب کیے ہیں، اس نے سلطان ”صلاح الدین ایوبی“ کی مدح بھی کی ہے۔

”ابن سناء الملک“ نے زیادہ تر روایتی انداز میں لکھا ہے، جس میں کوئی بڑی تخلیقی اہمیت نہیں پائی جاتی۔ اپنے دیوان کے علاوہ (مطبوعہ حیدر آباد، دائرة المعارف،

✽ ابن سوداء (اور سوداء): متعدد مالکی قاضی علماء جن کا تعلق ایک اندلسی خاندان سے ہے جو ہجرت کر کے تادوا (موجودہ نام فاس البالی) آیا، جو فاس سے تقریباً ۸۰ کلومیٹر شمال مغرب میں واقع ہے، اس لیے وہ تادودی کے نام سے معروف تھے۔

(۱) ابو القاسم بن ابی محمد قاسم ابن سوداء المری
الغرناطی (م ۲۵ شوال ۱۰۰۴ھ/ ۲۲ جون ۱۵۹۶ء بمقام
فاس)۔ وہ تازہ (مراکش) اور فاس میں قاضی رہے (دیکھیے
افرانی : صفحہ ۱۰۰ من انشر ، ص ۱۰۰)؛ (۲) القادری : نشر
المثنیٰ، ۱: ۳۴؛ (۳) الکتانی : سلوة الانفاس ، ۲: ۶۱؛ (۴)
Chorfa: E.Levi Provencal ، اشارہ)۔

(۲) محمد بن محمد بن سودا (م ۷۶۱ھ/ ۱۶۶۶ء)
 فاس کا قاضی (دیکھیے Levi Provencal :
 Chorfa، ص ۲۰۲)۔

(۳) ابو عبد اللہ محمد بن الطالب التاؤدی (م ۲۹۴ھ) ذوالحجہ ۱۲۰۹ھ / ۱ جولائی ۱۷۹۵ء بمقام فاس۔ وہ خاندان بنو سوداء کا مشہور فرد تھا۔ Levi Provencal (Chorfa) ، ص ۳۳۲) نے اسے مراکش میں پیدا ہونے والا سب سے بڑا عالم قرار دیا ہے۔ فاس کے نامور علما سے استفادہ علمی کے بعد اس نے تصوف کا رخ کیا اور پھر اس نے اپنے آبائی شہر ہی میں تفسیر ، حدیث ، فقہ ، تصوف ، کلام ، منطق اور اصول فقہ کی تدریس کی۔ اس کے وسیع علم کی وجہ سے اسے شیخ الجمامہ کا معزز خطاب دیا گیا۔ ۱۱۹۱ھ / ۱۷۷۷ء - ۱۷۷۸ء میں وہ فریضہ حج کی ادائیگی کے لیے مکہ مکرمہ گیا اور اس نے حرمین اور قاہرہ میں کافی عرصہ قیام کیا ، جہاں اس نے درس دینے کے علاوہ اپنے دور کے نامور عالم اور تاج العروس کے مصنف شیخ المرتضی الزبیدی سے بھی ملاقات کی ، جس کا الزبیدی نے اپنی کتاب (تاج العروس) میں س۔ و۔ مادہ کے تحت ذکر کیا ہے۔ وہ اپنے دور کے مراکشی علما کی اکثریت کا ، خصوصاً ابن عجیبہ کا استاد تھا، اس نے بہت سے حواشی اور شروح لکھیں ، جن میں حسب ذیل قابل ذکر ہیں:

(۱) طالع الامانی علی شرح الرقائی: (۲) تحفۃ لابن عاصم [رک باں] کی شرح مطبوعہ قاہرہ بضمن شرح التولی علی تحفہ: (۳) الرقائق [رک باں] کے قصیدہ لأمیہ کی شرح (مخطوطہ رباط، عدد ۱۳۸۶) اس کی شرح ایک حاشیہ کا بھی موضوع ہے (مخطوطہ رباط، عدد ۱۳۳۸): (۴) زاد الجد الساری فی مطالعة البخاری - صحیح البخاری کی ایک شرح، مطبوعہ قاس ۱۳۲۸-۱۳۳۰ء، ۴ جلدیں: (۵-۶) الضوء التامع بشرح الجامع (تحلیل) (مخطوطہ رباط عدد ۴۰- ص ۵۱۴)، نیز تنقید علی الجامع المنسوب لخلیل (مخطوطہ رباط، عدد ۱۴۱۴): (۷) مناسک الحج: (۸) تحفۃ الاخوان (مخطوطہ رباط، عدد ۱۳۹۵ و مخطوطہ Real Acad de Cordona (دیکھیے الملک، ۴، ۱۹۶۴-۱۹۶۵ء، ۱۰۸): (۹) فہرستہ (مخطوطہ رباط عدد ۴۱۴).

مأخذ : (۱) الافرائی : صفوة ، ۱۵۹ : (۲) ناصری :
 استقصاء ، ۴ ، ۱۳۴ : (۳) الکتابی : سلوة ، ۲ : ۷۱ : (۴) فضلی :
 الدرر البیہ ، ۲ : ۲۹۳ : (۵) Levi Provencal : Chorfa ،
 ۳۳۲ تا ۳۳۴ : (۶) A.Gannun : البوغ المغربي ،
 بیروت ۱۹۶۱ء ، ۱ ، ۲۹۳-۲۹۴ : (۷) براکلمان : تکملة ،
 ۶۸۹ : ۲ (دیکھیے نیز تکملة ۱ : ۲۶۳ ، ۲ : ۳۷۵) .

(۳) ابو العباس احمد بن محمد (۱۱۵۳ھ/۱۷۴۰ء تا ۱۲۳۵ھ/۱۸۲۰ء) مذکورہ بالا (عدد ۳) کا بیٹا اور شاگرد ، فاس کا قاضی۔ نامور محدث امام النووی کی اربعین (چالیس احادیث) کی شرح میں والد کے ساتھ شریک رہا (مخطوطہ ربط ، عدد ۵۵) دیکھیے الکتابی : سلوة ، ۱۱۶:۱ Levi Chorra : Provencal ، اشارہ)۔

(۵) ابو الفضل العباس بن احمد بن محمد (م ۲۶
جمادی الاولیٰ ۱۲۳۱ھ/ ۶ جنوری ۱۸۲۶ء) قاس کا ایک
قاضی (دیکھیے الکتانی: سلوة : Levi Provencal: ۱۱۶:۱ :
Chorfa ، ۱۱۵:۱).

(۶) ابو عیسیٰ محمد المہدی بن الطالب محمد بن محمد، ایک مالکی فقیہ اور ماہر لسانیات۔ ۱۲۲۹ھ/۱۸۵۳ء

تیرہویں صدی ہجری میں اندلس کے چند بڑے شاعروں میں سے ایک - اس زمانے میں جب ابو بحر صفوان بن ادریس (م ۶۱۹ھ/۱۲۲۲ء)، ابو الحسن علی بن حریق (م ۶۲۲ھ/۱۲۲۵ء)، محمد بن ادریس الیاس مرج الکل (م ۶۳۴ھ/۱۲۳۶ء)، ابن لبالب (م ۶۸۳ھ/۱۲۸۴ء)، صالح بن شریف الرندی (م ۶۸۴ھ/۱۲۸۵ء) اور حازم القرطبی (م ۶۸۴ھ/۱۲۸۵ء) جیسے بڑے بڑے شعرا موجود تھے، ابن سہل ہمیں اپنے سچے شاعرانہ جذبوں اور فنی ذکاوت سے (بے حد) متاثر کرتا ہے۔

وہ اشبیلیہ میں لگ بھگ ۶۰۹ھ/۱۲۱۲-۱۲۱۳ء میں ایک یہودی خاندان میں پیدا ہوا - اور تقریباً تمام عمر اسی شہر میں شاعری کرتے ہوئے گزاری، جس کے لیے اس نے خود کو وقف کر رکھا تھا، البتہ زندگی کے آخری حصے میں وہ حاکم اشبیلیہ کے ساتھ بطور سیکرٹری کام کرتا رہا۔ اس کے وطن مالوف اشبیلیہ میں ان دنوں (مخصوصاً سیاسی حالات کے باعث) ماحول غم زدہ سا تھا، لیکن وہ اپنی خیالی محبت اور رومانی خوابوں کی وجہ سے خود کو اس ماحول سے بچا لینے میں کامیاب رہا۔ ۶۲۵ھ/۱۲۲۷ء میں جب وہ محض سولہ برس کا تھا۔ اس نے اپنی شاعرانہ صلاحیت کی وجہ سے اپنے ہم عصروں کو متاثر کرنا شروع کیا۔ جب اس نے اکیٹھی کی طرف سے محمد بن یوسف بن ہود کی مدح میں لکھے گئے قصیدے میں اپنے ایک شعر کا اضافہ کیا۔ اس نے یقینی طور پر شاعری کے آغاز سے قبل اسلام قبول کر لیا تھا۔ اس لیے کہ اس کے پورے دیوان سے اسلام سے گہرے شغف کا اظہار ہوتا ہے۔ اس کے کچھ ہم عصر اسلام کے متعلق اس کے اخلاص پر شکوک و شبہات کا اظہار کرتے اور اس پر نفاق کا الزام لگاتے رہے، لیکن اس نے ان کی باتوں کو تحمل سے برداشت کیا اور ان کی طرف کبھی التفات نہیں کیا۔ تاہم اس کے مخلص ہونے پر ہمیں شک نہیں کرنا چاہیے، اس لیے کہ اس دور میں جب ہسپانوی مسلمان بدترین زوال کا شکار تھے اس وقت اس قسم کے

میں اس نے حج کیا اور اس سفر کے متعلق اس نے اپنی یادداشتیں الرحلة الحجازیہ کے عنوان سے لکھیں۔ اس نے کئی کتابوں کی شرحیں بھی لکھیں - دیکھیے خصوصاً حاشیہ علی شرح السمرقندی علی الرسالة العنصریہ للابن حنبل (مخطوطہ رباط، عدد ۳۰۹) اور کتاب فی الرد علی تالیف محمد انکسوس [رکبہ انکسوس] (مخطوطہ رباط عدد ۵۱۳)۔

(۷) ابو عبد اللہ بن عبد الواحد بن احمد، القصر کا قاضی اور فاس کا ایک مبلغ (م ۱۲۹۹ھ/اکتوبر ۱۸۸۲ء)؛ دیکھیے: الکلتانی: سلوة، ۱۲۱:۱، Chorfa: Levi Provencal، ص ۳۸۰)۔

(۸) ابو العباس احمد بن الطالب (۱۲۴۱ تا ۱۳۲۱ھ/۱۸۲۶ تا ۱۹۰۳ء) علوم اسلامیہ اور فلسفے کا ایک عظیم عالم - وہ ۱۲۸۰ھ/۱۸۶۳-۱۸۶۴ء میں ازمر کا، ۱۲۹۲ھ/۱۸۷۵ء میں تنجیر کا اور ۱۸۹۴ھ/۱۸۷۷ء میں مکناس کا قاضی بنا۔ جہاں اس کے پاس مبلغ کا عہدہ بھی تھا۔ اس کی اہم تصانیف میں صحیح البخاری پر حاشیہ، بسملہ پر رسالہ اور رفع الیاس والشہات عن ثبوت الشرف من قبل الامہات شامل ہیں (قاہرہ ۱۲۳۱ء)۔

تأخذ: متن مقالہ میں مذکور تأخذ کے علاوہ دیکھیے: (۱) دائرة المعارف، ۲۰۸:۳-۲۰۹؛ (۲) سلیمان الحوات (۱۱۶۰-۱۲۳۱ھ/۱۷۷۷-۱۸۱۶ء) الروضة المقصودة والمجلد الممدودة فی آثار بنی سوداء (خاندان بنو سوداء کے لوگوں کی سوانح حیات جس میں آغاز سے لے کر محمد التوادی (مذکورہ بالا نمبر ۳) جو الحوات میں استاد تھا، اس کے بیٹے ابو العباس (مذکورہ بالا عدد ۴) اور اس کے پوتے ابو الفضل (مذکورہ بالا عدد ۵) جو مصنف کا شاگرد تھا، کے حالات شامل ہیں۔ کتب خانہ رباط میں اس کتاب کی مائیکرو فلم موجود ہے۔

(ادارہ آآ [ت: شمیم روشن آراء؛ ن: محمود الحسن عارف])

.....

⊗ ابن سہل الاسرائیلی، ابو اسحاق ابراہیم: (ابراہیم بن سہل الاسرائیلی) 'ساتویں صدی ہجری ر

مصنف: رلیات ، عدد ۲۰ ، عربی متن ص ۲۲ ، ہسپانوی ترجمہ ص ۱۳۹؛ (۶) وہی مصنف : اختصار القدرح المعلق ، طبع ابراہیم الالباری ، قاہرہ ۱۹۵۹ء ، ۱ تا ۱۳۰؛ (۷) المقری: صحیح ، قاہرہ ۱۹۴۹ء ، ۲۶:۵ تا ۷۱؛ (۸) ابن تفری بردی : المنہل ، قاہرہ ۱۹۵۶ء ، ۱: ۶ تا ۵۱ ؛ (۹) M.Hartman : Das Arab. Strophengedicht ، وائمر ۱۸۹۷ء ، جلد ۱ ، ہمد اشاریہ : (۱۰) براکلمان ، ۲۷۳:۱ ؛ کلمہ : (۱۱) M.Soualah : Ibrahim ibn : Sahb Poète Musalman d' Espagne ، الجزائر ۱۹۱۴-۱۹۱۹ء ؛ ایف بستانی : دائرة المعارف ، ۳: ۲۰۷؛ (۱۲) اس کا دیوان قاہرہ (۱۲۷۹ء ، ۱۳۰۲ھ) بیروت (۱۸۸۵ء) اور اسکندریہ (۱۹۳۹ء) میں کئی بار چھپا ہے ۔ اس کی شرح محمد الصغیر بن محمد الافرنی نے بعنوان المملک السہل فی توشیح ابن سہل ۱۳۲۳ء میں فاس سے شائع کی ۔
(H.Mones) [ت: نصرت رکیں :ن: محمود الحسن عارف]

.....

(تعلیقہ) : ابن سہل الاشہلی: اپنے زمانے کا ✽ نامور ادیب اور شاعر، وہ ابتداءً یہودی المشرک تھا، مگر اللہ تعالیٰ نے اسے جلد قبول اسلام کی سعادت عطا فرما دی اور اس نے نہایت صدق دل سے اسلام قبول کیا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح میں ایک قصیدہ عینیہ (ردیف عین) مرتب کیا (بستانی : دائرة المعارف، ۱: ۵۳۰) ۔ اس کے دیوان میں بڑے عمدہ قصائد ہیں۔ خصوصاً غزل (اظہار محبت و عشق) میں۔ وہ ابتداءً ایک یہودی لڑکے (موسیٰ) کی محبت میں گرفتار تھا اور اس نے اس بارے میں کئی قصائد میں اظہار خیال کیا ہے۔ بعد ازاں اس نے اپنے اشعار میں محمد سے اظہار محبت شروع کر دیا۔ اس بارے میں جب اس سے پوچھا گیا تو اس نے یہ جواب دیا:

ترکت ہوی موسیٰ لحب محمد
ولو لا ہدی الرحمان ما کنت اہتدی
وما عن قلی منی ترکت وانما
شریعة موسیٰ عطلت بمحمد

دعوے سے مادی فائدہ اٹھانا ممکن نہ رہا تھا۔ جب اشہلیہ پر فریڈینڈ سوم (۶۳۶ھ/۱۲۳۸ء) کا قبضہ ہو گیا تو ابن سہل نے شہر چھوڑ دیا اور سبتہ میں سکونت اختیار کر لی ، جہاں وہ حاکم اعلیٰ ابو علی ابن خلاص کا سیکرٹری (کاتب) بن گیا۔ ۶۳۹ھ/۱۲۵۱ء میں جب ابو علی ابن خلاص نے اپنے بیٹے کو افریقہ کے حضری حکمران ابو عبد اللہ المستعصر اول کے پاس ایک پیغام دے کر بھیجا تو اس نے ابن سہل کو بھی اس کے ساتھ کر دیا۔ سوے اتفاق کہ ان کا جہاز سمندری سفر کے دوران طوفان کی زد میں آ کر ٹوٹ گیا اور تمام مسافر ہلاک ہو گئے۔

ابن سہل کا دیوان اندلس کی عمدہ ترین شاعری کا نمونہ ہے اور مکمل طور پر عشقیہ مضامین اور موشحات [رک باں] پر مشتمل ہے جو اس کے جمالیاتی مزاج اور رومانی شاعری کی اعلیٰ صلاحیتوں کو ظاہر کرتا ہے۔ اس کی ابتدائی نظمیں ایک نوجوان موسیٰ سے اور بعد میں ایک اور نوجوان محمد سے منسوب کی گئی ہیں۔ بعض نقاد یہ سمجھتے ہیں کہ موسیٰ سے انتساب ابن سہل کی اپنے آبائی عقیدے سے وابستگی اور اس کے چھوڑنے پر اظہار افسوس کی علامت ہے ، جب کہ بعد میں کہی جانے والی اور محمد کے نام سے منسوب نظمیں اسلام کے ساتھ اس کی وابستگی کا اظہار ہیں جو بالآخر اس نے اپنے لیے منتخب کیا۔ تاہم اس رائے کی بنیاد ظن و تخمین پر ہے اور اس کی کوئی ٹھوس بنیاد موجود نہیں۔ اس کی پہلی بڑی نظم حج کے قافلے کی مکہ کی طرف روانگی کے بارے میں ہے، جو ایسا جذبات انگیز مرقع ہے جس کی مثال اس زمانے کی شاعری میں کم ہی ملتی ہے۔

مآخذ : (۱) ابن شاکر الکنتی : فوات الوفيات ، ۲۳:۱ تا ۳۵؛ (۲) العری : مسالک الابصار (مخطوطہ قاہرہ) ۲۷۳:۱۱؛ (۳) ابن العماد الحسلبی : شذرات ، ۵: ۲۴۴ تا ۲۹۴ (جہاں یہ بیان کیا گیا ہے کہ ابن سہل ۶۳۹ھ یا ۶۵۶ھ میں فوت ہوا)؛ (۴) ابن سعید: المغرب ، طبع شوقی ضیف ، قاہرہ ۱۹۵۳ء ، ۱: ۲۶۳-۲۶۵؛ (۵) وہی

گزارتا رہا۔ دراصل وہ ایک ایسے قبیلے سے تعلق رکھتا تھا جو بنو حرب بن امیہ کا حلیف تھا۔ یہ ایک ایسا اتفاقہ سبب تھا، جس کی بنا پر اس کی (حضرت) امیر معاویہ کے ساتھ دوستی ہو گئی اور اسے ان کا تحفظ حاصل ہو گیا۔

ہمارے پاس اس کے بہت سے قصائد موجود ہیں جو کلاسیکی نوعیت کے ہیں، جیسے کہ جمیلہ [رک باں] کی تعریف میں اس کا قصیدہ۔ یہ غیر مؤثر شاعر گمنامی سے صرف اس لیے بچ گیا کہ اس کی کچھ نظموں کو موسیقی کے لیے منتخب کر لیا گیا۔ اس فہرست میں دوستوں کی تعریف و تحسین کے ساتھ ساتھ، شراب کی تعریف میں کہے ہوئے چند قصائد بھی شامل ہیں۔ وہ اپنی خوشی کے اظہار کے لیے گستاخانہ ترکیبیں استعمال کرتا ہے۔ اس طرح اس نے عشرت پسند شاعروں میں ایک مقام بنا لیا تھا، جبکہ اس نوع کی شاعری غیر اسلامی اثرات کو ظاہر کرتی ہے۔ اموی دوستوں کے ساتھ مل کر شراب نوشی کرنے سے مردان بن حکم [رک باں] اس کا مخالف ہو گیا، جس نے اس کو ۸۰ کوڑوں کی سزا دی [دراصل اسلامی حکومت اس قسم کی آزاد شاعری برداشت نہیں کر سکتی، اسی لیے خود مردان نے اسے یہ سزا دی]۔

مآخذ: (۱) البستانی: دائرة المعارف، دارالمعرفہ بیروت، ۳: ۳۷۳-۳۷۵، بذیل مادہ ابن اراطا و ۲: ۲ تا ۳۳۱: (۲) الاغانی (بیروت طبع، ۲۶، ۲ تا ۲۰۸)؛ (۳) دیکھیے C.A. Nallino: Letteraturai، فرانسیسی ترجمہ، ص ۹۶۔

(Ch. Pellat [ت: فہرت رئیس: بن: محمود الحسن عارف])

.....

⊗ (تعلیقہ): عبد الرحمان بن اراطا بن سیمان بن عمرو بن نجید۔ بنو مضر بن نزاہ کا ایک فرد۔ وہ قریش مکہ (بنو امیہ) کا حلیف ہونے کے بنا پر مدینہ منورہ میں آمدورفت رکھتا تھا۔ اس پر حد جاری کیے جانے کا مسئلہ قدرے وضاحت طلب ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ ابن سیمان شاعر ہونے کے علاوہ ایک اچھا اخباری اور

(میں نے محمدؐ سے محبت کی بنا پر موسیٰ کی محبت چھوڑ دی ہے اور اگر اللہ مجھے ہدایت نہ دیتا تو مجھے ہدایت نہ ملتی۔ میں نے اس کی محبت کسی رنج کی بنا پر نہیں، بلکہ اس لیے ترک کی ہے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے موسیٰ شریعت کو منسوخ کر دیا ہے) (فوات الوفيات)۔

ابن سہل کے زمانے کے نامور شاعر الکبیشی نے متوکل علی اللہ محمد بن یوسف بن ہود شاہ اندلس کی مدح میں ایک قصیدہ لکھا جب ابن سہل نے اس کا یہ قصیدہ سنا، اس وقت اس کی عمر بمشکل سولہ برس تھی تو اس نے فی البدیہہ اس کی مدح میں ایک شعر کہہ دیا۔ جب الکبیشی نے یہ شعر سنا تو پوچھا کہ یہ شعر تو نے کسی کا نقل کیا ہے یا تو نے خود کہا ہے؟ اس نے کہا نہیں، بلکہ میں نے خود کہا ہے۔ الکبیشی نے یہ سن کر کہا بخدا اگر یہ نوجوان زندہ رہا تو اندلس کا سب سے بڑا شاعر بنے گا۔

جب اس کا انتقال ہوا تو اس کی عمر محض چالیس برس تھی۔ اس کے دیوان کو شیخ حسن العطار نے جمع کیا اور ۱۲۷۹ھ میں مصر سے شائع کیا، بعد ازاں مصر (۱۳۰۲ھ)، بیروت ۱۸۸۵ھ (صفحات ۳۸) سے بھی شائع ہوا (معجم المطبوعات العربیہ، ۱: ۱۲۳)۔

مآخذ: مذکورہ بالا کے علاوہ دیکھیے الصفدی: فوات الوفيات، ۵: ۲۳؛ (۲) البستانی: دائرة المعارف، ۱: ۵۳۰؛ (۳) سرکیس: معجم المطبوعات العربیہ، ۱: ۱۲۳۔

(محمود الحسن عارف)

.....

ابن سیمان: عبد الرحمان (بن سیمان) اراطا الحاربی، مدینہ منورہ کا ایک چھوٹے درجے کا شاعر، جو پہلی صدی ہجری ساتویں صدی عیسوی میں علاقے کے گورنر یا شرفائے بنی امیہ، مثلاً الولید بن عثمان بن عفان، الولید بن عقبہ بن ابی سفیان، عبد الرحمان بن الحکم اور الولید بن عقبہ بن ابی معیط کے سہارے زندگی

وہ بُرجی مملوک سلطان سیف الدین تتر کا بیٹا تھا۔ قاہرہ میں تعلیم حاصل کی اور ”برس بے“ اور پتھق کے ماتحت شاندار انتظامی عہدہ حاصل کیا (دیکھیے الزرکلی : اعلام، ۳۶۷، ۳)۔ تقریباً ۸۵۷ھ/۱۴۵۳ء میں اس نے اپنی تالیف کشف الممات و بیان الاروق والمساہل کا بیشتر کام مکمل کیا، جس کا صرف اختصار ہی بعنوان زبدۃ کشف الممالک محفوظ رہا ہے۔ یہ مملوک سلاطین کے ماتحت مصر کی واضح اور صحیح تصویر ہے، جس پر پہلی دفعہ مستشرق Volney نے Voyages en egypte et en Syrie کے مکملہ میں خصوصی طور پر توجہ مبذول کی ہے (طبع Durand و Duguor پیرس ۱۷۹۷-۱۷۹۹ء)۔ یہ کتاب (قدرے ناقص طباعت کے ساتھ) پال روای (Paul Ravaisse) نے Publi. de l' Ecole des Langues Orientales Viv سلسلہ سوم، ۱۵، پیرس ۱۸۹۳ء) میں شائع کر دی ہے۔ بنیادی مخطوطے حسب ذیل ہیں: پیرس عدد ۱۷۶۲ اور ۲۲۵۹؛ برلن عدد ۹۸۱۸؛ آکسفورڈ، بوڈلین، ۷۳۵:۱، اسٹانبول، سرائے، عدد ۲۹۰۰ و ۳۰۰۸)۔ Venture de Paradis نے ایک نہایت عمدہ فرانسیسی ترجمہ تقریباً ۱۷۸۸ء میں کیا، جسے ۱۹۵۰ء میں Institut Français نے دمشق سے شائع کیا۔

ابن شاہین خوابوں کی تعبیر و تشریح کی ایک کتاب کا بھی مصنف ہے، جس کا عنوان الاشارات فی علم العبارات ہے، جو بہت زیادہ متداول ہوئی۔ اس کے کثیر التعداد مخطوطات متعدد مشرقی کتب خانوں میں موجود ہیں (عاطف عقیفی، ۱۹۷۳ء؛ راغب پاشا عدد ۶۳۶، کوپرولو فضل، ص ۱۱۶، اسٹانبول یونیورسٹی لائبریری، عدد ۳۵، ۱۹۱۲، ۳۸۸۷، ۶۲۳۵، ۶۲۶۶؛ Iskilip، عدد ۱۲۰۶، قاہرہ عدد ۲۸۵۶، پیرس عدد ۲۷۵۲ وغیرہ)۔ یہ کتاب عبد الغنی النابلسی کی کتاب تطہیر الانام فی تعبیر المنام (م ۱۱۴۳ھ/۱۷۳۰ء) کے حاشیے پر چھپی ہے (قاہرہ ۱۳۰۱ھ/۱۸۸۳ء)۔ اس نے آٹھویں صدی ہجری کے اواخر میں لکھی گئی السالی کی کتاب

قصہ گو بھی تھا۔ اسی لیے مدینہ منورہ کے حکمران اس کی مصاحبت پسند کرتے تھے۔ چنانچہ جب مدینہ منورہ کی ولایت (گورنری) سے مردان بن الحکم کو معزول کر کے الولید بن عتبہ بن ابی سفیان کو اس کی جگہ ولی مقرر کیا گیا، تو مردان کے دل میں اس کی طرف سے گرہ بیٹھ گئی۔ چنانچہ ایک رات جب ابن سیمان الولید کے پاس سے گھر جانے کے لیے رات بھر کی گپ شپ کے بعد صبح کے وقت نکلا تو اسے مردان نے پکڑ لیا اور یہ دعویٰ کیا کہ اس نے شراب پی رکھی ہے اور پھر ”صاحب شرط“ [پولیس کے سربراہ] کے ساتھ ملی بھگت کر کے اسے حسب دستور اسی کوڑوں کی سزا سنا دی گئی۔ واقعہ یہ ہے کہ ابن سیمان بے گناہ تھا، اسی لیے جب اس نے حضرت امیر معاویہؓ کے دربار میں جا کر اپنے اوپر ہونے والے ظلم کی روداد سنائی، تو حضرت معاویہؓ نے اسے مظلوم سمجھ کر اور تحقیق احوال کے بعد اس کے حق میں فیصلہ دیا اور اسے بری قرار دیا (دائرة المعارف، ۳: ۳۷۴)۔

اصل میں اسلام میں شراب کو تو حرام قرار دیا گیا ہے، جس کی حرمت قطعی ہے، (البتہ غیر نشہ آور) ”نبیذ“ کو حلال گردانا گیا ہے اور ابتدائی صدیوں سے متعلق ایسی روایات سے، جن میں مشروب پئے جانے کا ذکر ملتا ہے اور جسے اہل مغرب شراب پر محمول کرتے ہیں، عام طور پر ”نبیذ“ ہی مراد ہوتا ہے۔

جیسا کہ اوپر گزرا وہ ایک درمیانے درجے کا شاعر تھا اسی لیے اس کی شاعری کے چند ایک قصائد ملتے ہیں جو اس کے سوانح نگاروں نے محفوظ کر لیے تھے۔

مآخذ: البستانی: دائرة المعارف، دارالمعرفۃ بیروت، ۳: ۳۷۴-۳۷۵، بذیل مادہ ابن ارطاة۔ (محمود الحسن عارف)

.....

ابن شاہین الظاہری: غرر الدین خلیل، قاہرہ (یا بیت المقدس) میں ۸۱۳ھ/۱۴۱۰ء میں پیدا ہوا۔

”شبرمہ“ نام کے ایک شخص کا ذکر کیا ہے اور اس کے متعلق یہ روایت نقل کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو ”شبرمہ“ کی طرف سے حج کا تبلیہ پڑھتے سنا تو فرمایا کیا تو نے اپنا حج ادا کر لیا ہے؟ اس نے کہا نہیں، فرمایا ”تب یہ تمہاری اپنی طرف سے ہے (الاصابہ ، ۲: ۱۳۵)۔ بعض محدثین کا خیال ہے کہ یہ شبرمہ حضرت ”ابن شبرمہ“ کے جد امجد تھے۔ انہوں نے حدیث کی روایت حضرت ابو الطفیلؓ، حضرت عبد اللہ بن شداد بن الہاد، حضرت ابراہیم الحنفیؓ، حضرت عامر الشعمیؓ، حضرت حسن بصریؓ، حضرت ابن سیرینؓ، حضرت نافع (مولیٰ ابن عمرؓ) وغیرہ سے کی ہے۔ ابن حجرؒ نے احمد بن حنبل، ابو حاتمؒ اور النسائیؒ کے حوالے سے ان کا شمار ثقافت میں کیا ہے اور ابن سعد کے حوالے سے لکھا ہے کہ گو وہ قلیل الروایت تھے، لیکن ابن حبانؒ نے بھی انہیں ثقہ کہا ہے۔ تاہم بعض محدثین نے ان پر تنقید بھی کی ہے۔ عبد اللہ بن احمدؒ کے حوالے سے ابن ابی حاتمؒ کے نزدیک ان کی ملاقات عبد اللہ بن شداد سے اور سفیان کے حوالے سے علی بن مدائن کے نزدیک ان کی ملاقات حسن بصریؒ سے ثابت نہیں ہے۔ علاوہ ازیں حضرت عبد اللہ بن مبارکؒ ان سے روایت میں اجتہاد برتتے تھے، جبکہ حنابلہ اور مالکیہ ان کے بارے میں اچھی رائے رکھتے ہیں۔ جن لوگوں نے ان سے روایت کی ہے ان میں سعیدؒ، محمد بن طلحہ بن مصرفؒ، وہیبؒ، محمد بن جعفر بن ابی کثیرؒ، ابو العلاء ایوب بن ابی مسکین القصابؒ، حسن بن الصالحؒ اور شریکؒ شامل ہیں۔

وہ بلند مرتبہ فقیہ اور انتہائی حاضر جواب عالم تھے۔ سفیان ثوریؒ کہا کرتے تھے کہ ابن شبرمہ اور ابن ابی لیلیٰ ہمارے جلیل القدر فقہاء میں سے ہیں۔ وہ مغیرہ، حارث الحکلی، تعق بن یزید وغیرہ کے ساتھ فقہ کی درس و تدریس میں رات بھر جاگا کرتے تھے اور اسی میں صبح ہو جاتی تھی۔ انہیں پہلے کوفہ کا قاضی مقرر کیا گیا اور بعد ازاں بختان کا۔ بحیثیت قاضی وہ بلند مرتبے

الاشارہ الی علم العبارة نے سرے سے ترتیب دی اور اس میں تیس نئے ابواب کا اضافہ کیا۔ وہ اس میں السالمی کو محض یکے از مصادر قرار دیتا ہے۔ مقدمہ میں مصنف نے بیان کیا ہے کہ اس سے پہلے وہ ایک کتاب بعنوان الکوکب المنیر فی اصول التعبير (دیکھیے شہاب الدین المقدسی، م ۶۹۷ھ / ۱۲۹۸ء کی البدر المنیر فی علم التعبير) شائع کر چکا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے تیس تصانیف چھوڑی ہیں، بشمول رسالہ المواہب فی اختلاف المذہب اور دیوان جو کئی اجزا پر مشتمل ہے (دیکھیے، الزرکلی، محل مذکور)۔

مآخذ : (۱) R. Hartmann : Die geographischen Nachrichten über Palastina und Syrien in Halil az-Zahiri Kasht-al-Mamalik ، تحقیقی مقالہ ۱۹۰۷ء : (۲) Syriae Descriptio ، طبع E.F.C. Rosenmuller ، در Analecta Arabica ، ۳ ، ۱۸۲۵ء : (۳) M. Steinscheider در ZDMG ، ۱۷ ، ۱۸۶۳ء ، ۲۲۷ و بعد : (۴) سرکیس ، ۱۸۳۲-۱۸۳۳ء . J. Gaulmier and T. Fahd : [نصرت رئیس : محمود الحسن عارف]

.....

⊗ ابن شبرمہ : عبد اللہ بن شبرمہ بن الطفیل بن حسان بن المندر بن ضرار بن عمرو بن مالک بن زید بن کعب بن ذہل بن مالک بن بکر بن سعد بن ضبہ ۔ ان کی نسبت کی یہ تفصیل محمد بن عمران نے دی ہے، لیکن محمد بن الحجاج بن جعفر بن اباس کے نزدیک ان کا صحیح نسب نامہ یہ ہے : عبد اللہ بن شبرمہ بن عمر بن شبرمہ بن الطفیل بن حسان بن ضرار بن عمرو بن یزید بن کعب بن بجالہ بن ذہل بن مالک بن سعد بن ضبہ بن ادقال (وکج : اخبار القضاة ، ۳ : ۳۶) ۔ وہ محدث ، فقیہ ، شاعر اور کوفہ کے قاضی تھے۔ ۶۹۱ھ / ۷۷۲ء میں پیدا ہوئے اور ۷۶۱ھ / ۷۷۲ء میں وفات پائی (الاصابہ ، ۲ : ۱۳۵)۔

وہ تبع تابعین میں سے تھے۔ حافظ ابن حجر نے

بن اسامہ الشامی ذکر کیا ہے۔ اس نے القادر باللہ اور القاتم بامر اللہ (۳۸۱-۳۶۸ھ/۹۹۱-۱۰۷۵ء) کا زمانہ پایا۔ اس کی صحیح تاریخ پیدائش معلوم نہیں، گو کمالہ نے ۴۰۱ھ/۱۰۱۰-۱۰۱۱ء کا ذکر کیا ہے۔ اس نے بغداد میں تعلیم حاصل کی جہاں اس کا خاندان مقیم تھا اور بقول الصفی، الکنتی، حاجی خلیفہ، الزرکلی اور کمالہ وہیں ۴۷۳ھ/۱۰۸۰-۱۰۸۱ء میں وفات پائی۔ تاہم ابن ابی اصیبعہ کے مطابق وہ ۴۷۴ھ/۱۰۸۱-۱۰۸۲ء میں فوت ہوا اور باب الحرب میں دفن کیا گیا۔ عیون الانباء اور دوسرے مصادر میں اس کے شعری دیوان کا تو تفصیلی ذکر آیا ہے، لیکن اس کے پیشہ طبابت کے بارے میں زیادہ معلومات نہیں ملتیں سوائے اس کے کہ وہ آخری عمر تک طبابت کرتا رہا۔ ابن ابی اصیبعہ نے اس کے جو اشعار نقل کیے ہیں، ان میں دو مکمل قصائد بھی شامل ہیں، تاہم ابن شبل کی طرف ان کی نسبت مشکوک ہے۔ ایک خیال یہ ہے کہ وہ ابن سینا اور المعری کی تخلیق ہیں۔ ان قصائد میں ابن سینا اور ابن خیام کی طرح زندگی کے بارے میں قنوطی رویہ پایا جاتا ہے اور کائنات کے بارے میں اس طرح کا تصور سامنے آتا ہے کہ وہ الہی تخلیق ہونے کے بجائے گویا خود بخود وجود میں آگئی ہو۔ ان قصائد سے اس کے لادینی رجحانات یا کم از کم روایتی دینی فکر سے انحراف کے ان رویوں کا اندازہ ہوتا ہے جو اس زمانے کی فلسفیانہ تشکیک کا ایک پرتو تھے۔

مآخذ: (۱) ابن ابی اصیبعہ: عیون الانباء فی طبقات الاطباء، طبع A. Müller، گوتنجن، ۱۸۸۳ء، ۵۲:۱-۲۳۸ (۲) الکنتی: فوات الوفیات، قاہرہ رجب ۱۲۸۳ھ/۱۸۶۶ء، ۲:۴۴۳-۴۴۴ (۳) الصفی: الوافی، دمشق ۱۹۵۳ء، ۱۶:۱۱-۱۲، حاشیہ ۸۷۲ (۴) حاجی خلیفہ، ۷۶:۱ (۵) کمالہ: [مجم]، دمشق ۱۹۵۹ء، ۹:۷۱-۱۹۶ (۶) الزرکلی: الاعلام، ۲:۳۳۲ (۷) ابن شبل کی شاعری کا خاصا حصہ القفطی کی المجدون من الشعراء،

کے حامل تھے۔ ثورنی ان کی مثال قاضی شریح سے دیا کرتے تھے۔ وہ انتہائی متدین اور زاہد تھے۔ عبد اللہ الضعی کہتے ہیں کہ جب انہیں کوفہ کا قاضی مقرر کیا گیا تو وہ مسجد میں گئے، چار رکعت نماز پڑھی پھر کہا ”اے اللہ تو جانتا ہے میں نے کبھی اس عہدے کی خواہش اور تمنا نہیں کی۔ اب اگر تو نے مجھے اس آزمائش میں ڈالا ہے تو میری مدد فرما اور مجھے اس کے فتنوں سے بچا۔“ پھر وہ اللہ کے حضور روتے رہے، یہاں تک کہ وہ رومال بھیگ گیا جو ان کے ہاتھ میں تھا۔ اسی طرح مغیرہ نے روایت کی ہے کہ میں شبرمہ کا دوست تھا جب عہدہ قضا پر ان کی تقرری ہو گئی تو انہوں نے مجھے کہا کہ اے مغیرہ! عدالتی معاملات میں کبھی کسی کی سفارش مجھ سے نہ کرنا (اخبار القضاة، ص ۳۶ بعد)۔

مآخذ: (۱) ابن حجر: تہذیب التہذیب، دار صادر بیروت، ۵:۵۱، ۲۵۰:۲ (۲) وکیع: اخبار القضاة، دار الکتب بیروت، ۳:۳۶ بعد (۳) ابن العباد: بشدرات الذہب، دار الفکر بیروت ۱۴۰۹ھ، ۱:۱۶، ۲:۱۵ (۴) ابن حجر: الاصابہ، المکتبۃ التجاریۃ الکبریٰ بمصر ۱۳۵۸ھ، ۲: ۱۳۵ (۵) ابن سعد: الطبقات، بیروت، ۳:۳۵۰ (۶) جاحظ: البیان، ۳:۱۳۶ (۷) ابن ندیم: الفہرست، طبع فلوگل، لاپزگ، ص ۲۰۲ (۸) آآ طبع دوم بذیل مادہ (محمد امین)

ابن شبل: پانچویں صدی ہجری کا شاعر، طبیب اور طبی علوم کا ماہر۔ ابن ابی اصیبعہ (م ۶۵۵ھ/۱۲۵۷ء) نے اس کا پورا نام ابو علی الحسین بن عبد اللہ بن یوسف البغدادی ذکر کیا ہے، جب کہ الکنتی نے محمد بن الحسن بن عبد اللہ لکھا ہے، دیگر اہل علم میں بھی اس کے نام کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ الصفی، حاجی خلیفہ اور متأخرین میں سے الزرکلی نے اس کا نام محمد بن الحسین بن عبد اللہ بن احمد بن یوسف بن شبل لکھا ہے، جبکہ کمالہ نے بن احمد بن شبل

اشاریہ: (۳) السیوطی: بغیۃ، ص ۳۰۷-۳۰۸: (۵) بر اکلان: تاملہ، ۱: ۴۹۳: (۶) البستانی: دائرة المعارف، ۳: ۲۵۲: (۷) F.Krenkow: در JRAS، ۱۹۲۹ء، ص ۹۶-۱۰۰.

(ادارہ آ آ لائڈن [ت: محمد امین])

تعلیقہ: ابن الشجرى کی نسبت شجرہ کی طرف ⊗ ہے جو نواح مدینہ منورہ میں ایک معروف قصبہ ہے یا پھر یہ کسی قدیم شخص کا نام ہے، جس کی طرف بہت سے علمائے کرام منسوب ہیں (دائرہ المعارف، ۲: ۱۶۶) وہ نحو، لغت، عربی اشعار اور تاریخی روایات کا امام اور ادب کا ایک معروف ستون تھا۔

اس کی کتابوں میں سے، سب سے بڑی تصنیف کتاب الامالی ہے، جسے اس نے ۸۴ مجالس میں املاء کرایا، یہ ادبی فنون کے بہت سے فوائد پر مشتمل ہے اور مطبوع ہے۔

۲۔ الانتصار: اس کے عہد کے ایک ادیب ابن الخشاب نے اس سے اس کی کتاب (عدد ۱) کی ساعت کی اجازت مانگی، مگر اس نے جواب نہ دیا، اس نے دوبارہ لکھا اور اس کتاب پر بہت سے علمی اعتراضات کیے، جس کے جواب میں ابن الشجرى نے اس کی تردید الانتصار کے نام سے لکھی، جس میں ابن الخشاب کی باتوں کو رد کیا۔ یہ ایک چھوٹا سا رسالہ ہے۔

۳۔ الحماسہ: الحماسہ نامی دیوان میں اس نے بہت سے عرب شاعروں کا کلام جمع کیا اور اپنے زعم میں اس نے حماسۃ البعری کا مقابلہ کرنے کی کوشش کی ہے (مطبوعہ حیدر آباد، دکن)۔

(۴) دیوان مختارات شعراء العرب (نگی طباعت قاہرہ ۱۳۰۶ھ، صفحات ۱۵۸)۔ اس کے علاوہ اس نے نحو کے موضوع پر حسب ذیل کتب تصنیف کیں: (۵) ماتفق لفظ واختلف معناه: (۶) شرح اللمع لابن الجنی: (۷) شرح التعریف الملوکی۔

اس کی گفتگو بڑی فصیح و بلیغ ہوتی تھی اور اس

پیرس مخطوطہ نمبر ۳۳۳۵، اوراق ۱۰۱ بی تا ۱۰۹ اے میں پایا جاتا ہے جو کہ زیر طبع ہے: (۸) البستانی: دائرة المعارف، ۲: ۵۴.

(B.Scarcia Amoretti [ت: محمد امین])

ابن الشجرى: ابو السَّعَادَاتِ ہبۃ اللہ بن علی بن محمد بن حمزہ البغدادی، بغداد کا ایک ماہر لسانیات اور شاعر، جسے حضرت علیؑ کی نسل میں سے ہونے کی وجہ سے الشریف، الحسن اور العلوی بھی کہا جاتا ہے۔ وہ رمضان ۴۵۰ھ / نومبر ۱۰۵۸ء میں پیدا ہوا اور بہت سے اساتذہ سے علم حاصل کیا (تفصیلات کے لیے دیکھیے الانباری، جو اس کا شاگرد تھا، کی نزہۃ الالباء فی طبقات الادباء، جس میں اس نے صرف و نحو میں ابن الشجرى کے اساتذہ کی سند کو بلا انقطاع حضرت علیؑ تک پہنچایا ہے)۔ اس نے ستر سال تک لوگوں کو صرف و نحو پڑھائی۔ اس کے ساتھ ہی وہ الکرخ میں، جہاں وہ رہتا تھا، علویوں کے نقیب کا نائب بھی تھا۔ اس نے رمضان ۵۴۲ھ / فروری ۱۱۴۸ء میں انتقال کیا اور اپنے گھر میں دفن کیا گیا۔

امالی اس کی اہم تصنیف ہے، جو اس نے ۸۴ نشستوں میں املاء کرائی (مطبوعہ حیدر آباد ۱۳۴۹ھ)۔ اس کا تاملہ الانتصار کی صورت میں سامنے آیا ہے جو اس نے ابن الخشاب [رک باں] کی تنقید کے جواب میں لکھا۔ اس نے ایک حماسہ بھی ترتیب دیا (طبع Krenkow، حیدر آباد ۱۳۴۵ھ اور قاہرہ ۱۳۰۶ھ، بعنوان مختارات شعراء العرب)۔ اس نے ابن جنی [رک باں] کی کتاب اللمع کی شرح بھی لکھی اور ماتفق لفظ واختلف معناه کے نام سے ایک رسالہ بھی لکھا۔ بحیثیت شاعر اس کی غزلوں، مرثیوں، مدحیہ قصائد اور ناصحانہ نظموں میں کوئی خاص جدت نہیں ہے۔

مآخذ: (۱) ابن الانباری: نزہۃ (آخری سوانح)؛ (۲) یاقوت: ادباء، ۱۹: ۲۸۲۴؛ (۳) ابن خلکان، بحد

نے اس وقف کا بھی تذکرہ کیا ہے جو اس کے والد نے قائم کیا تھا [یہ کتاب یوسف بن البان سرکیس الدمشقی کی کوشش اور حواشی کے ساتھ ۱۹۰۹ء میں (مطبوعۃ الیوسعین) سے اور ویانا سے ۱۸۵۲ء میں چھپ چکی ہے (طبع البان فارن کریم)۔]

مآخذ : (۱) براکلمان ۵۳:۲ ؛ تکملہ ، ۴۰:۲ (۲)

Les perles choisies d'Ibn : J. Sauvaget
ach-Chichna ، بیروت ، مقدمہ ۱۹۳۳ء (۳)
Materiaux pour un Corpus : E. Herzfeld
Syrie du ، جزو دوم : Inscriptions et Monuments d' Alep : nord
۱۹۵۵ء ، ص ۱۳۰-۱۳۱ (۴) یوسف بن البان سرکیس :
معجم المطبوعات العربیہ ، ۱:۱۲۵۔

(D.Sourdel [ت: محمد امین])

ابن شداد : ابو محمد عبد العزیز بن شداد بن یحییٰ
تمیم بن المعز بن بادیس (متوفی بعد از ۵۸۲ھ / ۱۱۸۶ء)
جسے ابو العزیز عزالدین الصنهاجی بھی کہا جاتا ہے ،
(مغرب میں) آل زیری کا ایک وقائع نویس تھا ، جو تمیم
(۳۵۲-۵۰۱ھ / ۱۰۶۲-۱۱۰۸ء) کا پوتا اور یحییٰ بن تمیم
(۵۰۱-۵۰۹ھ / ۱۱۰۸-۱۱۱۶ء) کا بھتیجا تھا ۔ وہ مہدیہ (تونس
کے مشرقی ساحل پہ واقع ایک شہر) کے آخری زیری
حکمران الحسن بن علی کے اس سفر میں اس کے ساتھ تھا
جو اس نے (افریقی حکمران) عبد المؤمن الموحد سے ملنے
کے لیے کیا تاکہ اس کی حمایت حاصل کر سکے۔ وہ
۵۵۱ھ / ۱۱۵۶ء تک تدمر میں مقیم رہا۔ پھر اس نے
مشرق کا سفر اختیار کیا اور ۵۵۱ھ / ۱۱۵۶-۱۱۵۷ء تک وہ
دمشق میں منتقل ہو چکا تھا۔ ۵۸۲ھ / ۱۱۶۵ء تک اسی شہر
میں اس نے مہدیہ کے ایک باشندے کی روایت سے
افریقہ کے حالات لکھے (التیجانی: رحلة ، تیونس ۱۹۵۸ء ،
ص ۱۳)۔

اس کی تاریخ سے ، جس کا پورا نام غالباً کتاب

کا عربی کلام بھی بڑا دل آویز تھا۔ اس نے
۳۵۲ھ / ۱۱۸۳ء میں انتقال کیا ۔

مآخذ : مذکورہ بالا کے علاوہ دیکھیے (۱) البستانی :
دائرة المعارف ، ۲: ۱۶۶؛ (۲) الخوانساری : روضات
الجنات ، ۴: ۳۴۱؛ (۳) سرکیس : معجم المطبوعات العربیہ ،
۱: ۱۳۴۔

(محمود الحسن عارف)

ابن النجیہ : قاضی القضاة محبت الدین [شیخ
الاسلام] ابو الفضل محمد بن النجیہ ، الحلی الحنفی ، ایک نامور
عالم ، فاضل اور حنفی فقیہ ۔ ولادت ۸۰۴ھ میں حلب
میں ہوئی ۔ وہ ۸۵۷ھ میں قاہرہ آیا ۔ بادشاہ نے اسے
داخل ہونے کی اجازت نہ دی ، لیکن جب اس نے کچھ
مال دینے کی پیش کش کی تو اسے اجازت ملی ۔
۸۶۶ھ / ۱۲۶۳ء سے ۸۷۶ھ / ۱۲۷۱ء تک قاہرہ میں
(احناف) کا قاضی القضاة رہا [۸۸۲ء میں سلطان قايت
باپی نے اسے خانقاہ الشیخیہ کا منتظم مقرر کیا] ۔ اس کی
وفات ۸۹۰ھ / ۱۲۸۵ء میں ہوئی ۔ اس کا تعلق حلب کے
ایک معزز خاندان سے تھا۔ اس کا جد امجد محمود الخلوئی (یا
ابن الخلو) ، جو ایک آزاد کردہ غلام تھا ، ۶۱۶ھ / ۱۲۱۹ء
کے لگ بھگ ایوبی حکمران الملک العزیز کے زمانے میں
حلب کا منصب دار تھا ۔ اس کا والد نویں صدی ہجری /
پندرھویں صدی عیسوی کے آغاز میں حلب کا قاضی
تھا۔ اس کی وجہ شہرت یہ ہے کہ اس نے جامع حلب
کے لیے ایک وقف قائم کیا جس کا کتبہ آج بھی موجود
ہے اور اس پر ۸۱۱ھ / ۱۴۰۸ء کا سن کندہ ہے۔

وہ متعدد کتابوں کا مصنف تھا جن میں حلب اور
شمالی شام کی تاریخ بعنوان الدر المنجب لتاریخ حلب زیادہ
اہم ہے ، جو اس کے پیش رو عزالدین ابن شداد [رک
بآں] کے کام کا تکملہ ہے۔ J.Sauvaget نے اس رائے
کا اظہار کیا ہے کہ الدر کی اس کی طرف نسبت کے
بارے میں شکوک بے بنیاد ہیں ، کیونکہ اس میں مؤلف

نے زیادہ یا کم از کم ایک جیسے نصابات کا تتبع کیا ہے۔ ان کے مابین رقابت کی وجہ المعز تھا۔ یہ رقابت آخر میں فائدہ مند ثابت ہوئی، اس لیے کہ اس نے دونوں کو ایک دوسرے پر طنز کرنے اور ایک دوسرے کو خطوط لکھنے پر (جو اس وقت دست برد زمانہ کا شکار ہو گئے ہیں) آمادہ کیا، نیز کچھ ایسی کتابوں کی تالیف کی بھی ترغیب دی جو انتہائی اعلیٰ ترین ادب کی حامل ہیں اور جنہوں نے پانچویں صدی ہجری رگیا رہیں صدی عیسوی کی ابتدا ہی میں اہل قیروان کو ادب و ثقافت کے اعلیٰ مقام تک پہنچا دیا تھا۔ اسکے علاوہ ابن شرف نے خود کو درباری شعرا کی رسمی سرگرمیوں تک وقف کر دیا تھا۔ اس نے امیر کی تعریف میں قصیدے لکھے، وہاں کے پھولوں اور پھلوں کا تذکرہ کیا۔ دربار میں منعقد ہونے والے ادبی جلسوں میں حصہ لیا اور اپنے آقا کے لہری پن کے برجستہ جوابات دیئے۔

ہلالی [رکبہ ہلال] نے جب المعز کو اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ ۴۴۷ھ/۱۰۵۵ء میں الہدیہ میں پناہ لے لے تو وہ اپنے ہمراہ ان دو حریف شاعروں کو بھی لے گیا۔ تیم جن المعز کے پاس مختصر قیام کے بعد ابن شرف صقلیہ چلا گیا اور مزارا (Mazara) میں مستقل طور پر مقیم ہو گیا۔ ابن شرف وہ کچھ عرصے کے لیے ابن رشیق کے ساتھ مل گیا، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس نے اس سے صلح کر لی تھی۔ بہر حال وہ صقلیہ میں زیادہ عرصہ قیام پذیر نہیں رہا اور ۴۴۹ھ/۱۰۵۷ء میں اندلس چلا گیا۔ کئی ملوک الطوائف کے درباروں میں قسمت آزمائی کے بعد موضع برجا (Berja) میں، المیریہ کے قریب قیام پذیر ہو گیا، اس کے سوانح نگار بیان کرتے ہیں کہ وہ اشبیلیہ میں یکم محرم الحرام ۵۶۰ھ/۱۱۶۴ء کو فوت ہوا۔

درباری شاعر کی حیثیت سے ابن شرف کا مقابلہ ابن بسام نے (ذخیرہ، ۱/۴: ۱۲۳) ابن دراج القسطلی [رکبہ ہلال] اور اس کے دیوان سے کیا ہے، جسے مدون

الجامع والبیان فی اخبار القیروان و فی من فیہا و فی سیر بلاد المغرب من الملوک والاعیان ہے، اہل تفسیح کے خلاف تعصب جھلکتا ہے (دیکھیے المقریزی: اتعاظ، طبع الشیال، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ص ۴۷)۔ ابن خلکان، ابن الاثیر (الکامل، قاہرہ ۱۹۳۹ء، ۴: ۱۲۵)، النویری، المقریزی، التیجانی (رحلۃ، تیونس ۱۹۵۸ء، ص ۱۴ تا ۱۵ و ۳۴۱-۳۴۳) اور ابو الفداء نے اس سے استفادہ کیا ہے۔ یہ کتاب نابود ہو چکی ہے، جیسا کہ الشیال نے المقریزی کی اتعاظ کے مقدمے میں لکھا ہے لہذا The Origins of Ismailism، کیمبرج ۱۹۴۰ء (ص ۵۷) میں ب لوکس (B.Lewis) نے جو اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اس کے مخطوطے قاہرہ اور شام میں موجود ہیں تو وہ غلط ہے۔

ماخذ: (۱) براکلمان: حکملہ، ۵۷: ۱ (۲) Storia: Amari، طبع Nallino ۱۹۳۳ء، ۱: ۴۰-۴۱ (نیز دیکھیے ۳: ۴۸۶) (۳) Zirides: H.R Idris، ۱۸: ۱۹۔

(M.Talibi) [ت: محمد امین]

⊗ ابن شرف القیروانی: ابو عبد اللہ محمد بن سعید [بن احمد بن شرف القیروانی] الجذامی، مصنف اور [اندلس کا ایک بڑا] شاعر، قیروان میں تقریباً ۳۰۰ھ/۱۰۰۰ء میں پیدا ہوا۔ اس نے شاعری کی ابتدا ابوالحسن القتالی اور ابو عمران الفاسی کی زیر نگرانی کی، جبکہ صرف و نحو کی ابتدائی تعلیم محمد بن جعفر الفزاز سے اور خوش خطی کی تعلیم الحصری [رکبہ ہلال] سے حاصل کی، غالباً اسے ابن ابی الرجال [رکبہ ہلال] سے بھی تلمذ حاصل تھا۔ اگرچہ وہ یک چشم تھا، پھر بھی وہ جعفر بن بادیس [رکبہ ہلال] کی مصاحبت حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ اس طرح اس دور کے بہترین دماغوں سے اس کے عمدہ تعلقات قائم ہو گئے، مگر یہ سب کچھ کسی کو دشمن یا رقیب بنانے بغیر نہیں ہوا، ایسے لوگوں میں سے ابن رشیق [رکبہ ہلال] غیر معمولی طور پر نمایاں ہے، جسے ابن شرف سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ دونوں

یہاں کوئی سوال اس کے رسالہ ہونے کے متعلق نہیں ہے ، البتہ اس کے عنوان کے مسئلہ کو کولوفن (Colophon) نے حل کر دیا ہے جو تتمۃ المقامات المعروفہ بمسائل الانتقاد ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو یہ عنوان اب تک اس کے دو خاص اقتباسات سے متعلق ہے۔

مآخذ: ابن بسم: ذخیرہ ، ۱/۴: ۱۳۳-۱۸۶؛ (۲) یاقوت: ارشاد الاریب، ۷: ۹۶؛ وبعد: (۳) ادباء ، ۱۹: ۷۳ و بعد: (۴) الکتبی: فوات الوفيات ، ۲: ۲۰۴-۲۰۵؛ (۵) ابن بشکوال: صله ، عدد ۱۲۸: (۶) السیوطی: بغیہ ، ص ۴۶: (۷) حاجی خلیفہ: کشف الظنون، ۱: ۱۳۵؛ (۸) ابن دجیہ: مطرب، مخطوطہ در موزہ بریطانیہ، ورق ۵۲-۵۷ (ومطبوعہ قاہرہ و خرطوم ، ۱۹۵۴ء ، اشاریہ: (۹) ابن ناجی: معالم ، ۳: ۲۴۹-۲۵۱؛ (۱۰) ایچ ایچ عبدالوہاب: بساط العقیق فی حضارۃ القیروان و شاعرہا ابن رشیق، تیونس ۱۳۳۰ھ/۱۹۱۱ء؛ (۱۱) ایف بستانی: دائرہ المعارف ، ۳: ۲۵۹-۲۶۰؛ (۱۲) اسکینی کا انتخاب اشعار ، جو النوری کی نہایہ کے ضمیمہ کے طور پر شامل ہے؛ (۱۳) ابن دجیہ: مطرب؛ (۱۴) ابن لیون: ح: (۱۵) ابن العمد: خریدہ: (۱۷) العری: مسالک الابصار وغیرہ، ایک نیا مجموعہ پیرس میں زیر طبع ہے۔

(۲) مقدم الذکر کا بیٹا ابو الفضل جعفر بن محمد، ایک شاعر اور نثر نگار۔ وہ قیروان میں ۴۴۲ھ/۱۰۵۲ء میں پیدا ہوا۔ اس نے اپنے والد کے ساتھ اندلس میں نقل مکانی کی اور باقی عمر وہیں بسر کی ، جہاں اسے المریہ میں المقصم (۴۴۳ھ/۱۰۵۱ء-۴۸۳ھ/۱۰۹۱ء) کے عہد امارت میں ”وزیر“ کا عہدہ حاصل ہوا، دربار میں اس نے کئی سال بسر کیے؛ اس کا انتقال ۵۳۴ھ/۱۱۲۹ء میں ہوا۔ ابو الفضل بہت تہذیب یافتہ اور شاعری میں بہت وسیع لیاقت رکھنے والا شخص تھا۔ وہ شاعری اور نثر کے دو مجموعوں کا مؤلف بھی ہے: ح: اصحاح اور سرائر؛ اس کا ”ترک دنیا“ کے عنوان پر ایک ارجوزہ بھی ہے، لیکن ان میں سے بیشتر تحریریں ضائع ہو چکی ہیں۔ اسکینی

کیا جا چکا ہے جو کہ بہت مناسب اور وسعت انگیز ہے۔ مصنف نے بذات خود اپنی کتاب ابکار الافکار میں ایسی نظموں اور ادبی نثر پاروں کو جمع کیا تھا جن کے متعلق اس کا یہ خیال تھا کہ وہ عمدہ پیش کش ہیں ، لیکن یہ سب ضائع ہو گئے ہیں۔ جیسے کہ اس کے اشعار لمع الملح میں تھے (ابن دجیہ: مطرب ، ۵۳-۵۴) ، اس کی شاہکار کتاب ، جس کا عنوان اعلام الکلام ہے ، سے صرف وہ اقتباسات باقی ہیں جو ابن بسم نے محفوظ کر لیے تھے (النف من شعر ابن رشیق وزمیلہ ابن شرف ، قاہرہ ۱۳۴۳ھ/۱۹۲۴ء ، ص ۹۰ تا ۱۱۵)۔ ان میں سے کچھ تاریخی اقتباسات مشکوک ہیں ، البتہ حتمی طور پر دو اجزا درست ہیں جو غالباً اعلام الکلام کا حصہ تھے۔ مؤخر الذکر دو ”تحریریں“ ان میں تحریروں میں سے ہیں جن کے متعلق اس کا دعویٰ ہے کہ اس نے انہیں الہمدانی [رک باں] کے مقامات کی طرز پر تحریر کیا ہے۔ ان میں اس نے ان عرب شعرا کی شاعری کا نثر مشقی میں محاکمہ کیا ہے جو اس سے پہلے فوت ہو گئے تھے اور پھر اس نے کسی قدر کم معیاری زبان میں ادبی تنقید پر بھی کچھ بحث کی ہے۔ یہ تحریر ، جو غالباً اندلس میں ۴۴۹ھ/۱۰۵۷ء اور ۴۶۰ھ/۱۰۶۷ء کے درمیان میں لکھی گئی، قیروانی تنقیدی مکتب فکر کا خصوصی نمونہ شمار ہوتی ہے۔ اس کے مستند ہونے نے لسانی ماہرین کی دل چسپی کو اس کی طرف مبذول کیا جنہوں نے اپنی کئی طباعتوں کو اس سے منسوب کیا (طبع ایچ۔ ایچ عبد الوہاب در المختص ، ۳ (۱۹۱۱) اور پارٹانی دمشق ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء بعنوان رسائل الانتقاد ، دمشق ۱۳۶۵ھ/۱۹۴۶ء ، ۳۰۲-۳۴۴) طبع عبد العزیز الخافجی ، قاہرہ ۱۳۴۴ھ/۱۹۲۶ء بعنوان اعلام الکلام ؛ طبع و فرانسیسی ترجمہ Ch. Pellat ، الجواز ۱۹۵۳ء ، بعنوان Questions de Critique Litteraire ، اطالوی ترجمہ از Ibn:U.Rizzitan ؛ Šaraf al-Qayrwānī (M.460/1067-8) e la Sua رسالہ الانتقاد ، در RSO ، ۱/۲۱، (۱۹۵۶ء) ۵۱: ۷۲-۷۳۔

ابن شریہ کی تاریخیت کے دفاع کے سلسلے میں حالیہ سالوں میں کئی کوششیں ہوئی ہیں (دیکھیے مثلاً *Studies Arabic Litrary Papyri* : N.Abbott ، شکاگو ۱۹۵۷ء ، ص ۹ بعد) ، لیکن ایک دانش ور اور مصنف کی حیثیت سے اس کی تاریخیت مکمل طور پر قیاسی ہے ۔
 مآخذ کے مطابق (امیر) معاویہؓ نے اس کو اپنے دربار میں قدیم دور کے قصے سننے کے لیے بلایا۔ اس نے عبد الملک کے عہد میں ۲۲۱ یا ۲۲۱ یا ۳۰۰ برس کی عمر میں وفات پائی۔ تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کے پہلے نصف حصے میں عبد الحاتم البستانی (المعمرن) ، طبع *Abh.z. arab Phil* ، Goldziher ، ۳ : ۳۰-۴۰) اس کو ایک طویل عمر پانے والا شخص خیال کرتا ہے ۔ الجاحظ (التلواء ، قاہرہ ۱۹۴۸ء ، ص ۴۰ : ترجمہ Ch. Pellat ، ص ۶۷ و ۳۳۷) پہلے ہی جنوبی عرب کی عظیم تاریخ پر ایک مستند ذریعہ کی حیثیت سے اس کے حوالے دیتا ہے۔ اسی طرح ابن ہشام (کتاب التیجان ، حیدر آباد ۱۳۴۷ھ ، ص ۶۶ ، ۲۰۹) بھی اسی طرح کے حوالے دیتا ہے۔ اسی صدی میں ، اس کے بعد کے زمانے میں ، ابن قتیبہ (تأویل مختلف الحدیث ، قاہرہ ۱۳۷۶ھ/۱۹۶۶ء ، ص ۲۸۳ ، ترجمہ Lecomte ، دمشق ۱۹۶۲ء ، ص ۳۱۳) اسے ماہر انساب اور خصوصاً جنوبی عرب کی تاریخ کے حوالے سے پیش کرتا ہے۔ ابتدائی تاریخ دان عام طور پر اس کا ، اس کے نام سے ذکر نہیں کرتے ۔ المسعودی (مروج ، ۸۹:۴) جنوبی عرب کی تاریخ سے متعلق اس کے بیانات کے من گھڑت ہونے کی طرف مائل دکھائی دیتا ہے۔

اسے ضرب الامثال کے ایک مجموعہ کی بنا پر خصوصی امتیاز حاصل ہے جو محفوظ نہیں ہے (الفہرست ، ص ۸۹ ؛ البربری : فصل المقال ، خرطوم ۱۹۵۸ء ؛ *Die Klassisch-arabischen sprich-* : R.Sellheim ، *wortersammlungen, the Hague* ، ۱۹۵۴ء ، ص ۱۳۹، ۸۹، ۴۵) ۔ اس کی مشہور کتاب ” کتاب

کے مجموعے مصنف ، ص ۱۲۱ ، بالا) میں صرف ایک دفتری خط اور چند شعری قطعات کا اندراج کیا جا سکا ہے، جنہیں ابن بسام نے جمع کیا تھا ۔

(۳) ابو الفضل کا ایک بیٹا ابو عبد اللہ محمد کا بھی المقری : فتح الطیب میں بطور عوامی شاعر حوالہ آیا ہے (دیکھیے اشاریہ) ۔

مآخذ : (۱) الضی : بغیہ ، عدد ۶۱۰ و ۱۵۵۷ : (۲) ابن بشکوال : الصلۃ ، عدد ۲۹۵ : (۳) ابن خاقان : قلائد ، قاہرہ بدوں تاریخ ، ۲۶۳ بعد : (۴) ابن دحیہ : مطرب : مخطوط در موزة بریطانیہ ، ورق ۵۴ : (۵) المراكشي : معجب ، قاہرہ ۱۳۲۴ھ/۱۹۰۶ء ، ۵۰ (ترجمہ Fagnan ، ۶۶) : (۶) المقری : فتح الطیب ، اشاریہ : (۷) Dozy : *Recherches* ، ۲۲۸ : بعد : (۸) Gonzalez : *Literatura* : Palencia ، ۸۹ تا ۹۰ : (۹) ایف بستانی : دائرة المعارف ، ۲۶۰ : ۳ تا ۲۶۱ : نیز مآخذ Ch.Pellat : *Questions de critique* ، ۲۰ ، حاشیہ ۷۔

(Ch. Pellat : ت : شیم روشن آراہن : محمود الحسن عارف)

••-----••

✽ ابن شریہ : عبید یا عبید الجریہ ، ایک فلسفی اور قدامت شناس ، عموماً نیم تاریخی روایات میں اس کا ذکر آتا ہے ۔ اس کے نام کی یہ صورت یقینی نہیں ہے۔ قلمی مخطوطات عبید اور عبید دونوں کے مابین مذہب ہیں، البتہ عمیر غلطی سے لکھا گیا ہے (ابن الاثیر : اسد الغابہ ، بولاق ۱۲۸۶، ۳ : ۳۵۱ ؛ ابن حجر : الاصابہ ، کلکتہ ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ھ ، ۳ : ۲۰۱)۔ شریہ کی صورت شعر کی ایک ”بحر“ سے مستحکم کی گئی ہے (دیکھیے O. Löfgren : *Ein Hamādanī-Fund Uppsala* : *Universitets Årsskrift* ، ۷ (۱۹۳۵ء) : ۲۴ ؛ الہمدانی : اکلیل ، طبع O. Löfgren ، Uppsala ۱۹۵۴ء ، جلد ۶)۔ بہر حال ابن حجرؒ نے شریہ کے تلفظ کی وکالت کی ہے ، نیز شاربیہ ، ساریہ ، سریہ اور شرومہ (؟) بھی درست ہیں (ابن عساکر : تاریخ دمشق : یا قوت : ادباء ، ۱۰ : ۵ ؛ اُسد)۔

حقیقی رسوم و رواج کا انعکاس نظر آتا ہے۔ علاوہ ازیں اس سے ایک بڑی تشکیک کی نشاندہی ہوتی نظر آتی ہے۔
 مآخذ: متن میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے،
 مثال کے طور پر: (۱) الجاحظ: کتاب البیان، قاہرہ ۱۳۶۶ھ/۱۹۴۸ء، ۳۶۱:۱؛ (۲) وہی مصنف: حیوان: قاہرہ ۱۳۶۶ھ/۱۹۴۷ء، ۳۶۵:۱؛ (۳) وہی مصنف: تاریخ، طبع Ch. Pellat، دمشق ۱۹۵۵ء، ص ۷۳ (۲۱)؛ (۴) ابن قتیبہ: عیون، قاہرہ ۱۳۶۶ھ/۱۹۲۸ء، ۳۰۵:۲؛ (۵) الاغانی، ۱۹۱:۲۱؛ (۶) المسعودی: تنبیہ، ۸۲؛ (۷) اسامہ بن منقذ: کباب، قاہرہ ۱۳۵۲ھ/۱۹۳۵ء، ۱۲۳؛ (۸) ابن عساکر: تاریخ دمشق، مخطوطہ Topkapusaray؛ احمد، ۳، عدد ۲۸۸۷، ۲۹۹:۳ ب۔
 ۳۰۰ الف: (۸) الحریری: درۃ الغواص، طبع Thorbecke، ص ۵۵؛ (۹) ابن صرطی، طبع Brinner برکلی و لاس اینجلس، ۱۹۶۳ء، ۱۳۷:۱؛ (۱۰) عبد القادر البغدادی: خزائن الادب، ۱۰۱:۲؛ (۱۱) طبع Muh St. Goldziher، ۹۷:۱، ۱۸۲؛ (۱۲) طبع ۱۷۱:۲، ۲۰۳؛ (۱۳) بروکلمان، ۶۳:۱؛ (۱۴) فؤاد سزگین، ۲۶۰:۱۔
 F. Rosenthal [ت: شمیم روشن آراء:ن: محمود الحسن عارف]

.....

(تعلیقہ): عبید بن شریہ کی نیم افسانوی شخصیت ان لوگوں میں سے ایک ہے جن کے متعلق بہت کم حقائق معلوم ہیں۔ نامور محدث حافظ ابن حجر العسقلانی نے انہیں احد المعمرین (طویل عمر پانے والے لوگوں) میں شمار کیا ہے اور محمد بن السائب الکلبی سے روایت کی ہے کہ عبید بن شریہ دو سو چالیس سال تک زندہ رہا (الاصابہ، ۱۰۲:۳، عدد ۶۳۹۷)۔ انہی نے ایک اور روایت ۳۰۰ برس تک زندہ رہنے کی بھی نقل کی ہے۔ بقول ابن الندیم اس نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پایا، مگر آپ سے کچھ سننا ثابت نہیں (القمہرست، ص ۱۰۲)۔ ”عبید بن شریہ“ کے متعلق یہ بھی نقل کیا

الملوک و اخبار الماضیین (القمہرست، ص ۱۰۲) کا حوالہ پہلے بھی المسعودی دے چکا ہے (مروج، ۳: ۱۷۳-۱۷۵، ۲۷۵ بعد، ۸۹:۳۳؛ Über die A.V. Kremer؛ Sudarabische Sage، لائپزگ ۱۸۶۶ء، ص ۴۶ بعد) ابن حجر (الاصابہ، ۲۰۲:۳) کے ناقص اقتباس کی بنا پر الہمدانی نے چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے متعلق لکھا ہے کہ اس میں اس کی کتاب کے مختلف متون زیر گردش تھے۔ ان متون میں سے ایک متن نامکمل صورت میں محفوظ ہے۔ اسکو اخبار الیمن و اشعارھا و انساجھا کے عنوان سے کتاب التیجان کے ساتھ (حیدر آباد ۱۳۴۷ھ، ص ۳۱۱ تا ۳۸۷) شائع کر دیا گیا ہے۔ اس کی عام شناخت کو واضح کرنے کے لیے دیئے گئے حوالہ جات کافی حد تک شائع شدہ متن کے مشابہہ ہیں (دیکھیے مروج، ۲۷۵:۳؛ ۴۸۳ بعد)۔ اس کتاب کی بعد میں مزید کئی طباعتیں ہوئیں۔ اس میں اکثر (حضرت) عبد اللہ بن عباسؓ کا ذکر [امیر] معاویہؓ کے چچا زاد بھائی کے طور پر آیا ہے۔ اس میں جنوبی عرب میں ظاہر ہونے والے مہدی کی طرف بھی اشارہ ہے (ص ۴۷۸ و بعد، نیز دیکھیے ان اشعار کے حوالے در نوشتار: شمس العلوم، GMS، ۲۳: ۱۰۳) اور ایک بربری علوی کی طرف (جو پہلے فاطمی دور کی طباعت میں ہے، ص ۳۲۳)۔ اس میں دیلمیوں اور ترکوں کا بھی ذکر کیا گیا ہے (۴۷۶)۔

دستیاب مآخذ سے واضح ہوتا ہے کہ ابن شریہ کے بیان کردہ حقائق کا مؤرخانہ حوالہ تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کی ابتدا سے قبل نہیں دیا گیا، تاوقتیکہ اس کے بیان کردہ حقائق کافی حد تک مستحکم نہ ہو گئے۔ کتاب الملوک کا مصنف جنوبی عربی سے کچھ زیادہ محبت نہیں رکھتا، لیکن بغدادی کے کچھ قدامت پرست، جو جنوبی عرب کی مقبولیت سے فائدہ اٹھانا چاہتے تھے (اسے اس رنگ میں پیش کرتے تھے)، جیسا کہ فان کریر بتاتا ہے، اس کتاب میں کئی جگہ جنوبی عرب کی

جاتا ہے کہ وہ مسلمان ہو کر حضرت امیر معاویہؓ کے دربار میں آیا تو انہوں نے اس سے پوچھا کہ تو نے جو سب سے عجیب بات دیکھی ہو وہ بتا۔ اس نے بتایا ایک مرتبہ وہ ایک قوم کے پاس گیا، جو اپنی ایک میت کو دفن کر رہی تھی، اس نے پورا قصہ بیان کیا جس میں یہ مشہور شعر بھی ہے:

یہ کی الغریب علیہ لیس یعرفہ

وذو قرابة فی الحی مسرور

(اُس (مرنے والے) پر پردہ لسی جو، اس کو نہیں جانتا رو رہا ہے، مگر اس کا قریبی رشتہ دار اپنے خاندان میں خوش و خرم ہے، الاصابہ، ۲: ۱۰۲)۔ ابن الندیم کے مطابق امیر معاویہؓ نے اسے یمن کے شہر صنعاء سے طلب کیا تھا۔

ابن جریرؒ نے ایک اور روایت بھی نقل کی ہے کہ وہ نہیں، بلکہ امیر معاویہؓ اس کے پاس چل کر گئے۔ اس وقت اس کی عمر ۲۲۰ برس ہو چکی تھی اور پھر یہ پورا قصہ بیان کیا جس میں مذکور بالا شعر بھی ہے۔ ابن جریرؒ نے الشاطبیؒ سے بحوالہ الہمدانی یہ روایت نقل کی ہے کہ حضرت امیر معاویہؓ بنو حمیر کے حالات و واقعات جاننے کا خصوصی شوق رکھتے تھے تو ایک دن حضرت عمروؓ بن العاصؓ نے ان سے کہا کہ آپ عبید بن شریہ سے کیوں نہیں ملتے، اس لیے کہ وہ زندہ لوگوں میں ان کے حالات اور ان کے نام و نسب کے بارے میں سب سے زیادہ علم رکھتا ہے، اس پر امیر معاویہؓ نے اس کو خط لکھا کہ وہ اپنی باتیں کتابی صورت میں مرتب کر دے، چنانچہ اس نے ایسے ہی کیا۔ تاہم وقت کے ساتھ اس میں بہت کچھ اضافے اور الحاقات ہوتے رہے، اسی لیے ابن جریرؒ فرماتے ہیں کہ اس کی کتاب کے کوئی دو نسخے بھی ایک جیسے نہیں ملتے (حوالہ مذکور)۔ اس کی دو تصانیف کا ابن الندیم نے ذکر کیا ہے: (۱) کتاب الامثال: (۲) کتاب الملوک و اخبار الماضیین، مؤخر الذکر کتاب کا کچھ حصہ طبع ہوا ہے (جیسا کہ فاضل

روزنٹھال نے ذکر کیا ہے)۔

ابن الندیم نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس سے الکلیس النمری اور اس کے بیٹے زید بن کیس نے روایت کی ہے (الفہرست، ص ۱۰۲)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(محمود الحسن عارف)

ابن شہر آشوب: ابو جعفر (یا ابو عبد اللہ) محمد بن علی بن شہر آشوب بن ابی نصر بن ابی الحیش المعروف بہ زین الدین (عزالدین، رشید الدین) ایک امامی عالم دین، مبلغ اور ماہر فقہ۔ مازندران کے شہر ساری میں پیدا ہوا۔ وہ چند مذہبی وجوہ کی بنا پر مجبور ہو کر سلجوقی علاقے فارس کو چھوڑ کر حلب چلا گیا، جو حمدانیوں کے وقت میں شیعہ مہاجر علما کی پناہ گاہ تھا۔ اس نے وہاں ۲۲ شعبان ۵۸۸ھ / ۲ ستمبر ۱۱۹۹ء کو وفات پائی اور جبل الحوشان میں حسینی مشہد کے قریب دفن ہوا۔ اس کی شہرت اپنے وقت کے ایک بڑے شیعہ عالم کی حیثیت سے ہے، مگر وہ اپنے اعلیٰ افکار کی بنا پر مفسنی علما کے ہاں بھی معروف ہے۔ عباسی خلیفہ المکتفی باللہ (۵۳۰-۵۵۵ھ / ۱۱۳۶-۱۱۶۰ء) نے اس کے خطبات سے متاثر ہو کر اس کو بغداد میں رشید الدین کا لقب دیا۔ اسے (بہت سے لوگوں) حتیٰ کہ مخالفین، مثلاً الزعفرانی اور محمد الغزالی وغیرہ، نیز اس کے ہم عصروں، مثلاً الزعفرانی کے شاگرد الخطیب الخوارزمی المکی وغیرہ سے اجازہ حاصل ہے۔ اس کے اساتذہ میں ابو منصور احمد بن ابی طالب الطبرسی [رک۔ بہ الطبرسی] صاحب احتجاج، فضل بن الحسن امین الدین الطبرسی [رک۔ بہ الطبرسی] مصنف مجمع البیان، فارسی میں اہم ترین شیعہ تفسیر کے مؤلف شیخ ابو الفتح الرازی [رک۔ بہ الرازی] اور دیگر مثلاً القطبی الراوندی اور سید ناصح الدین الآمدی وغیرہ شامل ہیں۔ اس کا سب سے اہم استاد جن کا ذکر اس نے اپنی دو بنیادی کتابوں میں کیا ہے، شیخ نصیر

دیتا ہے: (۲) مرزا محمد تنکا بونی: قصص العلماء، تہران، بدوں تاریخ، شمارہ ۳۲۸ و ۳۲۹: (۳) عباسی النبی الجلی: کتاب الکلی واللقاب، ۱، نجف ۱۹۵۶ء، ۸-۳۲۷: (۴) المقتانی: کتاب تزیہ المقال فی احوال الرجال، ۳، نجف ۱۳۵۲ھ / ۱۹۳۳ء، ۱۵۷: (۵) آغا بزرگ تہرانی: الذریعہ، بذیل مادہ: (۶) وہی مصنف: مصنفی المقال فی مصنفی علم الرجال، تہران ۱۹۵۹ء، ک ۳۱۵-۳۱۴: (۷) العالی: ایمان الشیعہ، ۶: ۲۸، ۶۶، ۱۳۶، شمارہ ۲۵۵۶: (۸) الخوانساری: روضات البہات، طبع لیتھو، تہران ۱۳۰۶ھ / ۱۸۸۸ء، ۶۰۲ (صفحات کے نمبر شمار غلط ہیں): (۹) محمد علی تبریزی خیابانی: ریحانۃ الادب فی تراجم المعروفین بالکلیہ واللقب، ۶، تبریز، بدوں تاریخ، ۳۸-۳۷: (۱۰) اقبال: مقدمہ معالم، ۱۲: ۳: (۱۱) الکمال: معجم المؤلفین، ۱۶: ۹.

(B. Scardia Amoretti [ت: شیم روشن آراء: ن: محمود الحسن عارف])

.....

ابن الشہید: ابو حفص عمر التجیبی الاندلسی، پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی کا ایک ادیب، اس کی زندگی کے حالات کے متعلق ہم اس کے سوا کچھ نہیں جانتے کہ وہ المختصم بن صمد حاکم المیریا کے قصیدہ خوانوں میں سے تھا۔ ابن بسام نے اپنی کتاب الذخیرہ میں اس کی بابت کچھ طویل اقتباسات دیئے ہیں (۱۸۰: ۲-۲۰۰) اور قابل لحاظ تعداد میں اس کی نظمیں درج کی ہیں۔ ابن سعید نے مغرب میں اس کا ذکر کیا ہے (طبع شوقی ضیف، ۲: ۲۰۹ تا ۲۱۰)، لیکن اس کی ذات کے بارے میں کوئی تفصیل نہیں دی۔

شاعر کی حیثیت سے ابن الشہید، خصوصی شہرت کے دعوے کے بغیر زیادہ سے زیادہ اپنے عہد کے شعرا میں سے ایک تھا، لیکن دوسری طرف اسے ایک نثر نگار کے طور پر کچھ اہمیت ضرور حاصل تھی۔ بہر حال اس کی ادبی صلاحیتوں کا اندازہ اس کی کتاب رسالہ اور مقامہ سے کیا جاتا ہے۔ دونوں کو (مؤخر الذکر کا ایک حصہ) ابن

الدین الطوسی ہے۔ ابن شہر آشوب کا دادا جن کا ذکر شیخ کیا وغیرہ نے چند کتابوں میں کیا ہے، شیخ طوسی کا براہ راست شاگرد تھا۔ اس نے شیخ کے دروس اپنے بیٹے کے ذریعے اپنے پوتے کو منتقل کیے۔ الطوسی کے شاگرد کی حیثیت سے ابن شہر آشوب کو قاضی ابو السعادة اسد بن عبد القاهر الاصفہانی کا بھی بلا واسطہ شاگرد کہا جا سکتا ہے۔ مآخذ میں ابن شہر آشوب کے بہت سے شاگردوں کا تذکرہ کیا گیا ہے، جو کہ اس کے بلند مرتبہ ہونے کی علامت ہے، یہاں تک کہ المحقق الکلی نے صرف ایک واسطہ سے اس کو اپنا استاد تسلیم کیا ہے۔

اس کی بنیادی تصانیف مندرجہ ذیل ہیں: (۱) معالم العلماء، طبع عباس اقبال تہران ۱۳۵۳ھ / ۱۹۳۴ء۔ ۱۹۳۵ء۔ الطوسی کی فہرست، جو النجاشی کے رجال کے ساتھ اس کے خصوصی مآخذ میں شامل ہے، اس میں زیر استعمال رہی ہے۔ کتاب کا مفرد باب وہ ہے جس میں شیعہ شعرا کا تذکرہ ہے اور جو اقبال کے مطابق ۵۷۳ اور ۵۸۱ھ / ۱۱۷۷-۱۱۸۶ء کے درمیان لکھا گیا ہے: (۲) مناقب آل ابی طالب، ج ۳، مطبوعہ نجف ۱۹۵۶ء۔ حدیث سے زیادہ (شیعی) اماموں پر ایک علمی رسالہ۔ دوسری تصانیف زیادہ تر شیعہ نظریات پر ہیں: (۳) مناقب القرآن (مطبوعہ تہران): (۴) بیان التزیل: (۵) علم الطرائق فی الحدود والمحقق: (۶) انساب آل ابی طالب: (۷) الاسباب والنزول علی مذہب آل رسول: (۸) الاربعین فی مناقب سیدۃ النساء فاطمۃ الزہراء۔

مآخذ: (۱) ابن الفوطی: تخصیص مجمع الآداب فی معجم اللقب، ج ۴، طبع مصطفیٰ جواد، ج ۱، عدد ۴۴۳ (جو کہ ابن حجر کی لسان المیزان اور الذہبی کی تاریخ اسلام خصوصاً برائے سال ۵۸۸ کا حوالہ دیتا ہے، نیز اس کی ایک سوانح عمری کا، جو کہ یحییٰ بن ابی طے الکلی کی تاریخ میں شامل ہے ذکر کرتا ہے) دیکھیے، براکلمان: کملہ، ۵۳۹: ۱، بذیل مادہ) اور ابن شداد وغیرہ کا حوالہ

پر ابن شہید کو بھی اہم عہدے ملے اور اس نے بچپن کے زمانے میں حصول علم پر خصوصی توجہ مبذول کی اور شاعری، ادب، تاریخ و فقہ اور کسی قدر فلسفہ اور ادویہ سازی میں تعلیم حاصل کی۔ اس نے سرکاری عہدیدار اور ایک درباری کی حیثیت سے اپنی حیثیت کو مستحکم کرنے کی کوشش کی اور اس کے والد کی وفات ۳۹۳ھ / ۱۰۰۳ء پر یہی عہدے اُسے وراثت میں ملے۔ اس وقت وہ ابھی نوجوان ہی تھا، لیکن اس نے ان کے لینے سے انکار کر دیا، اس لیے کہ اس کو یقین تھا کہ عنقریب قرطبہ کے حالات خراب ہو جائیں گے۔ تاہم والد کی وفات پر اس کو وراثت میں ”وزیر“ کا اعزازی خطاب ملا۔ ابھی وہ بہت ہی کم عمر تھا کہ اس پر بھاری ذمہ داریاں آن پڑیں (آآ، بذیل مادہ)۔

۳۹۹ھ / ۱۰۰۸ء میں جب [البریا میں] شورش برپا ہوئی تو وہ دربار سے وابستہ تھا اور اُسے عدالت میں لے جایا گیا، لیکن اس کا خطاب صاحب الشرطہ محض اعزازی خطاب ثابت ہوا۔ اس نے دارالخلافہ نہیں چھوڑا اور بنو حماد سے اپنے تعلقات استوار کرنے کی کوشش نہیں کی جو قرطبہ میں اپنے آپ کو مستحکم کر رہے تھے۔ ابن شہید کے حالات ہمیشہ اچھے نہیں رہے۔ ابن خاقان کے مطابق تجدیریہ (ہونے) کا جھوٹا الزام اس پر لگایا گیا جس کے نتیجہ میں اسے کچھ عرصہ قید خانے میں رہنا پڑا [آآ، بذیل مادہ]۔

۴۱۴ھ / ۱۰۲۳ء میں المستظہر حکمران ہوا تو اس نے ابن شہید کو ابن حزم کے ساتھ اپنا وزیر مقرر کر لیا، لیکن اس کی وزارت محض ۴۷ دن قائم رہی۔ ابن حزم کی قید کے دوران ابن شہید فرار ہونے میں کامیاب ہو گیا اور مالقہ میں یحییٰ بن علی حمادی کے پاس جا کر پناہ حاصل کر لی۔ ۴۱۶ھ / ۱۰۲۵ء میں وہ قرطبہ میں واپس آ گیا اور اس کے بعد کبھی اس نے اپنا شہر نہیں چھوڑا۔ اموی حکومت کے بحال ہونے کے بعد ۴۱۸ھ / ۱۰۲۷ء میں اموی حکمران المعتمد کی جانشینی کے

بسام نے دوبارہ مرتب کیا ہے۔ مقامہ شستہ اور منقشی نثر میں بغیر کسی صنائع بدائع کے استعمال کے اپنے موضوع کی پابندی کے ساتھ ”مختصر افسانچے“ سے مماثلت کے انداز میں، مگر باریک سے فرق کے ساتھ، لکھا گیا ہے۔ اس کے مرکزی خیال اور اس کے پلاٹ کا انداز مشرق میں اپنائے گئے قدیم انداز سے ماخوذ ہے۔

ماخذ: متن میں مذکور کتب حوالہ کے علاوہ دیکھیے: (۱) الحمیدی: جدوة المختص، قاہرہ ۱۹۵۲ء، ۲۸۳-۳۸۳: (۲) الفسی: بغیہ، شمارہ ۱۰۶۵: (۳) H. Peres: Poesie Andalouse، ۳۶۸، ۸۳: ۳۷، Los fragmentos en Prosa: F. de la Grangja (۴) de Abu Hafs Umar ibn al Sahid، در (رسالہ) الاندلس، ۲۵ (۱۹۶۰ء) ۷۱-۹۲۔

(F. De la Granga) ت: شیم روشن آراء، محمود الحسن عارف]

.....

⊗ ابن شہید: ابو عامر احمد بن ابی مروان عبد الملک بن ابی عمر بن عبد الملک بن عمر بن محمد بن عیسیٰ بن شہید الاشجعی۔ ایک اندلسی شاعر، نامور ادیب اور وزیر۔ وہ ۳۸۲ھ / ۹۹۲ء میں قرطبہ کے ایک عرب خاندان میں پیدا ہوا۔ اس کا جد امجد شہید ۱۶۲ھ / ۷۷۸ء سے پہلے اندلس میں آباد ہوا۔ اس کے خاندان کے لوگ اموی حکومت میں اہم عہدوں پر فائز رہے۔ عیسیٰ بن شہید محمد اول (۲۳۸ھ / ۸۵۲-۸۸۶ء) کی حکومت کے دوران میں وزیر رہا۔ اس کا پڑدادا ۳۱۷ھ / ۹۲۹ء میں عبدالرحمن سوم کا وزیر بنا۔ اس کے دادا ابو عمر کو ذوالوزارتین کا خطاب ملا۔ اسے وضاح بن رزاح کی اولاد میں سے بتایا جاتا ہے، جو مرج رابط کے دن ضحاک بن قیس القہری کے ساتھ تھا۔ اس کا ذکر ابن بسام نے اپنی کتاب ”الذخیرہ“ میں کیا ہے (وفیات الاعیان، ۱۱۶: [آآ، لائڈن، بذیل مادہ)۔

اس کا والد ابو مروان ایک اہم عہدے پر فائز تھا۔ المصور نے اس کو اپنا وزیر بھی مقرر کیا۔ اسی بنا

بعد ابن شہید کو سیاسی کردار ادا کرنے کا موقع ملا۔ خاص طور پر اس نے ان قرطبوں کے خلاف مزاحمت کی جو وزیر حکم بن سعید کی طرف سے جبری محاصل وصول کرنے کے خلاف ہنگامہ کھڑا کر رہے تھے۔ ۴۲۲ھ/۱۰۳۱ء میں المعتمد کی دستبرداری کے بعد ابن شہید جھوریوں کے دربار میں بھی رہا۔ ۲۹ جمادی الاولیٰ ۴۲۶ھ/یکم اپریل ۱۰۳۵ء کو اس کی وفات ہوئی (سیر اعلام النبلاء، ۱: ۵۰۲؛ الوانی بالوفیات، ۷: ۱۴۳)۔ اس کی نماز جنازہ ابو الحزم نے پڑھائی۔ ابو عامر (ابن الشہید) کا کوئی جانشین نہیں تھا۔ اس کی موت کے بعد اس کی نسل ختم ہو گئی تھی۔ وہ سخی اور ایک قانع شخص تھا اس کی طبیعت ہنسی مذاق کی طرف مائل تھی (الوانی بالوفیات، ۷: ۱۴۵)۔

ابن شہید کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ایک آزاد خیال آدمی تھا۔ یہ حقیقت ہے کہ وہ مذہبی لوگوں کے معیار پر پورا نہیں اترتا، لیکن تاریخ دانوں اور سوانح نگاروں نے اس پر یہ الزام لگایا ہے کہ اس نے جو کچھ لکھا ہے، اس میں ”جد“ (سنجیدہ ادب) پر ہزل (غیر سنجیدہ ادب) کو ترجیح دی گئی ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس نے مذہبی علوم پر کچھ نہیں لکھا۔

ابن شہید کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ایک آزاد خیال آدمی تھا۔ یہ حقیقت ہے کہ وہ مذہبی لوگوں کے معیار پر پورا نہیں اترتا، لیکن تاریخ دانوں اور سوانح نگاروں نے اس پر یہ الزام لگایا ہے کہ اس نے جو کچھ لکھا ہے، اس میں ”جد“ (سنجیدہ ادب) پر ہزل (غیر سنجیدہ ادب) کو ترجیح دی گئی ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس نے مذہبی علوم پر کچھ نہیں لکھا۔

اس کی تصانیف الغریبۃ البدیۃ، کشف الدک والیضاح الشک، حانوت عطار اور رسالۃ التوالیع والزوالیع وغیرہ ہیں (الوانی بالوفیات، ۷: ۱۴۳؛ وفیات الاعیان، ۱۱۶:۱)۔

ابن شہید کا شمار اندلس کے نامور شعرا میں ہوتا ہے۔ بقول الحمیدی وہ ادب، شاعری اور بلاغت میں ماہر تھا (الوانی بالوفیات، ۷: ۱۴۳)۔ ابن حزم نے بھی شعر اور بلاغت میں اس کی مہارت و قابلیت کی تعریف کی ہے (سیر اعلام النبلاء، ۵۰۱:۱۷)۔

اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ اندلس کا جاحظ تھا (الوانی بالوفیات، ۷: ۱۴۵)۔ حمیدی نے کہا ہے کہ وہ ادب، شعر اور بلاغت کے علما میں سے تھا اور اس کو ان اصناف میں سے وافر مقدار میں حصہ ملا ہے۔

پہلا منظر: ابن شہید زہیر سے توالیع کی وادی میں سیر کرنے کی خواہش کرتا ہے چنانچہ اس وادی میں جہاں توالیع رہتے ہیں۔ وہ امرؤ القیس، طرفہ، قیس بن الخطیم، ابو تمام، البحتری، ابو نواس اور خاص طور پر المصنعی سے ملتا ہے۔ زہیر ان شعرا کو بلاتے وقت ان میں سے ہر ایک کی نمایاں شعری خصوصیت کا حوالہ دیتا ہے۔ اس کاروائی کے بعد وہ ابن شہید کو اپنے اشعار میں سے کچھ سنانے کو کہتا ہے۔ اشعار سننے کے بعد یہ تمام مشہور شعرا ابن شہید کو بھی بڑا شاعر مان لیتے ہیں۔

دوسرا منظر: ابن شہید مصنفوں سے ملنے کی خواہش ظاہر کرتا ہے۔ توالیع میں الجاحظ اور عبد الحمید اس کو الزام دیتے ہیں کہ وہ نثر میں شاعری کرتا ہے۔ ابو عامر (ابن شہید) اپنا دفاع کرتے ہوئے کہتا ہے کہ وہ اس کے خلاف غیر شائستہ زبان استعمال کر رہے ہیں اور انہیں اپنی نثر سے کچھ اقتباسات پڑھ کر سناتا ہے، جس کے نتیجے میں وہ اس کو بڑا ادیب اور خطیب تسلیم کر لیتے ہیں، پھر وہ ان دونوں مصنفوں سے جانے کی اجازت لیتا ہے۔

۱۴۴: ۱۳۸ تا (۳) ابو العباس شمس الدین محمد بن ابی بکر بن خلکان : وفیات الاعیان وانباء ابناء الزمان، دار الثقافة، بیروت، ۱۱۶: ۱ تا ۱۱۸: (۳) دیگر مآخذ کے لیے دیکھیے آ، بذیل مادہ.

(شیم روشن آراء: اضافہ و نظر ثانی: محمود الحسن عارف)

.....

ابن صاحب الصلوٰۃ: ابو مروان عبد الملک بن محمد الباجی، الموحدون کی اہم تاریخ بعنوان المن بالامامة علی المستضعفین بان ھلھم اللہ الائمة وھلھم الوارثین (طبع عبد الہادی التازی، بیروت ۱۹۶۳ء) کا مصنف، صاحب الصلوٰۃ کے بارے میں عملاً کچھ معلوم نہیں اور نہ ہی اس نام کے دیگر لوگوں کے ساتھ، اس کے روابط کے بارے میں علم ہے۔ صاحب الصلوٰۃ نے اپنے آپ کو ایک ”الموحد حافظ“ کے طور پر پیش کیا ہے۔ وہ واضح طور پر ان واقعات میں ذاتی طور پر ملوث رہا ہے جو اس نے بیان کیے ہیں۔ العمری سے لیا گیا براکلمان کا یہ بیان کہ اس کی وفات ۵۵۷۸/۱۱۸۲ء میں ہوئی، درست نہیں ہے۔ اس کی تصنیف سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ۵۹۴ھ/۱۱۹۸ء میں زندہ تھا (تازی کا مقدمہ، ص ۲۴ تا ۲۶)۔ المن بالامامة کا موجودہ حصہ ۵۵۵۳ھ/۱۱۵۹ء سے شروع ہوتا ہے اور ۵۶۸ھ/۱۱۷۲ء میں ختم ہوتا ہے (نہ کہ ۵۸۰ھ/۱۱۵۹ء میں، دیکھیے نیچے جیسے کہ براکلمان نے کہا ہے).

مآخذ: براکلمان: مکملہ، ۵۵۴: ۱.

(J.F.P.Hopkins [ت: سیف الرزاق بن: محمود الحسن عارف])

.....

ابن الصالح: العروسی، ابو عبد اللہ شمس الدین محمد بن الحسن بن سباع الجذای، المعروف بہ ”ابن شیخ السلامیہ“ (۶۳۵-۷۷۲ھ/۱۲۴۷-۱۳۲۰ء)، ایک لغوی، نحوی، ادیب اور شاعر، اس کی پیدائش دمشق میں ہوئی (ابن شاکر: عیون التواریخ، ص ۲۷۹)۔ اس نے دمشق کے نواح میں واقع قصبہ صافۃ میں سکونت اختیار کی

تیسرا منظر: ابن شہید جنوں کے ایک ادبی جلسہ میں شریک ہوتا ہے جس میں مختلف ادبی تحقیقات پر بحث ہوتی ہے۔

چوتھا منظر: ابن شہید کو کہا جاتا ہے کہ وہ گدھوں اور گھوڑوں کے شعری مقابلے میں جج کے فرائض انجام دے۔ یہاں وہ ایک ہنس سے بھی ملتا ہے جو اس کے ایک ہم عصر ابن الحنات [رک باں] کا ہمزاد ہے۔

اس کی کتابوں میں چار بنیادی خیالات پیش کئے گئے ہیں:

(۱) ادبی اہلیت محض اساتذہ کی تعلیم یا اندھی تقلید پر مبنی نہیں ہوتی [بلکہ یہ عطیۃ الہی ہوتی ہے، البتہ اسے صرف و نحو اور غریب (مشکل الفاظ) کی مہارت کی مدد حاصل ہونی چاہیے؛ (۲) خدائے واحد نے ہی فصاحت کی تعلیم دی ہے؛ (۳) حسن ناقابل تعریف اور ناقابل تشریح ہے اس لیے کہ وہ اندرونی اہلیتوں کا نام ہے اور لطیف عناصر سے تشکیل پاتا ہے؛ (۴) بیان شاعری کی پہچان ہے۔

[اس سلسلے میں ابن شہید ادب کی تین اقسام کا ذکر کرتا ہے: (۱) وہ جن کے خیالات اصلی ہوتے ہیں، مگر ان کا تحلیل زیادہ وسیع نہیں ہوتا؛ (۲) ایسے شعرا جو بلا کسی تکلف کے اعلیٰ درجے کے بڑے بڑے قصیدے نظم کرتے ہیں؛ (۳) ایسے شعرا جو تکنیکی ذرائع استعمال کر کے نظم کہہ سکتے ہیں۔ پھر وہ مختلف دلائل و شواہد سے خود کو دوسرے درجہ کے ادب میں شامل کرتا ہے۔ مختصراً ”تفہیم ادب“ میں ابن شہید کا کردار نظر انداز نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ وہ نثر کی طرح عربی نظم کا بھی محاکمہ کر سکتا ہے۔ پھر ابن شہید کو کلاسیکل شاعری کا ایک اہم نمائندہ تصور کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ اس نے آخر تک موشحات لکھنے کا سلسلہ جاری رکھا۔

مآخذ: (۱) امام شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان الذہبی: سیر اعلام النبلاء، بیروت ۱۹۸۶ء، ۵۰۱: ۵۰۲ تا ۵۰۲: (۲) الصفدی: کتاب الوافی بالوفیات، ۱۹۶۲ء،

گیا تھا (ابن شاکر: عیون التواریخ، ص ۲۷۹)؛ (۶) کتاب العرائین (البغدادی، ۱۳۵/۲)؛ (۷) قصیدہ تانیہ جو دو ہزار اشعار پر مشتمل تھا؛ (۸) ملکیہ الاعراب للحریری کی شرح؛ (۹) شرح قصیدہ ابن الحاجب؛ (۱۰) مقالہ الشہابیہ اور اس کی شرح (نیز دیکھیے مآخذ)۔

مآخذ: (۱) الکتبی: فوات، بذیل مادہ؛ (۲) الصغیری: الوانی، ۳۴۰:۲؛ (۳) حاجی خلیفہ، ۹۳:۴؛ (۴) کمالہ، ۱۹۲:۹؛ (۵) ایف بستانی: دائرة المعارف، ۲۸۱:۳ تا ۲۸۲۔ دوسرے اشخاص جو کہ ابن الصالح کے نام سے جانے جاتے تھے ان کے لیے دیکھیے ایف بستانی: دائرة المعارف، ۲۸۱:۳ تا ۲۸۲؛ (۶) آ آ، لائیڈن، بذیل مادہ۔

(محمود الحسن عارف)

.....

ابن الصغیر: تہارت کے رستی ائمہ کی ایک بچہ

تاریخ کا مصنف۔ یہ تاریخ شمالی افریقہ کے اباضیوں کی قدیم ترین دستاویز ہے جو دستبرد زمانہ سے بچ رہی ہے، صرف ابن سلام کی کتاب سے اقتباسات اس سے مستثنیٰ ہیں۔ المغرب کے اباضی تاریخ نویسوں نے اس کتاب کی بڑی تعریف کی ہے۔ ان میں البرزادی [رک باں] اور الشافعی [رک باں] نے اس کتاب سے بڑے بڑے لے لے اقتباسات دیئے ہیں۔ تہارت کے اباضیوں بالخصوص رستمیوں کے بارے میں اس کی آرا مخالفانہ نہیں ہیں۔ اگرچہ کتاب کی ایک عبارت سے مخالفت کا اظہار ہوتا ہے۔ ابن الصغیر خود شیعہ تھا اور اس کے علوی رجحانات مذکورہ کتاب میں ایک سے زیادہ مقامات سے واضح ہوتے ہیں۔

جوانی میں ابن الصغیر کی تہارت کے محلہ رہا دنہ میں ایک دوکان تھی اور اسی محلے کی مسجد میں نمازیں پڑھتا تھا۔ اس نے امام ابو الیقظان اور امام ابو حاتم کا زمانہ پایا تھا۔ اس نے یہ تاریخ غالباً ۲۹۰ھ/۹۰۳ء کے لگ بھگ لکھی ہے۔

(الصغری، ۳۴۱:۲)۔ اس کے اساتذہ میں سے صرف ایک استاد اسماعیل بن ابی الیسر کے سوا، جس سے اس نے حدیث کی سماعت کی تھی، کسی کا نام معلوم نہیں ہے۔ بقول ابن کثیر (البدایہ، ۹۸:۱۳) علم عروض، علم بدیع، علم اور علم لغت و اشتقاق میں مہارت تامہ رکھتا تھا اور صاغہ میں واقع اپنی دوکان میں ان علوم کی اور ان کے ساتھ مقامات حریری اور دیوان متنبی کی تدریس کرتا تھا (ابن حجر، ۱۵۹:۵)۔

اس کی شاعری اور ادب میں مہارت کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ اس نے بقول ابن الوردی دو ہزار اشعار پر مشتمل ایک فی البدیہ قصیدہ کہا، جس میں مختلف علوم اور مختلف صنعتوں کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ اس نے موشحات کی صنف میں بھی طبع آزمائی کی تھی، جس کے نمونے ابن شاکر نے عیون التواریخ میں فراہم کیے ہیں (ص ۲۸۱-۲۸۳)۔

اس کے کلام میں اسے اشیا کا وصف، جیسے دیگر صنائع و بدائع لفظی کا استعمال وافر صورت میں ملتا ہے، اس کے کلام کی انہی خصوصیات کی بنا پر ”عہد ممالیک“ کے کلام کا نمونہ تصور کیا جاتا ہے۔ اس کا انتقال دمشق میں ۷۷۲ھ/۱۳۲۰ء میں ہوا (دیکھیے الکتبی: فوات الوفيات، ۳۲:۳)۔

اس نے درج ذیل کتب بطور یادگار چھوڑی ہیں: (۱) الجامع فی اختصار الصحاح (الجوہری کی الصحاح کی تلخیص)، اس کا قلمی نسخہ مدینہ منورہ میں موجود ہے، (کمالہ، ۴۷:۲) مختصر کتاب ابن خروف والسرانی علی کتاب سیبویہ (مخطوط، در کتاب خانہ قرویین؛ (۳) شرح مقصورہ ابن درید مع شرح دریدہ، کتب خانہ ظاہریہ (ظاہریہ، عدد ۳۰۲-۳۰۴) میں موجود ہے؛ (۴) اس کے چند اشعار کے چند قطعات کتب خانہ گو تھا (عدد ۲۲۹۷ میں موجود ہیں)۔

اس کے علاوہ اس کی درج ذیل کتابیں ناپید ہیں: (۵) دیوان ابن صالح جسے دو جلدوں میں مدون کیا

رسالے کا متن J.M.Millas Vallicrosa نے ترتیب کے بعد شائع کر دیا ہے (دیکھیے مآخذ)۔ امطرلاب والے رسالے کے دو لاطینی تراجم ہیں۔ ان میں سے Johannes Hispalensis نے ایک ترجمے کو مجریطی سے منسوب کیا ہے اور دوسرے یعنی Tivoli کے افلاطون کے رسالے کو ابن الصقار سے نسبت دی ہے (Abucazin filio Asafar)۔ چونکہ دونوں عربی رسالے ابن الصقار کے ہیں، اس لیے Millas Vallicrosa کا استدلال ہے کہ ایک ہی کنیت (ابو القاسم) کے سبب ابہام کی وجہ سے ایک رسالے کے ترجمے پر المجریطی کا نام لکھ دیا گیا ہے۔ یعقوب بن ماخر کا عبرانی ترجمہ، جس کی دوبار نظر ثانی ہو چکی ہے، کے علاوہ رسالے کا اسپینی زبان میں بھی ترجمہ ہو چکا ہے۔ ابن الصقار کی دوسری کتابوں کے نام معلوم نہیں ہو سکے۔

سعید الاندلسی نے ابو القاسم الصفار کے ایک
بھائی محمد کو امطرلاب ساز بتلایا ہے۔ کم از کم ایک باقی
ماندہ امطرلاب (مورخہ ۴۳۰ھ/۱۰۲۹ء) کو اس سے
منسوب کیا ہے (دیکھیے Islamic : L.A Mayer
Astrolabists and their Works ، جینوا ۱۹۵۶ء ، ص
(۷۵)۔

Die : M.Steinschneider (۱) مأخذ
، hebräi-schen Übersetzungen des Mittelalters
Die : H.Suter (۲)؛ ۵۸۴-۵۸۰ ص ، ۱۸۹۳ء
، Math und Astron. d. Araber und ihrde Werke
۱۰ ، Abh. Z. Gesch.d. Math. Wissensch
(۱۹۰۰ء) ص ۸۶ ؛ (۳) براکلمان ، ۲۵۶ ؛ تکمله : ۴۰ ؛
(۴) سعید اندلسی : کتاب طبقات اللام ، طبع شیخو
(مترجمہ R.Blachere ، ص ۱۳۱) ؛ (۵) ابن الصفار کے
اصطراب پر رسالے کا لاطینی ، اسپینی اور فرانسیسی زبانوں
میں ترجمہ ہو چکا ہے ۔

(B.R. Galdstein [ت: شیخ نذیر حسین])

ابن الصغیر کی تاریخ میں سیاست سے زیادہ
افسانوی رنگ نمایاں ہے ، جس کی A.de C. Motylinski نے
la Monographie de la Tâhert Abâdhite dans sa vie intime
کا مصنف ہے ۔ مصنف کی
بنیادی مآخذ تاہرت کے لوگوں ، خاص کر اباضیوں کی
زبانی ہدایات ہیں جو انہوں نے اپنے آباء اجداد سے سنی
تھیں۔ وہ شاذ و نادر ہی راویوں کے نام لکھتا ہے۔ ان میں
صرف کسی احمد بن بشیر کے نام کا تذکرہ کرتا ہے ۔

مأخذ : (۱) *Chronique d' Ibn Ṣaghīr* sur
 A. مطبوعه و مترجمه ، les Imams rostemides Tahert
 ، الجزائر ۱۹۳۵ء ، de C. Motylinski
 ۱۳۲ ، مطبوعه پیرس ؛ (۲) وہی مصنف
 ، du Maab des livres de la secte Abadhite
 ، Bull de correspondance Africaine
 Une : T.Lewicki ؛ (۳) ۲۶-۲۵ (۱۸۸۵ء) : ۳
 ؛ ۶۹:۳ ، ۱۹۳۶ء ، REI ، در
 (۵) وہی مصنف : شمالی افریقہ کے اباضی محدثین (فرانسیسی
 مقالہ) ، در Folia Orientalia ، ۳: ۱۰۶، ۱۰۵
 (۱۹۶۲-۱۹۶۱) .

(T. Lewicki micki [ت: شیخ نذیر حسین])

ابن الصَّفَّار : ابو القاسم احمد بن عبد اللہ بن عمر الفانقی - ایک اندلسی ہیئت اور حساب دان مسلمہ المجرطی [رک باں] کا ایک شاگرد ، جو خانہ جنگی تک قرطبہ میں سکونت پذیر رہا۔ اس کے بعد وہ دانیہ منتقل ہو گیا ، جہاں اس نے ۳۲۶ھ / ۱۳۰۵ء میں انتقال کیا - سعید الاندلسی (م ۳۶۲ھ / ۱۰۷۰ء) کے مطابق ابن الصفار نے ”سند ہند“ طریقے کے مطابق ستاروں کی بہت سی الواح (جدول) لکھنے کے علاوہ اصطراب کے استعمال پر بھی ایک رسالہ تحریر کیا تھا۔ مقدم الذکر کے بعض اجزا کا عربی قلمی نسخہ ، عبرانی رسم الخط میں پیرس (Hebr، ۱۱۰۳) - مؤخر الذکر

احادیث کا سماع اور اس کی روایت بہت سے اساتذہ ، مثلاً
ہبۃ اللہ بن احمد بن طاؤس وغیرہ سے کی ۔ فقہ کے درس
میں ان کے ساتھی ابو الحسن علی سلمی تھے (دیکھیے سبط
ابن الجوزی : مرآۃ ، ۲۷۴ : ابن تفری بردی ، ۱۲۵:۳)۔

(۴) حسن بن ہبۃ اللہ ، ابو المواہب (۵۳۷-
۵۵۸ھ/۱۱۴۳-۱۱۹۰ء) ، چھٹی صدی عیسوی میں خاندان کا
ایک اہم ترین فرد۔ علم حدیث کی تحصیل کے لیے مشرق
اسلامی کا سفر کیا ۔ عراق میں دوران تعلیم میں اس کا
ساتھی ابن البٹ (م ۵۶۴ھ/۱۱۶۹ء) ، ایران میں اس کے
رفقائے درس الحسن بن عطار (م ۵۶۹ھ/۱۱۷۴ء) اور
ابن ماشادہ (م ۵۷۲ھ/۱۱۷۶ء) وغیرہ تھے ۔

الحسن بن ہبۃ اللہ دمشق کے مؤرخ ابن عساکر
کا ساتھی تھا اور ابن عساکر کی تاریخ اور دوسرے ذرائع و
مصادر میں اس کا نام سماعت کے ذیل میں آتا ہے ۔
اس کی چار کتابوں کے نام معلوم ہیں۔ خاندان میں وہ
پہلا شخص تھا جو کوہ قاسیون میں خاندانی قبرستان میں دفن
کیا گیا ۔ (الذہبی : ۴۸:۳ ؛ ابن تفری بردی [قاہرہ] ،
۱۱۲:۶)۔

(۵) الحسین بن ہبۃ اللہ ابو القاسم (۵۳۰-
۶۲۶ھ/۱۱۳۵-۱۲۲۹ء) ، الحسن کا بڑا بھائی ، جو بڑا عالم
اور محدث تھا ، لیکن غیر معروف رہا ۔ بعد میں آنے
والے مؤرخین اور واقع نگار اس کو اس کے بھائی سے
خلط ملط کر دیتے ہیں۔ بطور استاذ حدیث اس کی بڑی
شہرت تھی۔ اس نے درس حدیث اپنے نانا (عبد الواحد
بن ہلال (م ۵۶۵ھ/۱۱۲۹-۱۱۷۰ء) اور دوسرے علما سے
لیا ، جن کے اس سترہ جلدوں کی ایک کتاب میں مذکور
ہیں جو اب مفقود ہو چکی ہے (دیکھیے ابو شامہ : تراجم ؛
ابن تفری بردی (قاہرہ) ، ۲۷۲:۶)۔

(۶) سالم بن الحسن ، ابو الغنائم ، امین الدین
(۵۷۷-۶۳۷ھ/۱۱۸۱-۱۲۴۰ء) وہ اپنے والد کے ہمراہ
سفروں میں جایا کرتا تھا ، لہذا اس کو دوسرے ملکوں کے
بڑے بڑے علما سے تعلیم حاصل کرنے کے مواقع میسر

✽ ابن صمری : (بعض اوقات اس کا تلفظ
صمری اور صمری اور صمری کیا جاتا ہے جو غلط
ہے)۔ دمشق کے ایک علمی خاندان کا نام ، جس کی علمی
روایت صدیوں تک قائم رہی۔ یہ خاندان غالباً عراق
عرب سے تعلق رکھتا تھا ۔ جس کی تصدیق تغلبی اور
بلدی منسوب بہ بلد (اب اسکی موصل) جیسی نسبتوں سے
ہوتی ہے۔ یہ خاندان دوسرے خاندانوں کی طرح ایوبی اور
مملوکی ادوار میں نسل در نسل علوم اسلامیہ کی درس و
تدریس اور مطالعہ و تحقیق کی خدمت انجام دیتا رہا۔
۳۵۰ھ/۱۰۶۰ء تا ۸۰۰ھ/۱۰۶۰ء میں اس خاندان نے
بہت سے محدث ، فقیہ اور اساتذہ پیدا کیے۔ ان میں سے
بعض ممتاز افراد کا تذکرہ حسب ذیل ہے:

(۱) علی بن حسین ابو الحسن (م ۳۶۷ھ/
۱۰۷۴ء) ، ایک محدث جو محام بن محمد الرزازی (م ۳۱۴ھ/
۱۰۳۳ء) اور الحسین بن عثمان الیبرودی سے احادیث
روایت کرتا ہے (دیکھیے ابن تفری بردی ، ۲۵۷:۲)۔ اس
کا نواسہ جو درس میں اس کا ساتھی اور اس کی روایت
سے حدیثیں بیان کرتا ہے ، بطور محدث ، حافظ اور
مصنف اپنے نانا سے زیادہ معروف ہوا۔ اس کا نام ہبۃ اللہ
بن احمد بن انصاری ابو محمد المعروف بابن الاکفانی
(۳۴۴-۵۲۳ھ/۱۰۵۲-۱۱۲۹ء) ہے (دیکھیے سبط ابن الجوزی :
مرآۃ ، ۱۳۲ ؛ ابن تفری بردی ، ۳۸۹:۲)۔

(۲) محفوظ بن ابی محمد بن الحسن ، ابو البرکات
(۴۵۵-۵۳۵ھ/۱۰۶۳-۱۱۵۱ء) قاضی اور قاضی کا بیٹا ،
المعروف بہ قاضی القضاۃ ابن القلائسی (آمدروز ، ص
۳۱۲ ، المصری : صمری)۔ باقی ماندہ افراد خاندان ، جن کا
تذکرہ کتب سوانح ، تاریخوں اور دوسرے معاصرانہ مآخذ
میں ملتا ہے ، محفوظ کے تین بیٹوں ہبۃ اللہ ، علی اور محمد
میں سے کسی ایک کی اولاد ہیں۔ ان تینوں میں ہبۃ اللہ کا
گھرانہ مشہور ترین تھا ۔

(۳) ہبۃ اللہ بن محفوظ ابو الغناء (م ۵۶۳ھ/
۱۱۶۸ء) جو بیس سال کی عمر میں قاضی بنا۔ اُس نے

آتے رہے (دیکھیے Orientalia ، ۲: ۲۹۷ ، Wiet : منحل ، عدد ۱۰۵۰)۔

(۹) احمد بن محمد نجم الدین ابو العباس (۶۵۵-۷۲۳ھ/۱۲۵۷-۱۳۲۲ء) سالم بن محمد سالم ابو القائم کا بھائی اور بنو مصری خاندان کا ممتاز ترین فرد۔ انہوں نے مصر اور شام میں حدیث کی تحصیل کی اور فقہ اور نحو کا درس لیا۔ وہ مختلف مدارس ، مثلاً عادلیہ ، امینیہ ، غزالیہ ، عادلیہ عظمیٰ اور اتاکیہ میں پڑھاتے رہے۔ ۶۹۵ھ/۱۲۹۶ء میں وہ قاضی عسکر مقرر کیے گئے اور ۷۰۲ھ/۱۳۰۲ء میں دمشق کے شافعیوں کے قاضی القضاۃ بنائے گئے۔ اس منصب پر وہ اکیس برس ، یعنی اپنی وفات تک فائز رہے۔ اس دوران میں وہ دمشق کے مذہبی اور شہری معاملات ، بالخصوص ابن تیمیہ کے مقدمہ میں دخل رہے۔ طلبہ ان کی تقریریں سننے کے لیے گروہ در گروہ آتے تھے اور دمشق کی بعض ممتاز شخصیتیں ان کی شاگرد تھیں۔ بہت سی کتب سوانح میں ان کے حالات مذکور ہیں۔ ان میں ابن کثیر ، ۱۳: ۱۰۶؛ الکلی : فوات ، ۱: ۶۲؛ Wiet : منحل ، عدد ۲۶۰؛ ابن حجر : درر ، ۱: ۲۶۳؛ اور ابن تفری بردی (قاہرہ) ، ۹: ۲۵۸ وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

اس خاندان کی دو مستورات بھی اپنے علم و فضل کے سبب مشہور ہیں ، یعنی قاضی القضاۃ کی ہمشیرہ موسومہ أسماء (۶۳۸-۷۳۳ھ/۱۲۴۰-۱۳۳۳ء) اور اس کی بیٹی ملیکہ (۷۳۹-۸۳۸ھ/۱۳۳۸ء)۔

آخر میں شہر دمشق کی مقامی تاریخ کے ایک نادر قلمی نسخے کا تذکرہ ضروری ہے جو بوڈلین لائبریری میں ہے اور جس کا مصنف محمد بن محمد بن محمد بن احمد تھا اور وہ قاضی القضاۃ کا پڑپوتا تھا۔ یہ کتاب جو الدرۃ المصنیۃ فی الدولۃ الظاہریہ کے نام سے موسوم ہے، جو سلطان الظاہر برقوق کے دور میں دمشق کی تاریخ سے متعلق ہے، اس کی طباعت اور ترجمہ W.M.Brinner نے بعنوان A chronicle of Damascus ۱۳۹۷-۱۳۸۹ء (برکلی ۱۹۶۳ء ، ۲ جلدیں) کیا ہے۔

مآخذ : مصری خاندان کا مختصر سا تذکرہ دائرۃ

سالم کے بیٹوں اور پوتوں نے خاندان کی علمی روایت کو نویں صدی ہجری / پندرہویں صدی عیسوی کے آغاز تک قائم رکھا۔ اس کے بعد مصری خاندان کا نام نہیں ملتا۔ سالم کے بیٹوں عبد الرحمن (م ۶۶۳ھ/۱۲۶۶ء) ، الحسن (م ۶۶۳ھ/۱۲۶۶ء) اور محمد (م ۶۷۰ھ/۱۲۷۲ء) کا ذکر کتابوں میں بطور عالم اور قاضی کے آتا ہے۔ اگلی نسل کے افراد یعنی سالم کے پوتے صوبہ دمشق کے مالی نظام میں موثر کردار ادا کرتے رہے۔ اس زمانے کی اہم شخصیتیں حسب ذیل ہیں:

(۷) ابراہیم بن عبد الرحمن بن سالم ، جمال الدین ابو اسحق (م ۶۹۳ھ/۱۲۹۴ء) اپنے باپ کی طرح ۶۷۸-۷۷۹ھ/۱۲۷۹-۱۲۸۰ء تک ناظر الدواوین رہا۔ اس سال میں وہ اور وزیر دمشق ابن کسیرات گرفتار کر لیے گئے اور ان پر بے اندازہ مال و دولت جمع کرنے کا الزام لگایا گیا۔ ۷۸۲ھ/۱۲۸۳ء میں وہ محتسب مقرر ہونے کے علاوہ اپنی سابقہ ملازمت پر بھی بحال ہوا۔ وہ ۷۸۷ھ/۱۲۸۸ء تک کام کرتا رہا۔ اسی سال وہ دوسری دمشق ممتاز شخصیات کے ہمراہ قاہرہ بلایا گیا اور انہیں اپنے مال و دولت سے دستبردار ہونے کو کہا گیا۔ بعد ازاں اس کو سابقہ منصب پر بحال کر دیا گیا اور ۷۹۱ھ/۱۲۹۲ء میں اسے دوبارہ اپنے منصب پر مستقل کر دیا گیا (دیکھیے الجزری ، عدد ۲۳۱؛ ابن کثیر ، ۱۳: ۳۰۲)۔

(۸) سالم بن محمد بن سالم ، ابو القائم (۶۴۴-۷۹۸ھ/۱۲۴۶-۱۲۹۹ء) اس نے قاضی کے طور پر خدمات انجام دیں اور ۷۹۱ھ/۱۲۹۵ء میں ناظر الخاص مقرر ہوا۔ ۷۹۳ھ/۱۲۹۴ء میں اپنے چچا ابراہیم کے مرنے پر وہ ناظر الدواوین ہو گیا۔ وہ اس منصب پر ۷۹۶ھ/۱۲۹۷ء تک فائز رہا ، اس سال اسے قاہرہ بلایا گیا اور اسے مجبور کیا گیا کہ وہ ساٹھ ہزار درہم کی ادائیگی کے عوض قید سے رہا ہو سکتا ہے۔ اسے دوبارہ قاضی مقرر کیا گیا ، لیکن چند سال وہ بعد تلاش محض ہو کر مر گیا (دیکھیے

Ensayo: Boigues ، عدد ۱۹۳ ، ص ۲۳۰-۲۳۱ مع
حوالہ جات: (۶) ایف بستانی: دائرة المعارف ، ۱۹۲: ۳.
(ادارہ آ آ [ت: شیخ نذیر حسین])

.....

ابن الصیرنی: تاج الرياسة امین الدین ابو یوسف
القاسم، علی بن منجب بن سلیمان (المعروف بابن الصیرنی) ،
ایک مصری سرکاری اہل کار ، بسیار نویس نثر نگار اور
شاعر۔ ۲۲ شعبان ۴۶۳ھ/۲۵ مئی ۱۰۳۱ء کو پیدا ہوا۔
اس کا دادا کاتب (سکرٹری) اور باپ سکے کے تادلے کا
کاروبار کرتا تھا۔ اس نے دیوان الجیش کے والی (ابن
مفرج) سے فن کتابت (سکرٹری شپ) سیکھا اور آخر میں
خود دیوان کا والی بن گیا۔ ۴۹۵ھ/۱۱۰۲ء میں وزیر افضل
بن بدر نے اس کا تبادلہ دیوان الانشاء میں کر دیا۔ ثناء
الملک ابو محمد کے مرنے پر ابن صیرنی نے اس کی جگہ
لے لی اور پچاس برس تک یعنی اپنی وفات (۲۰ صفر
۵۴۲ھ/۲۱ جولائی ۱۱۴۷ء) تک دیوان الانشاء کا والی رہا۔

ذیل میں اس کی تصانیف کے مختصر کوائف پیش کیے
جاتے ہیں: (۱) سجلات اس کے وہ خطوط (جن کا حوالہ
رسائل کے نام سے آتا ہے) اور جو اس نے سرکاری
فرائض کی ادائیگی کے دوران لکھے ، یا قوت کے مطابق اس
نے سرکاری خطوط کی چار سے زیادہ جلدیں مرتب کی
تھیں ، جبکہ ابن سعید کا قول ہے کہ اس نے رسائل کی
بیس جلدیں مرتب کیں تھیں۔ مختلف تاریخی اور ادبی
کتابوں میں منتشر اس کے رسائل کے لیے دیکھیے جمال
الدین الشیال: مجموعہ الوثائق الفاطمیہ: (۲) قانون دیوان
الرسائل (رہنمائے سرکاری مکاتبات) ، طبع علی بک بیجہ ،
قاہرہ ۱۹۰۵ء (صفحات ۱۶۸) ، مع توسیعی حواشی ، یہ کتاب
اس نے دیوان الانشاء میں کام کرنے والے لوگوں کے
دستور العمل کے طور پر مرتب کی۔ یہ کتاب الافضل
کتیفات (امیر الجیش) کے نام معنون ہے: (۳) الاشارة
الی من نال الوزارة ، ابن کلیس سے لیکر البطالمی تک
فاطمی وزراء کی تاریخ ، مرتبہ عبد اللہ مخلص ، در BIFAO ،

المعارف ، ۲۸۵: ۳ میں ہے ، مستقل تذکرہ W.M. Brinner
کے مقالے A study in : The Banū Sasrā : the Transmission of a Scholarly Tradition ، در
Arabica ، ۲/۷ (۱۹۶۰) ۱۶۷-۱۹۵ میں کیا ہے۔ بعض
مفید اضافے G.Vajda نے اپنے مقالے میں کیے ہیں۔
(W.M.Brinner [ت: شیخ نذیر حسین])

.....

ابن الصیرنی: ابو بکر یحییٰ بن محمد بن یوسف
الانصاری ، ایک اندلسی شاعر ، مؤرخ اور محدث ، جو
۴۶۷ھ/۱۰۷۴ء میں غرناطہ میں پیدا ہوا۔ وہ عربی زبان
و ادب کا معتبر عالم اور خصوصاً موفحات پر طبع آزمائی
کرنے والا شاعر تھا۔ وہ غرناطہ کے امیر ابو محمد تاشفین کا
کاتب تھا ، لیکن اس کی شہرت کا دارومدار المرابطون کی
ایک تاریخ دولۃ التونیہ یا انوار الجلیہ فی اخبار الدولة
المرابطیہ پر ہے ، جس کا اختتام ۵۳۰ھ/۱۱۳۵-۱۱۳۶ء
میں ہوا۔ بعد ازاں اس کا کلمہ خود مؤلف نے مرتب کیا
جو اس کی وفات (جو غالباً ۵۵۵ھ/۱۱۶۳ء میں ہوئی) سے
تھوڑی دیر پہلے تک کے حالات پر مشتمل ہے (دوسری
تاریخ ۵۵۰ھ/۱۱۷۴-۱۱۷۵ء زیادہ متاخر معلوم ہوتی
ہے)۔ تاریخ کی اس کتاب کا مخطوط ابھی تک دریافت
نہیں ہو سکا، اس کے بعض اقتباسات ابن العذاری کی
بیان میں ہیں اور جن کی اشاعت کا وعدہ E.Levi
Provençal نے کیا ہے (دیکھیے E.Levi Provençal
اور R.Menédez Pidal ، در الاندلس ، ۱۳ (۱۹۴۸ء) ،
۱۵۷ ، ۱۶۰ ، ۱۶۱) ، اس تاریخ کا حوالہ حلل الموشیہ میں
بھی آیا ہے اور اس کی عبارتیں ابن الخطیب اور دوسرے
مؤرخوں نے نقل کی ہیں۔

مآخذ: (۱) ابن الابار: کلمہ ، عدد ۲۰۴۵: (۲)۔

ابن الزبیر: صلة الصلة ، مرتبہ H.Lévi Provençal
رہا ۱۹۳۷ء ، ص ۱۸۳: (۳) ابن الخطیب: احاطہ ، قلمی
نسخہ اسکوریال عدد ۴۱۶: (۴) السیوطی: بغیہ ، ص ۴۱۶
(ابن الزبیر کی پیروی کرتا ہے) : (۵) Pons

الفاطیہ ، قاہرہ ۱۹۵۰ء، ۱۶۱: (۶) ایف جبریلی: (۷) O.Kaak کے فرانسیسی زبان میں مقالات۔
(جمال الدین العیال: شیخ نذیر حسین)

.....

ابن طلموس: ایک اندلسی طبیب اور فلسفی۔
اس کا پورا نام یوسف بن احمد اور کنیت ابو الحجاج اور ابواسحاق تھی۔ ازمہ وسطی کے اہل یورپ کے ہاں وہ Alhagiag bin Thalmus کے نام سے معروف تھا اور Nallino کا خیال ہے (دیکھیے RSO، ۱۳: ۱۷۰) کہ ابن طلموس Bartholomaeus یا Ptolemaeus کی گڑبی ہوئی شکل ہے۔

ابن طلموس السیراء میں ۵۶۰ھ/۱۱۶۳ء کے لگ بھگ پیدا ہوا اور وہ ابن وداع اللہمی یا شاید ابن رشد کا شاگرد تھا۔ طب اور فلسفہ کی تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ ابن رشد کے بعد الموحدی حکمران الناصر (۵۹۵-۶۱۰ھ/۱۱۹۹-۱۲۱۳ء) کا ذاتی طبیب بن گیا۔ اس نے السیراء میں ۶۲۰ھ/۱۲۲۳ء میں انتقال کیا۔ چند سال بعد اسکی خاندانی املاک عیسائی فاتحوں نے آپس میں بانٹ لیں۔ اس کے سوانح نگار اس کی یہ کتابیں بتلاتے ہیں: (۱)

Peri Analitika Protera hai Hystera اور *Hermenereias* کی شرح: (۲) *De Mistione Propositionis de inesse et necessariae* کے قلمی نسخے السکوریال میں: (۳) کتاب المدخل لصناعة المنطق (*Introduccion al arte de la Logica*) 'مرتبہ و اسپینی ترجمہ از Asin Palacios میڈرڈ ۱۹۱۶ء: (۴) علم الادویہ پر ابن سینا کے ارجوزہ کی شرح۔

مآخذ: (۱) ابن الابار: کلمہ عدد ۲۰۹۳، (۲) ابن ابی اصیبعہ: بیروت ۱۳۷۷ھ/۱۹۷۵ء، ۸۱: ۲، (۳) براکلمان: ۶۰۶: ۱ (۲۶۳۰) کلمہ، ۸۳۷: (۴) G.Sarton: *Introduction to the History of Science* ۱۹۳۱ء: ص ۵۹۶، ۵۰۰: (۵) M.Stein schneider: *ebraischen Uber-Setzungen des Mittelalters*

۲۵ (۱۹۲۳ء) ص ۱۱۲-۱۱۳، اضافات ۲۶ (۱۹۲۶ء) ۳۹-۷۰: (۳) افہامیات وثائق اور مکتوبات کا مجموعہ جو افضل بن بدر کے لیے لکھے گئے۔ اس کا ایک نادر قلمی نسخہ استانبول، قاتح، عدد ۵۴۱۰ اور (اس کی مائیکرو فلم معہہ المخطوطات العربیہ، قاہرہ) میں ہے۔ اس میں سات چھوٹے چھوٹے رسالے ہیں: (۱) رسالۃ العفو (عفو اور درگذر کے بارے میں): (۲) رد المظالم (وزیر کی قوت انصاف کی تعریف و توصیف مع حکایات اور مناسب اشعار): (۳) ملح الملح: (۴) منائح القرائح: (۵) مناجات شہر رمضان: (۶) عقائل الفضائل: (۷) تدلی فی التسلی ان میں سے ابن الصیرنی کے چار رسالوں کا یا قوت نے ذکر کیا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ باقی ماندہ تین رسالے جن کے نام یا قوت نے لکھے ہیں اور آجکل ناپید ہیں، ایک ہی قسم کے ہوں۔

ابن الصیرنی کی ایک تاریخی کتاب کا 'جو شاید فاطمیوں کی تاریخ پر کسی قدیم کتاب کا خلاصہ یا کلمہ ہے، حوالہ ابن ابیک دواذاری نے دیا ہے (کنز الدرر، ج ۶، مرتبہ صلاح الدین المجتہد، قاہرہ ۱۹۶۱ء، ص ۱۱: دیکھیے B.Lewis، در BSOAS ج ۲۶ (۱۹۶۳ء) ص ۳۰) قدیم ترین حوالہ القائم کے عہد حکومت کا ہے 'جب کہ سب سے آخر میں ۵۲۶ھ/۱۱۳۴ء میں الحافظ کی تخت نشینی کا ذکر آتا ہے۔ ابن ابیک متعدد بار اس کتاب کا حوالہ دیتا ہے، خاص طور پر وہ فاطمی خلفا کی شان میں مدحیہ قصائد اس کے حوالے سے نقل کرتا ہے۔ ابن الصیرنی کے خطوط فاطمی عہد کی نثر نگاری کا بہترین نمونہ ہیں۔

مآخذ: سوانح (۱) ابن میسر: تاریخ مصر، مرتبہ H.Massé، قاہرہ ۱۹۱۹ء، ص ۸۷-۸۸ (ذکر مابعد از المقریزی: الاتعاظ، قلمی نسخہ عدد ۱۳۱ الف): (۲) یا قوت: معجم الادباء، ۴۲۲: ۵-۴۲۳: (۳) نیز دیکھیے براکلمان: کلمہ، ۳۸۹-۳۹۰: (۴) جمال الدین العیال: مجموعہ الوثائق محمد کامل حسین الفاطمیہ، جلد اول، قاہرہ ۱۹۵۸ء بار دوم اسکندریہ ۱۹۶۵ء: فی ادب مصر

کام کرتے رہے۔ آخری عمر میں انہیں جامع امویہ میں خطابت اور دمشق کے حنفی خطیب کے عہدے پیش کیے گئے، لیکن بڑھاپے کے سبب انہوں نے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ ان کی ساری عمر لکھنے لکھانے اور پڑھنے پڑھانے میں گزری۔ سیاست سے لاتعلق رہے اور تجرد کی زندگی گزار کر ستر برس کی عمر میں انہوں نے وفات پائی۔

وسعت اذواق اور رنگ برنگی تحریروں سے وہ اپنے مصری معاصر السیوطی [رک باں] سے ملتے جلتے ہیں، جن سے انہوں نے اجازہ بھی حاصل کیا تھا۔ اپنی خودنوشت سوانح میں وہ اپنے اساتذہ اور اسلامی علوم کی تیس درسی کتابوں کا ذکر کرتے ہیں، جن میں طب اور علم فلکیات جیسے دنیوی علوم بھی شامل تھے۔ ان کے یو قلموں اذواق کا مظہر ان کی بے شمار تحریریں ہیں جن میں سات سو پچاس کتابوں کے عنوانات شمار کئے گئے ہیں، ان میں معمولی رسالوں اور کتابچوں کے علاوہ ضخیم کتابیں بھی شامل ہیں، جن میں سے اکثر نابود ہو چکی ہیں۔

علم تاریخ میں جن مؤرخوں نے انہیں سب سے زیادہ متاثر کیا وہ یوسف بن عبد الہادی [رک باں] (م ۹۰۹ھ / ۱۵۰۳ء) اور عبد القادر نعیمی (م ۹۲۷ھ / ۱۵۲۱ء) تھے۔ یہ دونوں مؤرخ دمشق کی مساجد اور مدارس کے مطالعے کی وجہ سے مشہور ہیں۔ ابن طولون کی بہت سی تحریریں دمشق کے نواحی قصبات، مثلاً اس کی جائے پیدائش صالحیہ اور مزہ وغیرہ سے متعلق ہیں اور ان علما کے طریق کار کے اختلاف کی نشان دہی کرتی ہیں۔

ابن طولون کی کثیر التعداد تصانیف میں سے مندرجہ ذیل کتابیں دمشق اور اس کے مضافات سے بحث کرتی ہیں جن میں سے بیشتر چھپ چکی ہیں: (۱) مفاتیح الخللان فی حوادث الزمان (دو جلدیں، مرتبہ محمد مصطفیٰ، قاہرہ ۱۹۶۲-۱۹۶۳ء)۔ یہ مصر و شام کی تاریخ ہے جس میں ۸۸۴ تا ۹۲۶ھ (۱۳۷۹-۱۵۲۱ء) کے واقعات مذکور

برلن ۱۸۹۳ء، ۱۰۷۷، عدد ۲۳ : Miguel Cruz
Filosofia Hispano Musulmana : Hernandez
میڈرڈ ۱۹۵۷ء، ۲۳۹-۲۶۰.

(J.Vernet ج: شیخ نذیر حسین)

✽ ابن طولون : شمس الدین محمد بن علی بن احمد الصالحی الدمشقی الکھفی (۸۸۰-۹۵۳ھ / ۱۳۷۳-۱۵۳۶ء)، ایک عالم اور بسیار نویس مصنف۔ وہ اپنے زمانے میں حدیث اور فقہ کے استاد کے طور پر مشہور تھے، لیکن اب وہ شام میں مملوک عہد کے اختتام اور عثمانی حکومت کے آغاز کے مؤرخ کی بنا پر مشہور ہیں۔ اگرچہ ان کی خود نوشت سوانح "الفلک المخبون فی احوال محمد بن طولون" (مطبوعہ دمشق ۱۳۴۸ھ / ۱۹۲۹ء) ان کی ذات کے متعلق بہت کم معلومات دیتی ہے، لیکن ان کے تعلیمی مدارج اور اس زمانے کی مروجہ تعلیم و تدریس کے متعلق وہ ایک عمدہ مآخذ ہے۔

ابن طولون دمشق کے ایک نواحی قصبہ صالحیہ واقع کوہ قاسیون میں ایک علمی خاندان میں پیدا ہوئے۔ ان کا چچا دارالعدل میں فتنی اور قاضی تھا۔ ابن طولون اپنا آبائی رشتہ ایک مملوک حکمران خمارویہ بن طولون سے ملاتے تھے، جبکہ ان کی والدہ ازدان، جو ان کے بچپن میں طاعون سے مر گئی تھیں، رومی النسل تھیں۔ تاہم ان کی خود نوشت سوانح میں مذکور اس امر سے کہ وہ "لسان الروم" بولتی تھیں یہ واضح نہیں ہوتا کہ آیا وہ اناطولی ترک تھیں یا یونانی النسل۔ ابن طولون کی پرورش ان کے باپ اور چچا نے کی۔

ابن طولون بچپن سے ہی غیر معمولی طور پر ذہین اور علم کے شائق دکھائی دیتے تھے۔ انہوں نے سات برس کی عمر میں قرآن مجید ختم کر لیا اور ۸۹۱ھ / ۱۳۸۴ء میں جب وہ گیارہ برس کے تھے مدرسہ ماریہیہ کے وقف میں فقہ کے طالب علم کی حیثیت سے وظیفہ حاصل کر لیا۔ زندگی بھر وہ مختلف دینی، انتظامی اور تدریسی مناصب پر

مآخذ: (۱) ابن طولون کے حالات اور ان کے تحریری سرمائے کے بارے میں بہترین مآخذ ان کی مذکورہ بالا خودنوشت الفلک المشحون ہے۔ ان کے تمام سوانحی خاکے اس پر مبنی ہیں، (۲) مثلاً الغزلی: الکواکب السارہ، ۵۲:۲ تا ۵۴:۳ (۳) ابن العباد: شذرات الذهب، ۲۹۳/۸ (۴) الزرکلی: الاعلام، ۱۸۳:۷ تا ۱۸۵: (۵) دائرة المعارف، ۸۱۳:۳ تا ۳۲۱ از صلاح الدین المنجد: (۶) اور اللائمة اثنا عشر پر اس کا مقدمہ اور (۷) المؤرخون الدمشقون میں اس کا مقالہ، قاہرہ ۱۹۵۶ء، ۷۹ تا ۸۱ (جس میں اعلام الوری کے ایک حصے کی اشاعت کو غلطی سے Littmann سے منسوب کیا گیا ہے): (۸) نیز دیکھیے ایم۔ اے دھان کا القلائد الجوہریہ پر مقدمہ (ص ۱-۲۴): (۹) مفاہیہ الخان کی جلد دوم کا مقدمہ (ص ۷ تا ۲۱) از محمد مصطفیٰ: (۱۰) H.Laoust کے Les Gouverneurs de Damas پر مقدمہ بالخصوص ص ۹-۱۷: (۱۱) موجود قلمی نسخوں کے لیے دیکھیے براکلمان، ۳۸۱:۲؛ ٹکملہ، ۲: ۴۹۳۔

(W.M.Brinner [ت: شیخ نذیر حسین])

.....

ابن الطیب: ابو الفرج عبد اللہ العراقي، ✽ ایک نسٹوری راہب، طبیب، فلسفی اور عالم دین، جو یورپ کے از منہ وسطیٰ میں Abulpharagius Abdalla Benattibus کے نام سے معروف تھا۔ اس نے بغداد کے عضدی ہسپتال سے تعلیم حاصل کی اور وہیں ملازمت اختیار کر لی وہ الیاس اول (کھٹوکلکس) کا کاتب (سیکرٹری) تھا اور ۴۳۵ھ/۱۰۴۳ء میں اس نے انتقال کیا۔ اطباء میں ابن بطلان، علی بن عیسیٰ اور ابو الحسین البصری اس کے شاگرد تھے۔ اس کی تحریر کردہ عیسائیت پر کتب کی فہرست GRAF نے تیار کی ہے۔ فلسفہ میں اس نے ارسطو کی تصانیف اور فرفریوس کی ایساغوجی وغیرہ کی شرحیں لکھیں۔ براکلمان کے برخلاف (۲۳۳:۱) منطق عدولہ کا صحیح مصنف ابن الطیب ہے نہ کہ الفارابی، دیکھیے S.M.

ہیں۔ تاہم مطبوعہ متن میں ۸۹۸ھ/۱۴۹۲-۱۴۹۳ء اور ۹۲۰-۹۲۵ھ/۱۵۱۳-۱۵۱۹ء کے واقعات شامل نہیں ہیں جو توخنج کے قلمی نسخے میں بھی حذف تھے۔ اس سے پہلے اس کتاب کے بعض اقتباسات ہارٹ مان نے ۱۹۲۶ء میں شائع کر دیئے تھے۔

(۲) القلائد الجوہریہ فی تاریخ الصالحیہ (دو اجزاء، طبع محمد احمد دھان، دمشق ۱۳۶۸-۱۳۷۵ھ/۱۹۴۹-۱۹۵۶ء) مصنف کی جائے پیدائش اور وہاں کے علما اور دینی عمارتوں کا تذکرہ: (۳) الاعلام الوری بمن ولی نائباً من الاتراك بدمشق الشام الکبریٰ۔ اصل کتاب تاحال شائع نہیں ہو سکی۔ اس کا فرانسیسی ترجمہ ہزری لاوست نے شائع کر دیا ہے (دمشق ۱۹۵۶ء): (۴) ان کی خودنوشت سوانح میں سے پانچ چھوٹے رسالے رسائل التاریخیہ کے نام سے دمشق کے مکتبہ القدسی والہدیر کے زیر اہتمام شائع ہو چکے ہیں: (الف) الفلک المشحون (خودنوشت سوانح، ۵۴ صفحات): (ب) الشمع المضيئه فی اخبار القلعة الدمشقیہ، دمشق کے قلعہ کی تاریخ، ۲۸ صفحات: (ج) المعزہ فیما قبل فی المعزہ، نواحی علاقہ المعزہ کی مساجد، مقابر اور مشاہیر کا تذکرہ، ۲۶ صفحات: (د) اللمعات البرقیہ فی النکت التاریخیہ، ۷۲ صفحات کی ۴۴ حکایتیں: (ه) اعلام السائلین عن کتب سید المرسلین: (۵) ضرب الحوطہ علی جمیع الغوطہ، دمشق کے باغوں اور باغیچوں کے بارے میں، مطبوعہ اسعد طلس، در RAAD، عدد ۲۱، ۱۳-۱۴، ۱۶۱: ۶:۵، ۲۳۶-۲۴۷، ۸:۷، ۳۳۸-۳۵۱ و حبیب الزیات در الخزائن الشرقیہ، ۳۹:۲: (۶) الشذرات الذهبیہ فی تراجم الائمة الاثنا عشر عند الامامیہ، بارہ اماموں کے بارے میں علمی مواد، مطبوعہ صلاح الدین المنجد بعنوان الائمة الاثنا عشر (بیروت ۱۹۵۸ء)۔ ان کی دیگر تاریخی کتابوں بالخصوص سوانحی کتب میں اس زمانے کے حالات کے بارے میں قیمتی معلومات ملتی ہیں جو بلاشبہ قابل اشاعت ہیں۔

حکیم کی تلاوت کر رہے تھے تو ان کے قریب سے ایک اجنبی شخص گزرا۔ اس نے انہیں ڈانٹا اور کہا ایک تو یہاں بیٹھ کر تم اونچی آواز سے قرآن کریم پڑھتے ہو ، حالانکہ یہ جگہ اس کے لیے مناسب نہیں ہے ، کیونکہ یہ بازار ہے اور لوگ تمہاری تلاوت نہیں سنتے ، جس سے وہ لوگ گنہگار ہوتے ہیں اور تم بھی گنہگار ہوتے ہو ، دوسرے تمہاری قرأت کا لب و لہجہ بھی درست نہیں ہے ۔ اس پر انہوں نے پوچھا کہ آپ کے خیال میں ہمارے ہاں اس وقت قرأت کاسب سے بڑا ماہر کون ہے؟ اجنبی نے شیخ سعید الحموی کا نام لیا۔ وہ اسی وقت اٹھے اور شیخ حموی کی خدمت میں پہنچے اور تجوید و قرأت کی تحصیل شروع کر دی (علاؤ الدین : قرۃ عیون الاخبار ، ص ۲۰۳)۔ انہوں نے شیخ الحموی سے المیدانیہ ، الجزیریہ اور شاطبیہ وغیرہ کتب پڑھیں اور اس علم میں مہارت حاصل کی ۔ بعد ازاں انہوں نے علم صرف و نحو اور شافعی فقہ پڑھی اور پھر محمد شاکر السامی العمری العقاد سے علوم عقلیہ ، حدیث اور تفسیر پڑھی اور انہی کی ترغیب سے مسلک حنفی اختیار کر لیا (مردم بک ، ص ۳۶-۳۷) اور اس مسلک کی کتب اصول اور کتب فقہ پڑھیں۔ وہ حنفی مسلک پر اس قدر حادی ہو گئے تھے کہ اپنے دور میں سب سے بڑے عالم و مرجع خلافت بن گئے انہیں شام کے سب سے بڑے محدث شیخ محمد الکذیری سے حدیث میں اجازت حاصل ہوئی (قرۃ عیون الاخبار ، ص ۲-۳)۔

شیخ ابن العابدین نے اب علم ہی کو اوڑھنا بچھونا بنا لیا اور زندگی بھر علوم اسلامیہ کی خدمت اور ان کی تدریس و تعلیم میں مصروف رہے ، انہوں نے بہت سے شامی علما کی حنفی فقہ پر تربیت فرمائی ، جس میں ان کے صاحبزادے ، علاؤ الدین کے علاوہ احمد افندی الاسلامی ، شیخ عبد الفی المیدانی اور شیخ حسن البطار وغیرہ نمایاں ہیں۔ انہوں نے دمشق ہی میں ۱۲۵۸ھ/۱۸۴۲ء میں وفات پائی اور مقبرہ باب الصغیر میں مدفون ہوئے (مردم

Stern ، در BSOAS ، ۱۹ (۱۹۵۷) : ۳۱۹-۳۲۵۔ اس نے ابن مسکویہ [رک باں] کی ذکر قالیس الافلاطونی [.....] کی شرح لکھی۔ علم الادویہ پر اس نے بقرط ، ارسطو اور جالیئوس کی کتابوں کی تلخیص کی۔

- مآخذ : (۱) ابن القفطی ، طبع J. Lippert ، ص ۲۳۳ : (۲) البیهقی : تہذیب طبع محمد شفیع ، لاہور ۱۹۳۵ء ، ص ۲۷ : (۳) Barhebraeus : مختصر ، طبع صالحانی ، بیروت ۱۸۹۰ء ، ص ۳۳۱ : (۴) ابن ابی اصیوہ ، بیروت ۱۳۷۷ھ / ۱۹۵۷ء ، ۲۳۱:۱ : (۵) براکلمان ، ۲۳۵:۱ : کلمہ ، ۸۸۳:۱ : (۶) Introduction to the History of : Sarton Science ، ہالٹی مور ۱۹۲۷ء ، ۷۳۰:۱ : G. Graf : (۷) Geschichte der Christlichen Arabischen : F. Wustenfeld : (۸) ۱۷۶-۱۶۰:۲ : Litteratur : Geschichte der Arabischen Arzte ، گوٹنگن ۱۸۳۱ء ، ص ۱۳۲ ، ۱۷۸:۱ : (۹) Histoire de la : Leclero : (۱۰) ۱۷۸-۱۶۰:۲ : Medecine Arabe ، پیرس ۱۸۷۶ء ، ۳۸۶-۳۸۸ : J. Vernet (ت: نذیر حسین)

.....

✽ ابن عابدین : دو شخصیات کا نام :

(۱) محمد امین بن عمر بن عبد العزیز بن احمد بن عبد الرحیم بن نجم الدین بن محمد صلاح الدین۔ اپنے زمانے کے مشہور حنفی مفتی اور عالم ، جو اپنے ایک جد اعلیٰ محمد صلاح الدین المعروف بہ العابدین کی نسبت سے ابن العابدین کہلائے (تیور پاشا : اعلام الفکر الاسلامی فی العصر الحديث ، ص ۲۵۶)۔

ان کی ولادت شام کے دارالحکومت دمشق میں ۱۱۹۸ھ/۱۷۸۳ء میں ہوئی ۔ والد کے بچپن میں انتقال کر جانے کے باعث ان کی تربیت ان کی والدہ نے کی ۔ انہوں نے بچپن میں قرآن کریم حفظ کر لیا اور پھر نوعمری ہی میں اپنے والد کی دوکان میں بیٹھنا اور کاروبار کرنا شروع کر دیا۔ ان کی عادت تھی کہ وہ دوکان میں بیٹھ کر تلاوت کرتے رہتے تھے ۔ ایک مرتبہ جب وہ قرآن

بک ، ص ۳۹)۔

تصانیف: انہوں نے حسب ذیل تصانیف مرتب فرمائیں: (۱) الابانہ عن اخذ الاجرة عن الحصانہ (حضانت پرورش) پر اجرت لینے کے موضوع پر ایک عمدہ رسالہ (دمشق ۱۳۰۱ھ/۱۸۸۳ء)؛ (۲) اتحاف الزکی النبیہ بجواب ما یقول الفقیہ ، دمشق ۱۳۰۱ھ/۱۸۸۳ء (صفحات ۱۴) ، استانہ ۱۳۲۵ھ؛ (۳) اجابۃ الغوث بیان حال التقیب والنجاہ والابدال والاولاد والغوث در مجموعہ رسائل ابن عابدین ، استانہ باہتمام محمد ہاشم الکتبی ، ۱۳۲۵ھ (دو اجزاء)؛ (۴) اجوبہ محققہ عن مسئلہ مفرقہ ، دمشق ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۳ء (ص: ۲۶)؛ (۵) الاقوال الواضحة الجلیہ فی مسائل نقض القسمۃ ومسائلہ الدرجۃ الجلیہ دمشق ۱۳۱۰ھ (ص: ۲۱)؛ (۶) بخیتہ الناسک فی ادعیۃ الناسک (حج کی مسنون دعاؤں پر مشتمل ، عمدہ رسالہ) (مطبوعہ در مجموعہ استانہ ۱۳۲۵ھ)؛ (۷) تحمیر التحریر فی ابطال القضاء بالفتح والغبن الفاحش بلا تقریر (دمشق ۱۳۰۱ھ ، ص: ۳۰)؛ (۸) تحریر العبارة فیمن هو ادلی بالاجارة (اجارہ [رک باں] کے عنوان پر ایک عمدہ تحریر) دمشق ۱۳۰۱ھ (ص: ۲۵)؛ (۹) تحریر العقول فی نفقہ الفروع والاصول ، ۱۳۰۱ھ (ص: ۲۲)؛ (۱۰) تنبیہ ذوی الافہام علی احکام التبلیغ خلف الامام ۱۳۰۱ھ (ص: ۱۷)؛ (۱۱) تنبیہ ذوی الافہام علی بطلان الحکم بنقض الدعوی بعد الابرء العام (مطبوعہ در مجموعہ)؛ (۱۲) تنبیہ الغافل الوسان علی احکام ہلال رمضان ۱۳۰۱ھ (ص: ۳۰)؛ (۱۳) تنبیہ الوقود علی مسائل النقود (سکوں کی خرید و فروخت پر ایک جامع تحریر) ۱۳۰۱ھ (ص: ۱۴)؛ (۱۴) تنبیہ الولاء والحکام علی احکام شاتم خیر الانام او احد اصحابہ الکرام (آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم یا آپ کے کسی صحابی کو برا بھلا کہنے کے احکام پر مشتمل ایک محققانہ تحریر) ۱۳۰۱ھ (ص: ۷۹)؛ (۱۵) الرقیق المحتوم شرح قلائد المنظوم (فرائض المذاهب الاربعہ) ، ۱۳۰۲ھ (ص: ۹۷)؛ (۱۶) درالختار علی الدرالختار شرح

تنویر الابصار المعروف بہ حاشیہ ابن العابدین ، اس کی تکمیل ۱۲۳۲ھ/۱۸۱۶ء میں ہوئی ، جب کہ اس کی طباعت سب سے پہلے ۱۲۶۳ھ میں کلکتہ سے حاشیہ ابن عابدین کے نام سے ہوئی۔ بعد ازاں بولاق سے ۱۲۷۲ھ ، ۱۲۸۶ھ ، ۱۲۹۵ھ اور ۱۳۰۷ھ (۵ مجلدات) میں ہوئی ، جبکہ ۱۳۲۳ھ میں اسے چھ جلدوں میں طبع کیا گیا۔ اس وقت یہ حاشیہ فقہ حنفی کی اہم ترین کتابوں میں شمار ہوتا ہے۔ یہ کتاب ابن عابدین کی سب سے زیادہ مشہور اور ان کے لیے شہرت دوام کا باعث ہے۔ یہ کتاب نامور حنفی فقیہ علاؤالدین الحسکفی (فقہ حنفی) کی الدرالختار شرح تنویر الابصار کا حاشیہ (یا شرح) ہے ، جسے شارح نے نہایت دیدہ ریزی اور محنت سے مرتب کیا ہے اس کی تکمیل ان کے بیٹے علاؤالدین نے قرہ عیون الاخبار کے عنوان سے کی؛ (۱۷) رفع الاشتباہ عن عبادة الاشياء (دمشق ۱۳۰۱ھ ، ص: ۱۲)؛ (۱۸) رفع الانتقاض و دفع الاعتراض علی قولہم الایمان مبنی علی الالفاظ لا علی الاغراض (۱۳۰۱ھ ، ص: ۲۲)؛ (۱۹) رفع التردد فی عقد الاصابع عند التشہد (تشہد میں انگلیوں کا حلقہ بنانے کا اثبات) (۱۳۰۱ھ ، ص: ۲۲)؛ (۲۰) سل الحسام الہندی نصرة مولانا خالد النقشبندی (خالد الکردی نقشبندی کی حمایت میں ایک عمدہ رسالہ) ، ۱۳۰۱ھ (ص: ۶۱)؛ (۲۱) شفاء العلیل وبل العلیل فی حلم الوصیۃ بالختنات والتہلیل (بولاق ۱۳۰۱ھ ، ص: ۷۱) عقد المآلی فی الاسانید العوالی (دمشق ۱۳۰۲ھ)؛ (۲۲) غایۃ البیان فی ان وقف الاثنين علی انفسہما وقف لا وقفان ۱۳۰۱ھ (ص: ۱۲)؛ (۲۳) غایۃ المطلب فی اشتراط الواقف عود النصیب الی اہل الدرجۃ الاقرب فالاقرب (۱۳۰۱ھ)؛ (۲۴) الفوائد العجیہ فی اعراب الکلمات الغریبہ (۱۳۰۱ھ ، ص: ۲۳)؛ (۲۵) الفوائد المخصصہ باحکام کی المخصصہ (۱۳۰۱ھ ، ص: ۹)؛ (۲۶) مناهل السرور مہتممی الحساب بالکسور (۱۳۰۱ھ ، ص: ۷)؛ (۲۷) منہ الخالق علی البحر الرائق [فی شرح الدقائق] ، یہ نجم المصری کی البحر الرائق کا حاشیہ ہے جو عدد ۷ کی طرح حاشیہ نگار کی

علمی اور فکری وسعت کا مظہر ہے (۸ جلدیں ، قاہرہ ۱۹۲۶ء)؛ (۲۸) منہ الجلیل لبیان اسقاط ماعلی الذمۃ من کثیر و قلیل (مجموعہ رسائل میں طبع ہوا ، ۱۳۲۵ھ؛ (۲۹) متصل الواردین من بحار الفیض علی دخر المتاحلین فی مسائل الخیض ، ۱۳۲۱ھ ، ص ۶۹؛ (۳۰) نسبات الاسرار علی شرح المنار المسکونی باقاضۃ الانوار - یہ علامہ النسفی کی کتاب المنار کی الحکفی کی شرح پر حاشیہ ہے ، جس کی تالیف ۱۲۲۳ء میں مکمل ہوئی ، مطبوعہ قاہرہ (کئی بار طبع ہو چکی ہے؛ (۳۱) نشر العرف فی بناء بعض الاحکام علی العرف ، ۱۳۰۱ھ (ص ۴۷)؛ (۳۲) الھدیۃ العلانیۃ لتمام المدارس الابتدائیۃ ، مطبوعہ مجلس معارف شام ، ص ۲۸۴۔

اس کے علاوہ ان کی درج ذیل کتابیں مخطوطات کی شکل میں موجود ہیں: (۱) القاب الزخارف والعلل در عروض ، دیکھیے Ahlwardt ، شمارہ (۳) ۷۱۵۷؛ (۲) العلقات فی تحقیق مانی الثقایۃ؛ (۳) فتح رب الارباب بحاشی لب الالباب شرح مبذۃ الاعراب ، اس کتاب کے دو نسخے موجود ہیں (فہرست کتب خانہ ظاہریہ ، ص ۳۷۵-۳۷۶)؛ (۴) زبۃ النواظر علی الاشباہ والنظائر (ظاہریہ ، ۲۴۶:۲)۔

علامہ عابدین متاخر دور کے جلیل القدر حنفی فقہا میں سے تھے انہوں نے ایک ایسے وقت میں جب فقہ کی دنیا میں ہر طرف جمود طاری تھا ، نئے انداز میں احکام اسلامی کی تدوین فرمائی ، وہ اپنے رسائل اور اپنے فتاویٰ خصوصاً اپنی کتاب رد المختار کی بنا پر شہرت دوام رکھتے ہیں۔ ان کی یہ کتاب فتاویٰ کی دنیا میں ابھی تک ایک مستند اور قابل قدر متن کے طور پر معروف ہے۔

(۲) محمد بن محمد امین بن عمر ، علاء الدین ۱۲۴۴ھ / ۱۸۲۸-۱۳۰۶ھ (۱۸۸۹ء) اپنے والد کے جانشین اور اپنے دور کے معروف حنفی فقیہ اور مفتی۔ انہوں نے ابتدائی تعلیم و تربیت اپنے والد (ابن عابدین) سے پائی۔ ان کی وفات (۱۲۵۸ھ / ۱۸۴۲ء) کے بعد ہوئی۔ انہوں نے

دمشق ، مصر اور حجاز کے معروف علما مثلاً شیخ سعید طبری ، عبد الرحمان الکذبری ، عبد الرحمان طبری ، حسن مشعلی ، حامد عطار حسن بیطار ، ہاشم تاجی بعلی و مفتی مکہ شیخ احمد دحلان شیخ جامع جامعہ ازہر ابراہیم باجوری اور یوسف عززی وغیرہ سے تحصیل علم کیا جبکہ طریقہ خلوتیہ میں شیخ محمد مہدی زواوی مغربی سے تربیت پائی۔ انہیں حکومت عثمانیہ کی طرف سے طرابلس میں قاضی تعینات کیا گیا۔ اس کے علاوہ وہ نامور مؤرخ احمد جودت پاشا کی قیادت میں مرتب کیے جانے والے فقہی مجموعے ”المجلدۃ الشرعیۃ“ کے مرتبین میں بھی شامل رہے (سرکیس ، ۱۵۵:۱) بعد ازاں انہوں نے اس سے استعفیٰ دے دیا تھا۔ ان کے اہم ترین کارناموں میں سے ایک یہ ہے کہ جس زمانے میں وہ ”امور خیریہ“ کے ناظم اعلیٰ تھے انہوں نے شام میں وقف شدہ کتابوں کو ”المکتبۃ العمومیۃ“ کے نام سے ایک جگہ جمع کیا اور اس سے عوام کو استفادہ کرنے کی اجازت دی۔ ان کے علمی آثار میں سے سب سے اہم قرہ عیون والاخبار ہے جو رد المختار علی الدر المختار (اپنے والد کے حاشیے) کا تکرار ہے۔ یہ کتاب ۱۲۹۰ھ کے بعد کئی بار قاہرہ وغیرہ سے طبع ہو چکی ہے؛ (۴) الھدیۃ العلانیۃ لتمامہ الکاتب الابتدائیۃ (پہلی بار ۱۲۹۹ھ)؛ (۳) کتاب معراج التاج فی شرح نور الایضاح (مصنف کے اپنے ہاتھ کا لکھا ہوا خطی نسخہ کتب خانہ ظاہریہ ، قاہرہ میں موجود ہے (حافظ ، ۶۵:۲)۔

تآخذ: (۱) تیمور پاشا احمد : اعلام الفکر الاسلامی فی العصر الحدیث ، قاہرہ ۱۳۸۷ھ / ۱۹۶۷ء؛ (۲) محمد بیچہ : مذکرات سائح فی الشرق العربی ، مجلہ الجمع العلمی العربی ، دمشق ۱۴۰۶ھ / ۱۹۵۵ء؛ (۳) اباطہ نزار : تاریخ علماء دمشق فی القرن الرابع عشر الهجری ، دمشق ۱۴۰۶ھ / ۱۹۷۶ء؛ (۴) سرکیس البان : معجم المطبوعات العربیہ ، تہران ، ص ۱۵۵-۱۶۵؛ ۱۹۷۹-۱۹۸۰ء؛ (۵) الصمان قسطلی : الروضۃ الغناء ، ص ۱۴۱؛ (۶) عبد الحی الکتانی : فہرس اللہارس ، قاس ۳۴۷؛ (۷) مروم بک غلیل ،

اعیان القرن الثالث عشر، بیروت ۱۹۷۷ء۔
(محمود الحسن عارف)

.....

✽ ابن عاشر: ابو العباس احمد بن محمد بن عمر الانصاری الاندلسی، مرینی عہد کے ایک صوفی اور قصبہ سیلہ کے روحانی مرشد۔ جہاں ان کی ۶۳ یا ۷۵ھ / ۱۳۶۳-۱۳۶۵ء میں وفات ہوئی۔ وہ اندلس کے قصبہ ”جمنہ“ کے رہنے والا تھے، نامعلوم وجوہ کی بنا پر وہ وہاں سے نقل مکانی کر کے الجزائر میں رہائش پذیر ہو گئے۔ وہاں وہ قرآن مجید پڑھا کر اپنی گزر اوقات کرتے تھے۔ وہ یہاں اس وقت تک خوش خرم طریقے پر زندگی گزارتے رہے جب تک ان کی ایک نیک برگزیدہ شخص کے ساتھ جان پہچان نہ ہو گئی، جن پر وہ بہت زیادہ اعتماد کرتے تھے۔ انہوں نے انہیں نصیحت کی کہ وہ عیسائیوں کے پہنچنے سے پہلے ہی یہاں سے چلے جائیں، چنانچہ انہوں نے حج کے لیے مکہ مکرمہ کا سفر کیا۔ واپسی پر وہ فاس میں ٹھہر گئے اور پھر اپنی ایک بہن سے ملنے مکناں گئے، لیکن انہیں وہ شے نہیں ملی جس کی انہیں تلاش تھی چنانچہ وہ شلہ میں دریائے بورگیرگ کے بائیں کنارے پر آباد ہو گئے، جہاں ایک زاویہ میں ”خلوت“ کی دعوت انہیں ایک صوفی بزرگ ابو عبد اللہ محمد النیسابوری کی طرف سے ملی تھی، جن کے وہ مرید ہو گئے تھے۔ اپنے شیخ کی وفات پر انہوں نے یہ پرسکون جگہ چھوڑ دی جو غور و فکر کے لیے بے حد موزوں تھی اور وہ سیلہ میں واقع زاویے میں، جو دریا کے دائیں کنارے پر جامع مسجد کے قریب واقع تھا، منتقل ہو گئے۔ اس کے بعد انہوں نے محنت کی کمائی سے کی ہوئی بچت، سے قصبہ کے مغرب میں ایک چھوٹا سا گھر لے لیا، جو باب المعلقہ کے بالمقابل واقع تھا اور جس کا دروازہ قبرستان میں کھلتا تھا، جہاں اب ان کا مزار ہے۔

ابن عاشر، اپنے علم کے ساتھ ساتھ نہ صرف ذہین تھے، بلکہ اصول پرست بھی تھے۔ وہ اپنی گزر بسر

کے لیے صرف قرآن مجید پڑھایا کرتے تھے، کیونکہ انہوں نے ہمیشہ کے لیے یہ سخت اصول اپنا رکھا تھا کہ وہ صرف اپنی محنت سے کمائی ہوئی دولت سے ہی اپنی گزر بسر کریں گے۔ قسطنطنیہ کا ابن القنفذ لکھتا ہے کہ جب وہ ان سے شلہ ۶۳ھ / ۱۳۶۱ تا ۱۳۶۲ء میں، یعنی تقریباً ان کی وفات سے دو برس پہلے، ملا تو اس وقت وہ حدیث کی ایک کتاب عمدہ کو نقل کر کے اپنی گزر بسر کر رہے تھے جو کہ ان کی پسندیدہ کتابوں میں سے ایک تھی۔ کہا جاتا ہے کہ جو نقل وہ تیار کرتے اسے وہ اتنی ہی قیمت پر بیچ دیتے تھے جتنی اس پر لاگت آئی ہوتی۔ دنیا کو سخت ناپسندیدہ کرنے کی وجہ سے انہیں خصوصی شہرت حاصل ہوئی۔ کہا جاتا ہے کہ ۷۵ھ / ۱۳۵۶ء میں مراکشی سلطان (جو کہ یقیناً ابو عنان مرینی تھا) نے ان تک پہنچنے کی ناکام کوشش کی، جس کی وجہ ان کی خوشگوار اور پرسکون زندگی کا راز دریافت کرنا تھا اور وہ مسکراہٹ جس سے انہوں نے ابن القنفذ کا استقبال کیا تھا (مگر یہ واقعہ) ان کے مریدوں اور عقیدت مندوں کے درمیان حیرانگی کا باعث بن گیا۔

گوشہ نشینی اور سکوت آمیز تفکر کا جذبہ، ان میں عمر کے ساتھ ساتھ بڑھتا گیا تاہم وہ روحانی اجتماع کو بہت کم پسند کرتے تھے اور وہ فقرا کی مجالس میں خوشی سے شامل ہوتے تھے، مگر ان کی صدارت سے انہوں نے انکار کر دیا تھا، ایسی مجالس کے دوران میں وہ بہت کم اور قدرے ناپسندیدگی کے ساتھ ہی بولتے تھے، ابن عاشر اپنی زندگی کے آخری ایام میں غریبانہ لباس پہنتے تھے۔ انہوں نے لوگوں سے میل جول کم کر دیا تھا، اندرونی کیفیات کے باعث وہ اکثر متفکر رہتے، وہ مریدوں کے ساتھ رہنا پسند کرتے جن سے وہ جامع مسجد کے پیچھے واقع قبرستان میں جا کر ملتے۔

وہ کسی خاص گروہ سے تعلق نہیں رکھتے تھے، ابن القنفذ کے مطابق ان کا طریقہ رسوخ، شدید لگن، اخلاص اور غیر محسوس مشاہدے کی تعلیم سے متعلق امام الغزالی

کی تاریخ میں اس خاندان کی اہمیت سب سے پہلے تصوف میں ظاہر ہوئی، پھر فقہ، تدریس اور مذہبی عہدوں پر فائز رہنے کی بنا پر پیدا ہوئی۔

(۱) محمد بن عاشور نے، جس کی شیخ محمد الکبیری کے ذریعہ مراکش میں تصوف سے دل چسپی پیدا ہوئی تھی، تیونس میں خود کو مذہبی حلقے کے قائد کی حیثیت سے منوایا۔ تقریباً تیس سال کی عمر میں حج سے واپسی پر وہ وہاں آباد ہو گئے اور ”ترکی ٹوپی“ کی تجارت جاری رکھی۔ تیونس میں وہ سب سے پہلے شیخ علی الزواوی کے زیر اثر آئے اور شیخ کی وفات پر زواویہ میں ”اپنے حلقہ“ کے قائد کے طور پر ان کے جانشین مقرر ہو گئے، جو کہ باب مارہ کے ضلع میں واقع ہے (دار الخلافہ کا ایک دروازہ جسے حال ہی میں منہدم کر دیا گیا ہے)، آخر میں انہوں نے ابو الحسن الشاذلی کا طریقہ کار اپنا لیا۔

محمد بن عاشور نے طاقت و اقتدار حاصل کرنے کی کبھی کوشش نہیں کی، بلکہ وہ اس سے بچتا رہے اور سخت کوشی کی زندگی بسر کی؛ ان کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ ”ہم وہ نہیں ہیں جو ثواب کی امید میں ذکر کرتے ہیں“ (ذیل، ص ۱۹۷)۔ ان کی وفات ۱۱۱۰ھ/۱۶۹۸ء میں ہوئی۔ وہ زواویہ میں اس جگہ دفن ہوئے جو انہیں مرشد علی الزواوی سے وراثت میں ملی تھی۔

(۲) ان کا بیٹا عبدالقادر، جس کی پیدائش کی خوش خبری انہیں اسی نام کے ایک مشہور صوفی نے خواب میں دی تھی، ان کے بعد ”ان کے حلقے میں“ میں ان کا جانشین بنا۔ وہ اپنے والد کی نسبت مذہبی معاملات میں کم حساس تھا اور درحقیقت آرام دہ زندگی بسر کرتا تھا۔ اسے اپنے طریقے کا ایک ایسا قائد بیان کیا جاتا ہے جسے یقینی طور پر کچھ سیاسی اقتدار حاصل تھا اور جسے وہ یہودی اور عیسائی ذمیوں سمیت ہر اس شخص کو جو اس سے پناہ کی درخواست کرتا، پناہ دینے کے لیے استعمال کرتا تھا۔ اس کے پاس ہندوستان اور مشرق سے درویش آتے رہتے تھے۔ وہ اس وقت حیات تھا جب ”حسین خوجہ“

کی احیاء پر مبنی تھا اور وہ حلال اور حرام میں امتیاز کے لیے ہمیشہ بے چین رہتے تھے، وہ خاص طور پر کسی کی طرف سے ہدیہ قبول کرنے میں بڑے محتاط تھے اور اپنے ضمیر کو سخت امتحان کے لیے روزانہ تیار کرتے تھے۔ ان کا ایک سوانح نگار الخزومی وثوق سے لکھتا ہے کہ ان کے ہمیشہ مطالعہ میں رہنے والی ایک کتاب الحاسبی کی الرعایہ تھی۔

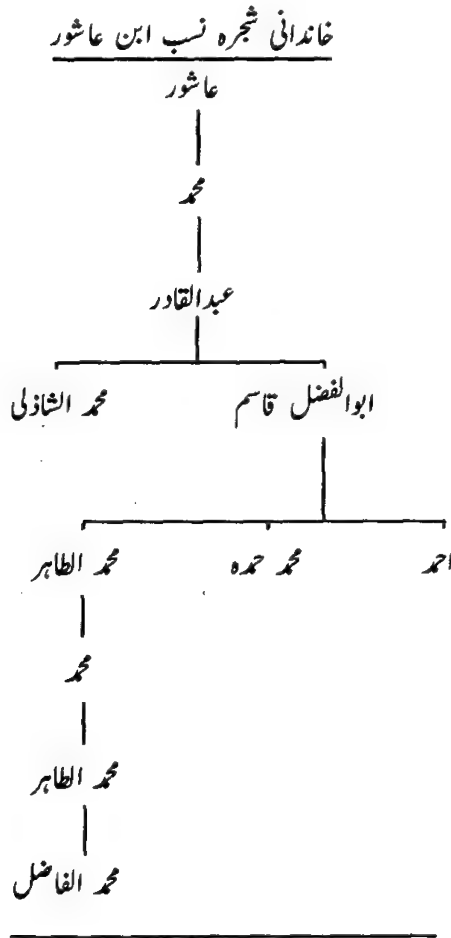
ابن عاشور کے پاس بہت سے صوفی سیلہ میں جمع ہو گئے تھے جو کہ غور و فکر مراقبہ کے لیے بہت موزوں جگہ تھی اور ان کے لیے وجہ کشش تھی، یہ ایسے لوگ تھے جو صوفیانہ زندگی کے خواہشمند تھے اور جہاں فاس وغیرہ سے سکون اور طمانیت قلب کے لیے آنے والے جمع ہو گئے تھے، ان میں سے ایک روندا کا ابن عباد [رک بآں] بھی تھا جو اس نامور بزرگ کے ساتھ کئی سال گزارنے کے لیے یہاں آیا تھا اور جو ان کا چہیتا مرید بن گیا۔

مآخذ: (۱) احمد بن عاشور الحامی (م ۱۱۶۳ھ/ ۱۷۵۰ء) نے اپنے ہم نام بزرگ کی سوانح لکھی، جس کا نام تحفۃ الزائر بعض مناقب سید الحاج احمد بن عاشور ہے، جو ابھی تک چھپ نہیں سکی، (دیکھیے I.S. Allouche and A. Regragui: Manuscripts arabes de Rabat، ج ۲، رباط ۱۹۵۸ء، عدد ۲۳۰۳؛ (۲) اس بزرگ کے سوانح نگاروں کی فہرست کے لیے دیکھیے Levi Provénçal: Chorf، ص ۳۱۳ تا ۳۱۴؛ (۳) ابن القنفذ: الس الفقیرو عز الخیر، طبع محمد الفاسی و A. Faure، رباط ۱۹۶۵ء، ص ۹-۱۰ دیکھیے Paul Nwyia کی ابن عاشور پر Ibn Abbad de Ronda، بیروت ۱۹۶۱ء، ص ۵۵ بعد۔ (A. Faure: نفرت رئیس؛ ن: محمود الحسن عارف)

.....

✽ ابن عاشور: اور یہی خاندان اور مراکشی نسل کے ایک خاندان کی کنیت، جو مسلم چین میں آباد ہوا۔ کہا جاتا ہے کہ عاشور ایک مذہبی سزا کے خوف سے بھاگ کر مراکش آبا تھا۔ اس کا بیٹا محمد سیلہ (Sale) میں قریباً ۱۰۳۰ھ/ ۱۶۲۱ء میں پیدا ہوا۔ اس بنا پر تیونس

جاری تھی جسے محمد الطاہر بھی کہا جاتا تھا (پیدائش ۱۲۹۶ھ/۱۸۷۹ء) اور اسکا پڑپوتا محمد الفاضل تھا۔



مآخذ: (۱) حسین خوجہ: الذیل لکتاب بشار الایمان، تیونس ۱۹۰۸ء، ص ۱۹۲ تا ۱۹۹؛ (۲) محمد بن محمد مخلوف: شذرات النور الزکیہ فی طبقات المالکیہ، قاہرہ ۱۳۳۹ھ/۱۹۳۰ء، ۳۹۲:۱، عدد ۱۵۶۵؛ (۳) احمد بن ابی ضیاف: اتحاف اہل الزمان، تونس ۱۹۶۶ء، ۸، عدد ۲۳۳، ۲۸۳، ۳۹۴؛ (۴) التاریخ الباسی، مخطوطہ قومی کتاب خانہ تونس، عدد ۱۷۹۴، ص ۳۱۶؛ (۵) الوزير السراج: اکمل السندوسیہ، مخطوطہ احمدیہ زیتونہ، تونس، عدد ۵، ۶۲، ورق ۹۸-۹۹؛ (۶) محمد النیر: عنوان العریب، ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء، ص ۱۲۲ تا ۱۲۷؛ (۷) محمد البہلی النیال: الحقیۃ التاریخیۃ للتصوف الاسلامی، تونس ۱۹۶۵ء

اپنا ذیل مرتب کر رہے تھے۔

(۳) یہ عبد القادر کے پوتوں احمد (م ۱۲۵۵ھ/۱۸۳۹ء) محمد المعروف بہ حمہ (م ۱۲۶۵ھ/۱۸۴۹ء) خصوصاً محمد الطاہر (م ۱۲۸۴ھ/۱۸۶۸ء) کے زمانے کی بات ہے کہ اس خاندان نے علوم اسلامیہ کے مطالعے میں اہمیت حاصل کی۔ احمد جامع مسجد زیتونہ میں صرف و نحو اور فقہ پڑھاتا تھا۔ اس نے بعد میں وثیقہ نویسی کے پیشہ کو اپنایا اور اسے اس زاویہ میں دفن کیا گیا جو اسے شیخ علی الزواوی سے وراثت میں ملا تھا۔ محمد المعروف بہ حمہ بھی ایک استاد تھا اسے بے ابو عباس احمد (۱۲۵۳-۱۲۷۱ھ/۱۸۳۷-۱۸۵۴ء) نے اس کی مرضی کے خلاف فوج کا قاضی بنا دیا، مگر اس نے وزیر مصطفیٰ خزاندار کے پاس اس کے خلاف درخواست دی اور کہا کہ بے کو اپنے فیصلہ سے رجوع کرنے کے لیے کہا جائے۔ اسے بھی سیدی علی الزواوی کے زاویہ میں دفن کیا گیا۔ جو ان لوگوں کا ”خاندانی قبرستان“ دکھائی دیتا ہے۔

(۴) تینوں بھائیوں میں سے سب سے مشہور محمد الطاہر تھا جس نے ایک ادیب کی حیثیت سے شہرت حاصل کی اس کی نثر اور نظم کی متعدد مثالیں ملتی ہیں۔ ایک ماہر صرف و نحو اور ایک فقیہ کی حیثیت سے شہرت حاصل کی۔ اس نے القطر کی (جو ۱۹۵۸ء کی اصلاحات تک الزیتونہ کے نصاب میں دوسرے سال کے کورس میں بنیادی کتاب تھی) ایک شرح پر حاشیہ لکھا، نیز البوصیری [رک باں] کے ”برہ“ کی شرح کا اختصار بھی لکھا۔ ۲۵ رجب ۱۲۶۷ھ/۲۶ مئی ۱۸۵۱ء اسے تیونس کا قاضی القضاۃ بنا دیا گیا اور ۱۲۷۷ھ/۱۸۶۱ء کو اس نے یہ عہدہ چھوڑ دیا اور مفتی بن گیا۔ اس کے کچھ ہی عرصے بعد اسے الاشراف کی ذمہ داریاں بھی اضافی طور پر تفویض کر دی گئیں۔ وہ ۲۱ ذوالحجہ ۱۲۸۴ھ/۱۴ اپریل ۱۸۶۸ء کو فوت ہو گیا اور اسے اسی زاویہ میں اپنے دونوں بھائیوں کے ساتھ دفن کیا گیا۔

اس خاندان کی علمی روایت اسکے پوتے کے ذریعہ

۳۰۶ تا ۳۰۷

[M. Talbi] ت: شیم روشن آرا: ن: محمود الحسن عارف]

✽ ابن عامر: عبد اللہ بن عامر بن یزید بن تمیم،
الامام الکبیر، مقرئ الشام، ابو عمران الصحسی الدمشقی۔
ایک نامور تابعی، قاری اور قرأت میں اہل شام کے
استاد۔ ان کی کثرت میں جو اقوال ہیں، ان میں سے سب
سے قوی قول یہ ہے کہ ان کی کثرت ”ابو عمران“ تھی
(سیر اعلام)۔

ایک روایت کی رو سے ان کی ولادت عام الفتح
(۶۳۰ھ/۶۳۰ء) میں ہوئی، لیکن الذہبی کے بقول یہ
روایت غلط ہے۔ صحیح یہ ہے کہ ان کی ولادت ۲۱ھ
۶۴۲ء کا واقعہ ہے (سیر اعلام، ۵: ۲۹۲)۔

انہوں نے نامور صحابی حضرت ابو الدرداءؓ سے جو
حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے میں ان کے حکم پر دمشق
چلے آئے تھے، قرأت قرآن کا فن سیکھا۔ ایک روایت
کی رو سے انہوں نے حضرت عثمانؓ سے بھی قرآن سنا تھا
(دیکھیے طبقات القراء، ۱: ۳۳۳)۔ ایک اور روایت یہ ہے
کہ انہوں نے خلیفہ سوم کے سامنے نصف قرآن کی قرأت
کی تھی، لیکن یہ روایت صحیح نہیں ہے (الذہبی، ۵: ۲۹۲)۔
تاہم مشہور قول کی رو سے وہ المغیرہ بن ابی شہاب الحزومی،
شاگرد حضرت عثمانؓ کے تلمیذ تھے (ابن حزم: جوامع السیرۃ،
ص ۲۷۰)۔ اس کے علاوہ انہوں نے قاضی دمشق حضرت
فضالہ بن عبید صحابی سے بھی قرأت سیکھی تھی۔

انہوں نے چند ایک احادیث بھی روایت کی ہیں
جن میں انہیں النسائی وغیرہ نے ثقہ قرار دیا ہے، وہ
جند (نواح دمشق) کے قاضی بھی رہے۔ پھر جب ولید
بن عبد الملک [رک باں] کے زمانے میں جامع مسجد
دمشق کی تعمیر ہوئی، تو وہ اس کی تعمیر کے نگران بنا
دیئے گئے، مسجد مکمل ہو گئی تو انہیں اس مسجد کا منتظم
اعلیٰ (رئیس) مقرر کر دیا گیا۔

رد بدعات میں وہ بہت متشدد تھے کوئی بدعت (دین

میں نئی بات) دیکھتے تو اسے بدل ڈالتے تھے۔ ایک مرتبہ
انہوں نے نماز میں رفع یدین [رک باں] کرنے پر،
عطیہ بن قیس کو مارا تھا (جو گویا ان کے خیال میں
درست عمل نہ تھا)۔ آئیڈین کے مقالہ نگار نے
(بلاسند) لکھا ہے کہ انہیں یزید بن ولید اور ابراہیم بن
ولید نے پولیس کا سربراہ مقرر کر دیا تھا (۳: ۳۱۸)۔

حضرت عبد اللہ بن عامر کا اصل کارنامہ شام کے
علاقے میں قرأت قرآن کی اشاعت ہے۔ انہیں مقرئ
الشام ہونے کا اعزاز حاصل تھا۔ بقول حافظ ابن حزم
اہل شام میں سب سے زیادہ مقبول اور متعارف قرأت
انہی کی تھی (جوامع، ص ۲۷۱)۔ ابن حزم نے ان کو
نواں قاری قرار دیا ہے اور ان کی قرأت کو مشہور قراء
توں میں سے شمار کیا ہے۔ ان کی زندگی ہی میں ان کی
قرأت کی اشاعت ہو گئی تھی۔ ان کے شاگردوں میں
ان کے بھائی عبدالرحمان بن عامر اور یحییٰ بن حارث
الضمادی (۱۳۵ھ/۷۷۲ء) کے نام شامل ہیں۔ مؤخر
الذکر کا تذکرہ ابن قتیبہ نے مسلمہ قراءتوں کے مرتبین
میں کیا ہے (المعارف، ص ۵۳۱)۔ ان سے قرأت کی
روایت ابن ذکوان [رک باں] عبد اللہ بن احمد [رک
باں] اور ہشام بن عمار السلسی، قاضی دمشق (۲۴۵ھ/۸۵۹ء)
نے کی ہے (دیکھیے مآخذ)۔

انہوں نے ۱۰ محرم الحرام ۱۱۸ھ/۷۳۶ء میں ۹۷
برس کی عمر میں دمشق میں انتقال کیا اور وہیں مدفون
ہوئے (سیر اعلام، ۵: ۲۹۳)۔

مآخذ: (۱) الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۵: ۲۹۲۔
۲۹۳ (عدد ۱۳۸)؛ (۲) وہی مصنف: طبقات القراء،
۱: ۳۲۳؛ (۳) وہی مصنف: تاریخ الاسلام، ۳: ۲۶۷؛
(۴) وہی مصنف: میزان الاعتدال، ۲: ۴۴۹؛ (۵) ابن
عساکر: تاریخ دمشق، (۶) ابن حجر: تہذیب التہذیب،
۵: ۲۷۴؛ (۷) آ۲، بار دوم، ۳: ۷۰۳۔

(محمود الحسن عارف)

روایت کا نمائندہ تھا جو اس وقت تک معروف نہ تھی۔ یہ بات بھی ذہن نشین رکھنی چاہیے (کہ ہم جس شخص کے حالات کے متعلق کچھ معلوم کرنا چاہتے ہیں) اسے ایک قابل اعتبار ناقل (راوی) گردانا جاتا تھا، لیکن اسے معتزلی (قدری) بھی کہا جاتا تھا۔

مآخذ: (۱) البخاری: تاریخ، ۱/۱: ۲۰۷: (۲) ابن ابی حاتم الرازی: الجرح، ۴: ۵۲: (۳) الدولابی: الخطیب البغدادی، ابن ماکولا، نیز تاریخ دمشق: (۴) الصدقی: الوانی، ۳: ۱۸۱: (۵) الذہبی: عبر، کویت ۱۹۶۱ء، ۱: ۴۱۴ (جسے ابن العائد نے بھی نقل کیا، شذرات، ۲: ۷۸: (۶) ابن حجر: تہذیب، ۱: ۳۲۱ تا ۳۲۶: (۷) السخاوی: الاعلان، در A.F. Rosenthal History of Muslim Historiography، لائڈن ۱۹۵۲ء، ۳۲۰، ۳۲۲، ۳۳۰، ۳۳۲: (۵۰۹)۔

(F.Rosenthal: شیم روشن آراء: ن: محمود الحسن عارف)

.....

ابن عائشہ: حسب ذیل ممتاز لوگوں کی کنیت: ✽ (۱) محمد بن عائشہ ابو جعفر، مدینہ کا ایک مفتی جس کا والد نامعلوم تھا، معبد اور مالک کا شاگرد۔ اسے اگر اپنے اساتذہ سے برتر نہیں تو ان کے برابر کی حیثیت ضرور دی جاتی ہے، خصوصاً گائیکی کے ابتدائی مرحلے کے حوالے سے۔ مکہ اور مدینہ میں اس کی بہت عزت کی جاتی تھی، لیکن اسے اس کی پرواہ نہ تھی اور وہ لوگوں کی فرمائش پر کم ہی گاتا تھا۔ خلیفہ ہشام بن عبد الملک (۱۰۵-۱۲۵ھ/ ۷۲۴-۷۴۳ء) کے زمانے میں اسے غالباً ولید بن یزید نے دمشق کے دربار میں بلایا، لیکن واپس جاتے ہوئے وہ ذوق شب کے مقام پر ایک حادثے میں انتقال کر گیا۔ اس کے بارے میں ہمیں دو تحریریں ملتی ہیں، ایک اسحاق الموصلی کی (القمہرست، قاہرہ مطبوعہ ۱۳۳۸ھ، ص ۲۰۲) اور دوسری ابو ایوب مدینی کی (کتاب مذکور، ص ۲۱۲)۔

مآخذ: (۱) الاغانی، مطبوعہ بیروت ۱۴۰: ۲۰۷: (۲)

✽ ابن العائد: مغازی [رک باں] پر ایک کتاب کا مؤلف، جس کی کتاب سے کچھ متاخر مصنفین، مثلاً ابن سید الناس اور الذہبی نے استفادہ کیا ہے۔ اس کا نام اور کنیت اکثر جگہ ابو عبد اللہ یا ابو احمد لکھی جاتی ہے، جبکہ اس کے دادا کا نام سعید یا عبد الرحمان تھا۔ وہ دمشق میں ۱۵۱ھ/ ۷۶۷ء میں پیدا ہوا اور اس نے جمہرات ۲۵ رجب الثانی ۲۳۳ھ/ ۸ دسمبر ۸۴۷ء (یا ذوالحجہ ۲۳۲ھ/ جولائی-اگست ۸۴۷ء یا ۲۳۳ھ/ ۸۳۸ء) میں وفات پائی۔ وہ المامون کے زمانہ میں غوطہ کے مقام پر محمول (ٹیکس) اکٹھا کرنے پر مامور رہا۔

بحیثیت ایک مؤرخ ولید بن مسلم اور الواقدی کی روایات میں ایک طرف ابو زرہ الدمشقی، ابو زرہ الرازی اور یاقوت بن سفیان ہیں، دوسری طرف یہ تمام معلومات تاریخ دمشق کی طویل سوانحی بیانات میں ملتی ہیں (مخطوط Yale، ۳۱۲-ل [Nemoy ۱۱۸۲]، ۲: ۱۰۲ الف، ۱۰۳ ب) جس میں بیک وقت قدیم مآخذ سے بھی استفادہ کیا گیا ہے اور دوسری طرف اسے متاخر سوانح نگاروں کے لیے اہم یا جامع مآخذ کی حیثیت دی گئی ہے۔ تاریخ دمشق میں ابن العائد کی فتوحات اور گرمائی مہموں پر ایک تصنیف کے بیانات بھی نقل کیے گئے ہیں اور اس کے نام سے کچھ غیر تاریخی روایات بھی دی گئی ہیں۔ اس وقت سے یہ نام نادر نہیں ہے، بہر حال یہ ممکن نہیں ہے کہ ابن عساکر نے ایک یا ایک سے زیادہ اشخاص میں خلط ملط کر دیا ہو۔ البتہ اس حقیقت کے سامنے آنے پر یہ بات مزید پیچیدہ ہو جاتی ہے کہ ابن الندیم (القمہرست، ص ۱۰۹) نے ابن العائد کے نام سے ایک مؤرخ کو کتاب الملوک و اخبار الامم (ص ۱۲۱) کا مصنف بتایا ہے، لیکن دوسری طرف المسعودی کی مروج (۲: ۱) میں اسی نام کے ایک مؤرخ کی طرف مذکورہ حوالے کا استناد قدرے مبہم ہے۔ اگر ابن العائد نے ابتدائی تاریخی ادب میں کوئی نشان نہیں چھوڑا (جو اس وقت معلوم ہو تو) اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ شامی

النعمری: جامع، ص ۶۲، ۱۶۲: (۳) ایف بستانی: دائرة المعارف، ۳: ۳۳۰-۳۳۲.

(۲) ابراہیم بن محمد بن عبد الوہاب بن ابراہیم الامام جو اپنی دادی عائشہ بنت سلیمان بن علی کے حوالے سے ابن عائشہ کے نام سے معروف ہوا۔ المامون کے خلاف سازش کے الزام میں خلیفہ نے اسے قید کر لیا پھر ۲۰۹ھ/۸۲۳-۸۲۵ء میں اسے پھانسی دے دی۔

(۳) مأخذ: الطبری، ۱۰۲۲: ۳، ۱۰۷۳، ۱۰۷۵: المسعودی: مروج، ۷۸-۸۰: (۲) محمد بن حبیب النخعی، ۳۸۹: ایف بستانی: دائرة المعارف، ۳: ۳۲۹.

(۳) محمد بن حفص النخعی ابو بکر، ماہر انساب، اخباری اور بصرہ کا دانشور جو عائشہ بنت طلحہ [رک باں] کی نسبت سے، جس کے وہ اخلاف میں سے تھا، ابن عائشہ (الاکبر) کے نام سے معروف ہوا۔

مأخذ: (۱) الجاحظ: حیوان، ۱۲: ۱، ۱۵۵: (۲) وہی مصنف: البیان، ۱۰۲: ۱، ۳۲۰، ۲۹۰: (۳) الطبری، اشاریہ: (۴) الاغانی، اشاریہ: (۵) المسعودی: مروج، ۳۳۳: ۵

(۴) عبید اللہ بن محمد بن حفص ابو عبد الرحمن، سابق الذکر کا بیٹا، جس کی کنیت ابن عائشہ (الاصغر) یا العائشی یا العیشی ہے۔ وہ اخباری، راوی اور عمدہ مقرر تھا اس نے ۲۱۹ھ/۸۳۳ء میں بغداد میں قیام اختیار کیا۔ وہ عالم و فاضل شخص تھا اور اسناد میں اس کا حوالہ دیا جاتا ہے۔ اسناد میں جب ابن عائشہ کا لفظ استعمال ہو تو اس سے عموماً وہی مراد لیا جاتا ہے۔ اس نے بہت سی تاریخی اور مذہبی روایات اپنے والد کی سند سے بیان کی ہیں اور کہا جاتا ہے کہ وہ تاریخ کی ایک کتاب کا مؤلف بھی ہے اس کی وفات بصرہ میں ۲۲۸ھ/۸۴۳ء میں ہوئی۔

مأخذ: (۱) الجاحظ: البیان، ۱۰۲: ۱، ۱۹۳، ۲۳۹: (۲) وہی مصنف: حیوان، ۱۲: ۲، ابن قتیبہ: المعارف، ۳۵۳، ۵۲۲، ۵۹۸: (۵) المسعودی: مروج، ۲۸۸: (۵) النخعی: انساب، ۳۷۹: (۷) ابن حجر:

تہذیب التہذیب، ۴۵: ۷، ایف بستانی: دائرة المعارف، ۳: ۳۲۹.

[Ch. Pellat] ت: شیم روشن آراء: ن: محمد امین

.....

ابن عبد البر النعمری (النعمری): قرطبہ: * کے ایک علمی خاندان کی عرفیت، جس کے ممتاز نمائندہ ابو عمر یوسف بن عبد اللہ (ولادت ۳۲۸ھ/۹۷۸ء) ہیں۔ انہوں نے سب سے پہلے اپنے آبائی شہر کے سربر آوردہ علما سے تعلیم پائی۔ اندلس کے سارے مقامات کا سفر کیا، لیکن مشرق عربی کی طرف نہ جاسکے، البتہ وہاں کے علما سے خط و کتابت جاری رکھی۔ وہ اپنے زمانے کے بہت بڑے محدث اور فقیہ ہونے کے علاوہ انساب کے بھی ماہر تھے۔ وہ ابن حزم کی طرح شروع میں ظاہریہ کی طرف میلان خاطر رکھتے تھے پھر مالکی بن گئے، گو وہ فقہ شافعی کی طرف بھی کچھ جھکاؤ رکھتے تھے۔ وہ خداداد ذہانت کے مالک، حق پسند اور حق گو تھے۔

المظفر بن الافطس کے عہد حکومت میں ابن عبد البر لشبونة (Lisbono) اور شترین (Santaren) کے قاضی رہے۔ انہوں نے شاطبہ میں ۴۶۳ھ/۱۰۷۰ء میں وفات پائی۔ ابن حزم کو چھوڑ کر اندلس نے اس سے بڑا عالم پیدا نہیں کیا۔

ابن عبد البر بہت سی کتابوں کے مصنف ہیں۔ ان میں مندرجہ ذیل کتابیں ہم تک پہنچی ہیں: (۱) کتاب الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب (آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے صحابہ کرام کے حالات میں، مطبوعہ حیدر آباد دکن ۱۳۱۸-۱۳۱۹ھ، ابن حجر کی الاصابہ کے حاشیہ پر، قاہرہ ۱۳۲۳-۱۳۲۵ء میں چھپی، ایک اور طباعت از علی محمد بجاوی (قاہرہ ۱۹۵۷-۱۹۶۰ء چار جلدیں، اختصار کے لیے دیکھیے براکلمان)، ان کی تصانیف میں سب سے زیادہ شہرت اسی کتاب اور جامع بیان العلم و فضلہ نے پائی ہے: (۲) جامع بیان العلم و فضلہ و ما ینبی فی روایتہ وحملہ (قاہرہ ۱۳۴۶: اس کتاب کا اردو میں بھی

۸۸۸ء) کے ایک بیٹے اور چار پوتوں کی کنیت: تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی میں مصر کے متول اور باثر فقہا اور مورخوں کا ایک خاندان۔ بنو عبد الحکم سب سے پہلے مصر میں مالکی مذہب کو رواج دینے والوں میں شامل تھے۔ اس خاندان کے امام شافعی [رک باں] کے ساتھ بھی گہرے روابط تھے۔ انہوں نے امام شافعی کے قیام مصر کے دوران میں ان کی مالی کفالت بھی کی تھی۔ [امام شافعی نے قیام مصر کے دوران انہی کے ہاں قیام کیا تھا اور] انہوں نے بنو عبد الحکم ہی کے گھر وفات پائی تھی (ابن فرحون، ص ۱۳۴) اور ان کے خاندانی قبرستان میں دفن ہوئے تھے [اس کے باوجود عبد الحکم کا خاندان امام شافعی کا پیروکار نہیں ہوا] ان کی سیاسی اہمیت کے سبب انہیں جزیہ کی رقم سے بھی حصہ ملا کرتا تھا۔

۲۲۷ھ/۸۴۲ء اور ۲۳۷ھ/۸۵۱ء میں معتزلہ کی داروگیر کے زمانے میں ان پر الزام لگا کہ انہوں نے ایک سابق سرکاری عہدے دار کی ضبط شدہ زمین کو غصب کر لیا ہے، جس کی دعویدار خود حکومت تھی۔ ان سے چودہ لاکھ درہم کی خطرہ رقم کی ادائیگی کا مطالبہ کیا گیا۔ اگرچہ وہ جلد ہی اس رقم کی ادائیگی سے بری الذمہ قرار دیئے گئے، لیکن اس کے باوجود ان کی سابقہ شہرت اور اثر و رسوخ بحال نہ ہو سکا:

۱۔ ابو محمد عبد اللہ بن عبد الحکم (۱۵۵ھ/۷۷۲ء۔ رمضان ۲۱۴ھ/۲۳ نومبر ۸۶۹ء) ان کے امام مالک کے ساتھ براہ راست تعلقات تھے۔ انہوں نے فقہ مالکی پر بہت سے رسائل لکھے تھے جن میں سے حضرت عمر بن عبد العزیز کی سوانح (سیرت یا فضائل) محفوظ چلی آ رہی ہے (طبع احمد عبید، قاہرہ ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۷ء)۔ اس کتاب میں حضرت عمر بن عبد العزیز کو ایک مثالی مسلم حکمران کے طور پر پیش کیا گیا ہے جس میں ان کی عمدہ روایات، معاصرین کے ساتھ تعلقات پر مبنی حکایات، ان کے خطبات اور دعائیں، سرکاری مراسلات، مال گزاری کے بارے میں ایک منشور، جو ان کی اقتصادی پالیسیوں کا

اختصار کے ساتھ ترجمہ ہو چکا ہے)؛ (۳) الکافی فی الفقہ (فقہ مالکیہ پر ایک رسالہ؛ دیکھیے براکلمان، مکتملہ ۱: ۲۹۷ حاشیہ)؛ (۴) التمجید لما فی الموطا من المعانی والاسانید (حدیث کی روایت کے بارے میں؛ موطا امام مالک کی شرح [جو علم حدیث کا دائرۃ المعارف ہے] دیکھیے براکلمان، مکتملہ ۱: ۲۹۸، بالا ۶۲۹)؛ (۵) کتاب الاستذکار فی شرح مذاہب علماء الامصار (سابق الذکر کتاب کی تنقیص) دیکھیے براکلمان، مکتملہ ۱: ۲۹۷، زیریں؛ (۶) الاستدراک لمذاہب الاعصار فیما تضمنہ الموطا من معانی الرائے والآثار (الموطا کی شرح)؛ (۷) کتاب الاشغاف فی فضائل الخلفاء الائمة الفقہاء (امام مالک امام ابو حنیفہ اور امام شافعی کے فضائل میں، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۵۰ھ)؛ (۸) الانصاف فیما بین العلماء من الاختلاف (قاہرہ در مجموعۃ الرسائل المسمیہ)؛ (۹) القصد والامم فی التعریف باصول العرب و انجم ومن اول من حکم بالعربیہ من الامم (انساب کے بارے میں) طبع قاہرہ، ۱۳۵۰ھ، فرانسیسی ترجمہ از احمد محبوب، در RAFA جلد ۳۹ (۱۹۵۵-۱۹۵۷ء)؛ (۱۰) الانباہ علی قبائل الرواة (راویوں کے انساب کے بارے میں) مطبوعہ مع کتاب القصد؛ (۱۱) بیہ المجالس والنس المجالس، ایک ادبی کتاب جو المظفر کے لیے منظوم لکھی گئی۔ اس کی تنقیص دوسری کتب کے ساتھ ابن لیون نے کی ہے (براکلمان، مکتملہ ۱: ۶۲۹)۔

مآخذ: (۱) ابن خیر: فہرست، اشاریہ؛ (۲) ابن بشکوال: الصلۃ، ۶۳۰:۲؛ (۳) ابن حزم: رسالہ، دیکھیے Ch. Pellat، در الاندلس، (۱:۱۹)؛ ۹۰۷ء؛ (۴) A Gonzalez، Literatura: Palencia، اشاریہ؛ (۵) ایف البستانی: دائرۃ المعارف ۵۸۵:۱، مطبوعہ بیروت؛ (۶) براکلمان، مکتملہ ۱: ۲۹۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۵۸۵:۱، مطبوعہ بیروت۔

(Ch. Pellat [ت: شیخ نذیر حسین، ن: محمود الحسن عارف])

.....

✽ ابن عبد الحکم: عبد الحکم (م ۷۷۱ھ/۷۸۷ء۔

مظہر ہے ' مرقوم ہیں (H.A.R Gibb ' در Arabica ' ۲ (۱۹۵۵ء) : ۱۶۳۱)۔ اس کے مطالعہ سے مسلمانوں کی تاریخ نویسی پر دینی اور فقہی اثرات کا پتہ چلتا ہے۔ سیرت پاک صلی اللہ علیہ وسلم پر کتابوں کو مستثنیٰ کرتے ہوئے یہ مسلمانوں کی تذکرہ نویسی کا قدیم ترین نمونہ ہے۔

۲۔ عبد الحکم عبد اللہ کا سب سے بڑا بیٹا تھا۔ ۸۵۱/ھ ۲۳۸ء میں غبن کے ایک مقدمہ میں تشدد کا نشانہ بننے پر وہ فوت ہو گئے ' سعد کی طرح جو چاروں بھائیوں میں سب سے چھوٹا تھا ' اس نے کوئی مستقل علمی یادگار نہیں چھوڑی۔

۳۔ ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ اپنے معاصرین کی نظروں میں اپنے خاندان کا ممتاز ترین فرد تھا۔ وہ ۱۵ ذوالحجہ ۱۸۲ھ/ ۲۷ جنوری ۸۹۹ء میں پیدا ہوا ' امام شافعی سے تعلیم حاصل کی ' لیکن بعد ازاں انہوں نے امام شافعی کے بعض مسائل کے رد میں ' جو انہیں قرآن و سنت کے خلاف نظر آئے ' ایک کتاب بھی لکھی۔ عقیدہ خلق قرآن کی تائید کے لیے انہیں بغداد بلایا گیا ' لیکن انکار پر انہیں واپس مصر بھیج دیا گیا۔ ان کی تصانیف میں جو آج کل معدوم ہیں ' فقہی مسائل اور کلیدی مباحث مذکور تھے ' جو اہل عراق اور بشر المریسی کے رد میں تھے۔ وہ اپنے باپ کے تحریر کردہ سوانح عمر بن عبد العزیز کے راوی بھی بیان کئے جاتے ہیں (ان کا نام کتاب مذکور کے ص ۱۲۲ پر بھی مرقوم ہے)۔ ان کی تاریخ وفات میں بھی اختلاف ہے ' ایک روایت کی رو سے انہوں نے بدھ کے روز ۳ یا ۱۵ ذوالقعدہ ۲۲۸ھ/ ۲۶ مئی (جمعرات) یا ۶ جون (بدھ) ۸۸۲ء یا ۲۶۹ھ/ ۸۸۲-۸۸۳ء کو وفات پائی۔

۴۔ ابو القاسم عبد الرحمن بن عبد اللہ (نواح ۱۸۲ھ/ ۷۹۸-۷۹۹ء ۲۵۷ھ/ ۸۷۱ء) اپنی تصنیف فتوح مصر و المغرب کے سبب سے ' جو اپنے موضوع پر قدیم ترین کتاب ہے ' مشہور ہوئے (طبع C.C Torrey ' New Heven ۱۹۲۲ء ' ایک اور قدیم نسخہ منیہ کے مرکزی

کتاب خانہ میں ہے ' عدد ۲۸۱ ' ۲ دیکھیے احمد آتش ' در Revue de L' Institut des Manuscrits Arabes ' ۴ (۱۹۵۸ء) ص ۲۰ (بعد) اس کے دو تکملوں میں مصر کے قاضی القضاہ کے حالات ۳۳۷ھ/ ۸۶۰ء تک مذکور ہیں۔ ان کے ساتھ ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ان صحابہ کے حالات مرقوم ہیں ' جو وارد مصر ہوئے اور ان کی سند پر احادیث روایت ہوئیں۔ فتوح مصر کا آغاز مصر کی افسانوی روایات سے ہوتا ہے اور اختتام حضرت عمرو بن العاص کی وفات پر۔ اس میں سب واقعات سنہ وار مذکور ہیں۔ اس کے بعد اس میں اسی طریقے پر شمالی افریقہ اور اندلس کی فتوحات کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔ فاضل مصنف سے ہمیں فسطاط کے جغرافیہ اور مالی معاملات کے انتظام و انصرام کے بارے میں بھی قیمتی معلومات ملتی ہیں۔ فاضل مصنف کا نقطہ نظر مؤرخ سے زیادہ ایک فقیہ کا معلوم ہوتا ہے۔ وہ مصر کے قدیم باشندوں یعنی قبطیوں کی عزت و احترام کی بھی تاکید کرتا ہے "اسلامی مغرب کی فتوحات" کا ترجمہ A.Gateau نے فرانسیسی میں کیا ہے (مطبوعہ الجزائر ' ۱۹۴۲ء ' بار دوم ۱۹۴۷ء [۱۹۴۸ء]) ' اس باب کی تاریخی اہمیت کے تجزیہ کے بارے میں دیکھیے R.Brunschvig ' در AIEO Alger ' ۶ (۱۹۴۲-۱۹۴۷ء) : ۱۰۸ تا ۱۵۵۔

ماخذ: الکندی: The Governors and Judges of Egypt طبع R.Guest لائیڈن۔ لندن ' ۱۹۱۲ء ' ص ۱۹۹ بعد ' ۴۵۵ ' ۴۶۴ : (۲) ابن حاتم الرازی : جرح ' ۱/۲ : ۹۲ (سعد) ۲/۲ : ۱۰۵ بعد (عبد اللہ) و ۲۵۷ (عبد الرحمان) : ۱۰۳ : ۳۶ (ابن عبد الحکم) ۲/۳ : ۳۰۰ بعد (محمد) بطور راوی ان کے بارے میں آراء : (۳) التلمست ' ص ۲۱۱ (عبد اللہ) : (۴) ابو عاصم العبادي : طبقات الفقہاء ' طبع G.Viestam ' لائیڈن ۱۹۶۳ء ' ص ۲۰ بعد (محمد) : (۵) ابن خلکان : وفیات ' عدد ۳۲۲ ' ۵۸۳ (قاہرہ ۱۹۴۸ء ' ۲۲۹:۲ بعد [عبد اللہ] : ۳۳۳:۳ بعد (محمد) : (۶) الصفدی : الوافی ' طبع S.Dederling ' ۶

۳۳۸:۳ بعد (محمد)؛ (۷) السبکی: طبقات الشافعیہ ' ۱:
 ۲۲۳-۲۲۵ (محمد)؛ (۸) ابن فرحون: دیباج ' قاہرہ
 ۱۳۵۱ھ ' ص ۱۳۴ (عبد اللہ) ۱۶۶ (عبد الحکم بن عبد
 اللہ) ۲۳۱ بعد (محمد) (مفصل معلومات)؛ (۹) ابن حجر:
 تہذیب ' ۲۸۹:۵ بعد (عبد اللہ) ' ۲۰۸:۶ (عبد
 الرحمان) ۲۶۰:۹-۲۶۲ (محمد) نیز دیکھیے براکلمان ' ۱۵۴:۱
 تاملہ ' ۲۲۷:۱ بعد۔ الکندی کی شائع کردہ فتوح مصر کی
 مختلف اشاعتوں کے مقدمات: نیز دیکھیے Torrey ' در
 El ' ۱ بذیل مادہ A.Gateau کا ترجمہ ' ابراہیم احمد العدوی
 ابن عبد الحکم: رائد المؤرخین العرب ' قاہرہ ۱۹۶۲ء۔
 F.Rosenthal [ت: شیخ نذیر حسین]

.....

✽ ابن عبد الصمد یوسف: یوسف بن ابی
 القاسم بن خلف بن احمد ' ابو بحر (غلطی سے اسے ابو بحر
 بھی لکھا جاتا ہے) ' پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی
 عیسوی کا ایک اندلسی شاعر اور اشبیلیہ کے حکمران معتمد بن
 عباد [رک بآں] کا مدح نگار۔ اس کی پیدائش اور وفات کی
 تاریخیں معلوم نہیں۔ وہ ایک ممتاز علمی خاندان سے تعلق
 رکھتا تھا جو قرہ جیان کا رہنے والا اور اندلس کے پہلے والی
 اسحٰب بن مالک بن خولان کی نسل سے تھا۔ ابن بسام کے
 مطابق اس خاندان کے بہت سے افراد ملوک الطوائف
 کے عہد میں انتظامی عہدوں پر کام کرتے رہے تھے۔ اس
 نے اس بارے میں ایک گمنام شاعر کی ہجو کے لیے چند
 اشعار بھی لکھے ہیں ' جنہیں المقری نے بھی نقل کیا ہے
 (فتح الطیب ' ۳۵۹:۲)۔ بقول ابن بسام عبد الصمد کا
 نشری اور شعری سرمایہ بہت زیادہ تھا ' لیکن زیادہ تر محفوظ
 نہیں رہ سکا۔

جب ابن عبد الصمد کے بڑے ممدوح المعتمد کو تخت
 سے اتار کر جلا وطن کر دیا گیا تو اشبیلیہ میں شاعری پر
 زوال آ گیا (دیکھیے Garcia Gómez ' در Al-Andalus
 ۱۰ [۱۹۳۵ء]: ۲۸۴-۳۴۳ء)۔ اس عہد کی یادگار بہت سے
 اشعار ہیں جن میں عبد الصمد نے حکمرانوں کی حرص و طمع

کا ماتم کرتے کرتے اب انکی مدح سرائی کرنے لگا تھا۔ وہ
 اپنے سفروں کا بھی غمناک پیرائے میں ذکر کرتا ہے ' جن
 میں اس کا کوئی یار و مددگار نہ تھا۔ ابن لبانہ کی طرح
 ابن عبد الصمد نے بھی معزول حکمران شاعر کی سخاوت
 اور دریا دلی عمر بھر یاد رکھی۔ جب وہ مؤخر الذکر کی
 وفات (۳۸۸ھ / ۱۰۹۵ء) کے بعد اغماٹ گیا تو اس نے
 فرط جذبات سے اس کی قبر چوم لی۔ ایک تقریب کے
 دوران میں اس نے ایک ہجوم کے سامنے المعتمد کا مرثیہ
 پڑھا اور اسے بادشاہوں کا بادشاہ قرار دیا تو حاضرین بہت
 متاثر ہوئے۔ اس قصہ کی دو روایتیں ہیں (ابن خاقان:
 القلائد ' بولاق ۱۲۸۳ھ ' ۳۰-۳۱)؛ (۲) ابن خطیب:
 اعمال الاعلام ' ۱۹۵۶ء ' ۱۲۵-۱۲۷ (جس میں اس مرثیے
 کے سو اشعار مذکور ہیں)۔ یہ قصیدہ ڈوزی (Dozy: Hist.
 Mus. Esp. ' ۳: ۱۷۵) اور Garcia Gomez ' E ' در
 Al-Andalus ' ۱۸ (۱۹۵۳ء) ۲۰۳-۲۰۴ نے بھی لکھا ہے۔
 مآخذ: مذکورہ کتابوں کے علاوہ دیکھیے ابن بسام
 (الذخیرہ ' ۳ (خطی نسخہ)؛ (۲) ابن سعید: المغرب ' ۳:
 ۲۰۳-۲۰۴) اس میں مدیر لکھتا ہے کہ وہ بعض قلمی
 مآخذ سے استفادہ نہیں کر سکا)؛ (۳) المقری: فتح الطیب
 [Analectes] ' ۲: ۲۹۷؛ (۴) Poesie: H.Peres
 Andalousie ' اشاریہ۔

F.De la Granja [ت: شیخ نذیر حسین بن: محمود الحسن عارف]

.....

✽ ابن عبد الملک المراكشي: ان کا پورا نام
 ابو عبد اللہ محمد بن محمد بن عبد الملک بن محمد بن سعید
 الاوسی الانصاری المراكشي ہے۔ وہ بنو مرین کے عہد میں
 مراکش میں قاضی القضاہ تھے۔ وہ ایک تذکرہ کے بھی
 مصنف ہیں جو کہ مغرب عربی کے مشاہیر کے حوالہ کی
 معرفت کے لیے ناگزیر ہے۔

وہ ۱۴ ذوالقعدہ ۶۳۴ھ / ۹ جولائی ۱۲۳۷ء میں پیدا
 ہوئے اور تلمسان میں ۷۰۳ھ / ۱۳۰۳-۱۳۰۴ء میں انتقال
 کر گئے۔ ان کی تصنیف ' جس کا نام الذیل والتاملہ

ای لیوی پروفنسال نے سب سے پہلے الروض المعطار کے قلمی نسخے کو دریافت کیا اور اس کے بڑے حصے کو چھاپ دیا (La Péninsule Ibérique au Moyen age, d'après le Kitab ar- Rawd al-mitar fiḥabar ' al Aktar d' Ibn Abd al- Munim al- Himyari لایڈن ۱۹۳۸ء)۔

اس اشاعت میں ای لیوی پروفنسال نے بہت سے قلمی نسخوں (مکناس، فاس، سلالہ اور ٹمبکٹو) سے استفادہ کیا ہے۔ جو گیارہویں اور بارہویں صدی ہجری/ سترہویں اور اٹھارہویں صدی عیسوی سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کے علاوہ دو اور قلمی نسخے ۱۹۲۸ء کے بعد دریافت ہو چکے ہیں۔ ان میں سے ایک استانبول کے کتب خانہ نور عثمانیہ (مرقومہ ۱۰۳۵ھ/ ۱۶۳۵-۱۶۳۶ء) میں ہے، جبکہ دوسرا مدینہ منورہ کے کتب خانہ شیخ الاسلام میں ہے (مرقومہ ۹۷۱ھ/ ۱۵۶۳-۱۵۶۴ء) ٹمبکٹو کے مخطوط میں الروض المعطار کے مقام تحریر اور اس کی صحیح تاریخ درج ہے (جدہ ۸۶۶ھ/ ۱۴۶۱ء)۔

عبد المنعم کے جغرافیائی تذکرے کے مفصل مقدمہ سے پتا چلتا ہے کہ مصنف نے پانچویں صدی ہجری/ گیارہویں صدی عیسوی اور چھٹی صدی ہجری/ بارہویں صدی کی تین اہم کتابوں کو پیش نظر رکھا ہے اور یہ البری (م ۴۶۰ھ/ ۱۰۶۷-۱۰۶۸ء) کی کتاب المسالک و الممالک، الادریسی (م ۵۲۸ھ/ ۱۱۵۴ء) کی نزہۃ المشتاق فی اختراق الآفاق اور تیسری کتاب الاستبصار فی عجائب الامصار (نوشتہ ۵۸۷ھ/ ۱۱۵۴ء) ہے جو البری کی کتاب کا مثنیٰ ہے اور مصنف نے اس میں اپنے ذاتی مشاہدات شامل کر دیے ہیں، ظاہر ہے کہ کتاب المسالک و الممالک کی آئندہ طباعت کے لیے الروض المعطار اہم کتاب ہو گی، کیوں کہ مؤخر الذکر کے بہت سے اقتباسات جو الحمیری کی مجموعہ اور جغرافیہ میں بکھرے ہوئے ہیں، اگر ان کو ترتیب دے کر ایک جگہ جمع کر لیا جائے تو ان میں دی سلان (De Sane)، کوئیک روزن

لکتابین الموصول الصلہ بہت سی جلدوں میں ہے اور ابھی تک خطی صورت میں غیر مطبوعہ ہے، دراصل یہ کتاب ابن الفرخ (م ۴۰۳ھ/ ۱۰۱۲-۱۰۱۳ء) کی کتاب الموصول فی تاریخ علماء الاندلس اور ابن بشکوال کی تصنیف کتاب الصلہ فی اخبار آئمۃ الاندلس (م ۵۷۸ھ/ ۱۱۸۲-۱۱۸۳ء) کا تتمہ یا تکملہ ہے۔ یہ کتاب ابن الخطیب [رک بآ] ابن القاضی اور Leo Africanus کا بڑا مآخذ رہی ہے۔

عباس بن ابراہیم کے تحریر کردہ مقالے (مآخذ) میں ابن عبد الملک کے شیوخ، تلامذہ اور اس کی بہت سی تحریروں کی ایک لمبی سی فہرست ہے، اس کے علاوہ بہت سے حوالہ جات اور تمیں کے قریب اہم شخصیات کے اسماء مذکور ہیں، جن کی معرفت مراکش کی تاریخ کے حوالے سے ضروری ہے۔ ان اہم شخصیات کے تراجم ابن عبد الملک نے لکھے ہیں۔ رباط (مراکش) میں ذیل کی طباعت شروع ہو چکی ہے۔

مآخذ: Ensayo: F. Pons Boignes؛ ۴۴۴؛ (۲) عباس بن ابراہیم: الاعلام بمن حل مراکش؛ ۲۴۱:۳۔ ۲۴۳؛ فاس ۱۹۳۷ء؛ (۳) براکلمان: تکملہ؛ ۵۸۱؛ (۴) عبد السلام بن سوده: دلیل المراكش المغرب الاقصی، عدد ۸۴۶، تطوان ۱۹۵۰ء؛ (۵) A. Reg raguei، Catalogue des manuscrits de Rabat: Allouche ج ۲، عدد ۲۴۱۲-۲۴۱۶، رباط ۱۹۵۸ء۔

G. Deverdun: [ج: شیخ نذیر حسین؛ ن: محمود الحسن عارف]۔

✽ ابن عبد المنعم الحمیری: (الشیخ الفقیہ العدل، ابو عبد اللہ محمد بن ابی عبد اللہ محمد بن ابی محمد، عبد اللہ بن عبد اللہ بن عبد المنعم بن عبد النور الحمیری)، ایک اہم جغرافیائی تذکرہ کتاب الروض المعطار فی خبر الاقطار کے مصنف۔ ان کے بارے میں صرف اتنا پتہ چل سکا ہے کہ وہ المغرب کے باشندے اور فقیہ اور قاضی کے حکم یا ”عدل“ تھے۔

المنعم الحمیری کے خاندان کے دو افراد نے تیار کیے ہیں۔ شاید پہلا نسخہ (مرقومہ ساتویں صدی ہجری / تیرہویں صدی عیسوی) معدوم ہو چکا ہے۔ اس مفروضے کی تائید میں دو شواہد پیش کیے جاسکتے ہیں: (۱) تحریری سرمایہ سے استفادہ کرتے ہوئے ابن الحمیری نے آٹھویں صدی ہجری / چودہویں صدی عیسوی اور نویں صدی ہجری / پندرہویں صدی عیسوی میں لکھی ہوئی کتابوں کا ذکر نہیں کیا: (۲) اس معجم جغرافی میں بیشتر تاریخی واقعات صرف ساتویں صدی ہجری / تیرہویں صدی عیسوی تک مذکور ہیں، جب کہ دوسرے نسخے (مرقومہ ۸۶۶ھ / ۱۴۶۱ء) کے بے شمار قلمی نسخے موجود ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ پہلا نظر ثانی شدہ نسخہ ہے جس کے اقتباسات القلشنیدی (م ۸۳۱ھ / ۱۴۱۸ء) نے دیئے ہیں۔

تاکیداً یہ کہا جاسکتا ہے کہ الروض المعطار کے مصنف کا تعین کتاب کی طباعت کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ سب سے پہلے ۱۹۳۷ء میں لیوی پروفنسال نے ہسپانیہ (سپین اور پرتگال) اور جنوبی فرانس کے بارے میں الروض المعطار کی بعض عبارتیں شائع کی تھیں (۱۹۳۵ء میں انہوں نے اسکندریہ کے فرعون کا حال بھی شائع کیا تھا)، لیکن علمی حلقوں کی دل چسپی کے باوجود الروض المعطار کے بہت کم اقتباسات شائع ہو سکے۔ Ch. Pellat نے ۱۹۵۴ء میں بصرہ کے حالات لیوی پروفنسال نے ۱۹۵۶ء میں حقلیہ (کریٹ) اطالوی شہروں اور جزائر کے احوال، U. Rizzitano, T. Lewicki نے ۱۹۵۹-۱۹۶۱ء میں پراگ (برائے) اور پولستان کی ریاست Mieszko I (مشک) اور ۱۹۶۲ء میں A. Malecka نے مشرقی افریقہ کے بعض مقامات اور ساحلی علاقوں سے متعلقہ اقتباسات شائع کیے۔ نیز ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ۱۹۶۰ء میں T. Lewicki کی مشرقی، مرکزی اور جنوبی یورپ کے بارے میں فراہم کردہ مختصر سی تفصیل الروض المعطار میں ادھر ادھر بکھری ہوئی ہیں۔ الروض المعطار کو سارے المغرب (شمالی افریقہ)

(Kunik Rosen) اور کوالسکی (Kowalski) کے مرتب کردہ طبقات سے زیادہ مفصل اور مختلف حالات ملیں گے۔ اسی طرح شہر براغہ (پریاگ) کے حالات بیان کردہ البری جو ابراہیم بن یعقوب الطرطوشی (م ۳۵۵ھ / ۹۶۵-۹۶۶ء) ہی کی فراہم کردہ تفصیل سے ماخوذ ہیں، الحمیری کی اس عبارت سے مختلف ہیں جو کوالسکی نے چھاپی ہے۔

زنجبہ المشتاق کے بہت سے اقتباسات جو الحمیری کی معجم جغرافیائی میں پائے جاتے ہیں اور سپین و پرتگال سے متعلق ہیں، اور لیبی کے کامل اور پورے متن کی تیاری میں بھی مدد دے سکتے ہیں۔

الروض المعطار کا سب سے پہلے لیوی پروفنسال نے پتا چلایا۔ دراصل یہ حاجی خلیفہ کی کشف الظنون (طبع فلوجل، ۳: ۴۹۰، عدد ۶۵۹۷) میں الروض المعطار فی اخبار الاقطار، مصنف ابو عبد اللہ محمد بن محمد الحمیری (م ۹۰۰ھ / ۱۴۹۳ء) کے نام سے مذکور ہے۔ لیوی پروفنسال کی رائے یہ ہے کہ اس کے دریافت کردہ نسخے کا وہی نام ہے جو کشف الظنون میں لکھا ہے۔ اس کی رائے کی تصدیق حاجی خلیفہ کے مختصر سے بیان سے بھی ہو جاتی ہے جو الروض المعطار (تصنیف ۸۶۶ھ / ۱۴۶۱ء) سے ملتا جلتا ہے اور اس نام کے چھ قلمی نسخے بھی پائے جاتے ہیں۔

عبد المنعم الحمیری کی کتاب کے نام کا تعین ایسا مشکل مسئلہ ہے جو آسانی سے حل ہوتا دکھائی نہیں دیتا۔ دراصل حاجی خلیفہ الروض المعطار (۳: ۴۹۱، عدد ۶۵۹۸) کا نام لکھنے کے بعد اسی نام کی دوسری کتاب (عدد ۶۵۹۷) کا ذکر کرتا ہے، جس کے مصنف کے متعلق وہ کچھ نہیں بتاتا، لیکن دونوں کا نام ایک ہی ہے یعنی الشیخ العمدہ ابو عبد اللہ محمد بن محمد بن عبد اللہ بن عبد المنعم الحمیری۔ اس مشکل کو حل کرتے ہوئے لیوی پروفنسال اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ ممکن ہے کہ الروض المعطار کے دو نسخے ہوں جو مختلف اوقات میں ابن عبد

Extrait: Ch. Pellat (۱۰): and Southern Europe
'Arabica d' une notice inedite Sur Basra
۲/۱ (۱۹۵۳): ۲۱۵-۲۱۳ (۱۲) Rizzitano : کتاب
الروض المعطار لابن عبد المعظم الحمیری خاص بالجذور
والبقاع الاطالیہ 'در مجلہ کلیۃ الآداب ' ۱۸ (منی
۱۹۵۶ء) ص ۱۲۹ بعد: (۱۳) G wiet : Un Resume
Bull. Soc. Royale de Geog d' Idrisi در 'د' ۲۰ Egypt
(۱۹۳۹ء).

(T. Lewicki [ت: شیخ نذیر حسین])

.....

ابن عبدوس ابو عامر احمد : بنو جہور
۲-۳۲۲ ۵۵۶ھ/۱۰۳۰-۱۰۷۱ء کے عہد حکومت میں
قرطبہ میں ایک اہم شخصیت اور ایک وزیر۔ اس کی زندگی
کے حالات بہت کم معلوم ہیں۔ اس کی شہرت کا انحصار
ولادہ بنت المستنکی [رک بآں] کے معاملے میں شرکت پر
ہے۔ ابن زیدون [رک بآں] سے حسد کرتے ہوئے اس
نے ایک قاصد کے ذریعے ولادہ کو پیغام محبت بھیجا، جس
کا اس نے حوصلہ افزا جواب دیا تھا۔ اس پر ابن زیدون
نے ایک طویل ہزیلیہ خط (الرسالۃ الحزلیہ) ولادہ کے
دستخط خود کر کے اسی قاصد کے ہاتھ ابن عبدون کو بھیج
دیا۔ یہ خط جلد ہی مشہور ہو گیا۔ ابن عبدوس ولادہ سے
تعلقات نہ بڑھا سکا، کیونکہ اس کے جذبات ابن زیدون
کے اشعار بے باک سے سرد ہو چکے تھے، لیکن جب
ابن زیدون نے پہلے قرطبہ چھوڑ کر بادجوز اور پھر اشبیلیہ
میں سکونت اختیار کر لی تو ابن عبدوس نے ولادہ کے
ساتھ دوبارہ اپنے مراسم قائم کر لیے اور اس کے یہ
مراسم اس کے ساتھ مرتے دم تک باقی رہے۔ ابن
عبدوس نے اسی برس کی عمر میں ۵۴۷ھ/۱۰۷۹-۱۰۸۰ء
میں انتقال کیا۔

مآخذ: (۱) ابن بسم: الذخیرہ: ۱/۱: ۲۸۹ بعد:
(۲) المقری: فتح الطیب: [Analectes] 'اشاریہ: (۳)
ابن الابار: تملکہ، جس سے اقتباسات A. Bel اور محمد بن

میں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی ہے۔ القلقشندی کے علاوہ
جو پہلے نسخے سے عبارتیں نقل کرتا ہے، اس کے
اقتباسات المقری (گیارہویں صدی ہجری/سترہویں
صدی عیسوی) المقدسی (بارہویں صدی ہجری/اٹھارہویں
صدی عیسوی) اور ناصری السلاوی (تیرہویں صدی
ہجری/انیسویں صدی عیسوی) نے بھی دیے ہیں۔ بعض
فضلا کا خیال ہے کہ المقری کی جنی الازہار من روض
المعطار الحمیری کی کتاب کا چرہ یا شئی ہے، لیکن موجودہ
تحقیق سے ثابت ہو چکا ہے کہ وہ الادریسی کی نثر
المشتاق کا خلاصہ ہے۔

مآخذ: براکلمان، مقالہ المقریزی، در آآ، بار اول:

(۲): (۲) W.Kubiak: Some West and Middle
European Gerographical names according to
the Abridgement of Idrisi's Nuzhatul Mushtāk
known as Makrīzi's Gany al-azhar min ar-Rawd
در al Mītar Folia Orientalia ۲/۱ (۱۹۵۹-۱۹۶۰ء):
۱۹۸-۲۰۸: (۳) E.Lévi Provençal: الروض المعطار
در Actes du XVIII Congrès des Orientalistes
لائڈن ۱۹۳۲ء: (۴) وہی مصنف: La Peninsule
Iberique: (۵) وہی مصنف: Une description Inedite
'Melanges Maspero' du phare d' Alexandrie
۳: ۱۷۱-۱۷۱: قاہرہ ۱۹۳۵ء: (۶) وہی مصنف: Une
héroïne de la résistance Musulmane en Sicile
در au début du XIII Siecle (۱۹۵۴ء):
۲۸۸-۲۸۳: (۷) وہی مصنف: Une description
Studi G. levi: arabe inedite de la Crete
T. Della Vida (۲) (۱۹۵۶ء): ۵۷-۴۹: (۸)
Braga et Miska d'apres une Source: Lewicki
arabe inedite در Folia Orientalia ۲/۱ (۱۹۵۹ء):
۳۲۶-۳۲۲: (۹) وہی مصنف: Kitab ar-
Rawd al Mītar d' Ibn, Abd Al Munim al Himyari
as a Source of information on Eastern Central

مآخذ: (۱) ابوالعرب: طبقات علماء افریقہ، طبع محمد بن شیب، الجزائر ۱۹۱۳ء؛ فرانسیسی ترجمہ از محمد بن شیب: *Classes des savants de Ifriqiya*، الجزائر ۱۹۲۰ء؛ اشاریہ: (۳) ایاد بن موسیٰ البکھی: ترتیب المدارک، مخطوطہ دارالکتب، قاہرہ ۱۵۰:۱ (۴) ابن ناجی: معالم الایمان، تونس، ۳۵۰، ۳: ۹۰، بعد: (۵) مالکی: ریاض النفوس (طبع حسین مونس) قاہرہ ۱۹۵۰ء، ۳۶۰-۳۶۳.

(حسین مونس [ت: شیخ نذیر حسین])

ابن عبدون محمد بن احمد حبیبہ پر ایک ※ چھوٹے سے رسالے کا مصنف، جو اشبیلیہ کے بارے میں ہے۔ اس کے بارے میں جو کچھ معلوم ہو سکا ہے وہ اسی رسالے سے ماخوذ ہے۔ جس کے دونوں قلمی نسخوں میں اس کا نام دو مختلف طریقوں سے لکھا گیا ہے محمد بن عبد اللہ النخعی عبدون اور محمد بن احمد بن عبدون (النخعی)۔ وہ فقیہ یا قاضی یا محتسب تھا، جس نے پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی کے نصف آخر اور چھٹی صدی ہجری/بارہویں صدی کے نصف اول کا زیادہ زمانہ اشبیلیہ میں گزارا۔ کیوں کہ ایک طرف تو وہ اپنے آپ کو المعتمد کی فرماں روائی کے ابتدائی زمانے کا عینی شاہد بتاتا ہے اور دوسری طرف المرابطون کو شہر کا حکمران قرار دیتا ہے۔

ابن عبدون کا یہ مختصر سا رسالہ معاصر السقطی کے رسالے سمیت، جو ملائکہ کے بارے میں ہے، اس زمانے کے اندلس کے شہری، اقتصادی اور معاشرتی حالات کے بارے میں قیمتی مآخذ ہے، اس رسالے کا متن لیوی پروفنسال نے شائع کیا ہے (در JA (۱۹۳۳ء): ۱۷۷-۲۹۹، بارثانی در *Doc. arabes inédits sur la vie Sociale et économique en Occ. mus. au Moyen âge*، قاہرہ ۱۹۵۵ء، ص ۳-۶۵؛ F.Gabrieli کا اطالوی ترجمہ: *Il Trattato Censorio di*

شیب نے طبع کیے ہیں، الجزائر ۱۹۲۰ء عدد ۲۴۲۰: (۴) ابن سعید: الرایات (طبع گارشیا گومز) میڈرڈ ۱۹۳۲ء؛ (۵) وہی مصنف: عنوان المرقعات، قاہرہ ص ۶۱؛ (۶) *Un Poète Arabe d' Andalousie Ibn : A.Coar Zaydun*، قسنطینہ، ۱۹۶۰ء، ۳۱-۵۰؛ (۷) ابن زیدون: دیوان، قاہرہ ۱۹۵۷ء، ص ۵۸۲، ۶۳۴، ۷۹۱؛ (۸) ابن نباتہ: شرح العیون فی شرح رسالہ ابن زیدون، بولاق ۱۲۷۹ھ، ص ۶، بعد.

(حسین مونس [ت: شیخ نذیر حسین])

※ ابن عبدوس: ابو عبد اللہ محمد بن ابراہیم (۲۰۲-۲۶۰ھ / ۸۱۷-۸۷۳ء)، افریقہ (تونس) کا ایک فقیہ۔ اس کی زندگی، مطالعہ اور افکار اس نسل کے لیے مشعل راہ رہے ہیں جو سحنون بن سعید (۱۶۰-۲۴۱ھ / ۷۷۶-۸۵۳ء) کی پیروکار تھی۔ ابن عبدوس سحنون کے بیٹے محمد کا ہم عصر، ہم چشمک اور بحیثیت عالم اس سے فائق تھا۔ دونوں کے درمیان ایمان کے بارے میں بحث چھڑ گئی، جس سے ابن عبدوس کو تکلیف پہنچی۔ ابن عبدوس اور اس کے پیروکاروں (عبدوسیہ) کا خیال تھا کہ ایک شخص صرف ماضی اور حال میں اپنے ایمان کے بارے میں یقین سے کچھ کہہ سکتا ہے، لیکن مستقبل میں جزم سے کچھ نہیں کہہ سکتا۔ اگر اس سے پوچھا جائے کہ آیا وہ مومن ہے تو اسے مومن انشاء اللہ کہنا چاہیے۔

ابن سحنون اور اس کے پیروکاروں (المحمدیہ) کا خیال تھا کہ مذکورہ بالا جواب سے شرک لازم آتا ہے۔ اس طرح وہ ابن عبدوس کے نظریے کو ”مشکوکیہ“ کہنے لگے۔ ملک کی اکثریت ابن سحنون کی طرف دار تھی۔ ابن عبدوس کو مجبور ہو کر اپنے نظریے کی تصحیح کرنا پڑی، بلکہ وہ اس سے کلیتہً منکر ہو گیا۔ ابن عبدوس بہت متقی اور پرہیز گار تھا اور فقہ میں بڑی مہارت رکھتا تھا وہ خوشحال تھا اور فراغت کی وجہ سے مطالعہ و عبادت میں مصروف رہتا تھا۔

۱۲۳۱ھ/۱۸۱۴ء) کے ہاتھ پر بیعت کر لی جو براہ راست مولائے درقاوی کے مرید تھے۔ یہاں ان کی زندگی میں عظیم تغیر واقع ہوا اور انہوں نے ماضی کو فراموش کرتے ہوئے مسند تدریس سے کنارہ کر لیا۔ سارا مال و اسباب اللہ کی راہ میں دے دیا اور خرقة پہن کر گداگری اور سقہ گیری شروع کر دی۔ یہاں تک کہ بدعات کے الزام میں دوسرے درویشوں کے ساتھ کئی دن تک جیل کی ہوا بھی کھائی۔ مجاہدے کا عرصہ گزارنے کے بعد، جس کا ذکر انہوں نے اپنی خودنوشت (فہرہ) میں خوبصورتی سے کیا ہے، بالآخر انہیں نور عرفان حاصل ہو گیا اور وہ شیخ طریقت بن گئے۔ اس کے بعد انہوں نے جبالہ کے شمالی دیہات میں صوفی طریقے کے مطابق لوگوں کو رجوع الی اللہ کی دعوت دینا شروع کی اور وہاں کئی خانقاہیں (زاویے) قائم کیں۔ اس دوران میں انہوں نے تصنیف و تالیف کا سلسلہ بھی جاری رکھا اور اس میں بڑی سرگرمی دکھائی۔ انہوں نے معتمد مہارت سے شریعت اور باطنی تجربے میں توافق پیدا کیا اور اپنے علم باطن کی بنیاد علم ظاہر پر رکھی۔ تصوف میں علم الاشارہ پر انہوں نے جو کام کیا ہے اس نے ان کے نام کو بعد میں بھی زندہ رکھا۔ انہوں نے غمارہ میں اپنے مرشد کے گھر میں ۷ شوال ۱۲۲۴ھ/۱۵ نومبر ۱۸۰۹ء کو بمرض طاعون وفات پائی۔ ان کا مزار طنجہ سے بیس کیلو میٹر شمال مشرق میں زنج کی پہاڑی پر واقع ہے، جہاں ہر سال ۱۴ ستمبر کو درقاوہ عجیبہ مسلک کے لوگ ان کا عرس مناتے ہیں۔

تصانیف: انہوں نے فہرہ میں اپنی تصانیف کی ایک فہرست دی ہے اور اسے تاریخی ترتیب سے مرتب کیا ہے۔ یہ فہرست بعض طباعتی تفصیل کے ساتھ ذیل میں دی جا رہی ہے: (۱) شرح الہزیۃ: (۲) شرح البردہ (للبویری): (۳) شرح الوطیفہ (زُروق): (۴) شرح الحزب الکبیر (الاشاذلی): (۵) شرح اسماء اللہ الحسنی: (۶) شرح المنفرجہ (ابن نحوی): (۷) شرح تائیدہ (بھیدی): (۸) کتاب فی علم اللغۃ: (۹) کتاب فی ذم

در Ibn 'Abdūn Sul Buon governo di Siviglia Rend. Lin 'سلسلہ ششم' ۱۱ (۱۹۳۵): ۸۷۸-۹۳۵ جب کہ رسالے کا فرانسیسی ترجمہ خود لیوی پروفنسال نے شائع کیا ہے (Seville Musulmane au Debut Du XII Siecle le traite d' Ibn Abdun 'پیرس ۱۹۴۷ء) چینی زبان میں ترجمہ E. Garcia اور E. Levi Provençal نے کیا ہے (Sevilla a comienzos del Siglo XII میڈرڈ ۱۹۴۸ء)۔

مآخذ: متن مقالہ میں۔

[F. Gabrieli: ت: شیخ نذیر حسین]

.....

✽ ابن عیاش: رک بہ ابن عطاش۔

.....

✽ ابن عجیبہ: ابو العباس احمد بن محمد بن المہدی بن عجیبہ الحسّی، شریفی خاندان کے ایک مراکشی صوفی اور اپنے عہد میں درقاوہ [رک باں] کے صوفی مسلک کے اہم نمائندہ۔ وہ ۱۶۰۱ یا ۱۱۶۱ھ/۱۷۴۶-۱۷۴۷ء میں انجیس نامی گاؤں میں پیدا ہوئے، جو انجرہ قبیلے کا مسکن اور بحیرہ روم کے مراکشی ساحل پر طنجہ (Tangier) اور تطوان (Tetvan) کے درمیان واقع تھا۔ بچپن ہی سے ان پر مذہبی رنگ اور شوق نمایاں تھا، چنانچہ انہوں نے بڑی محنت سے قرأت، کلام، فقہ اور عربی ادب و لغت پہلے مقامی علما سے اور بعد میں تطوان میں عبد الکریم بن قریش، محمد جنوی اور محمد موریزی سے پڑھیں، اس کے بعد وہ فاس چلے گئے، جہاں انہوں نے التاؤوی ابن سودا اور محمد بنیس سے اجازہ حاصل کیا۔ تیس سال کی عمر میں وہ تطوان واپس آ گئے اور علوم شرعیہ کی تدریس شروع کی، ساتھ ہی انہوں نے فقہ و حدیث میں تصنیف و تالیف اور کتب صوفیا پر شروح لکھنے کا آغاز کیا۔ اسکندریہ کے ابن عطاء اللہ [رک باں] کی الحکم پڑھ کر وہ بہت متاثر ہوئے اور صوفیانہ مسلک اختیار کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ ۱۲۰۸ھ/۱۷۹۴ء میں انہوں نے شیخ محمد البوزیدی (م)

قصیدے کی شرح ، ایک طویل اور ایک مختصر؛ (۳۶) شرح الاجرومیة (عربی قواعد پر ابن اجروم کے ایک رسالے کی شرح ، ایک قواعد کے لحاظ سے اور دوسری رمزیت لیے ہوئے۔ اس کی ایک تجوید رمزیت والی شرح کے ساتھ استانبول سے ۱۳۱۵ھ میں شائع ہو چکی ہے)؛ (۳۷) حاشیہ علی الجامع الصغیر (الیوطی)؛ (۳۸) دیوان (مشمول بر چار قصائد و متفرق توشیحات ، کل تقریباً دو صد اشعار)۔

اس فہرست میں کچھ اضافہ بھی کیا جا سکتا ہے ، ایک تو خود فہرست کا (۳۸) اور دوسرے ان کتب کا جو مصنف نے وفات سے کچھ ہی عرصے پہلے لکھیں [لہذا ان کا اندراج فہرست میں نہ ہو سکا] مثلاً (۳۹) شرح عمیدۃ (الجبلی)؛ (۴۰) تبصرة الدرقاویۃ؛ (۴۱) تعریف مولائے درقاوی؛ (۴۲) فی المودة؛ اور (۴۳) احزاب (حزب الحفظ ، حزب العز اور حزب الفتوح)۔

ماخذ: Lévi Provençal نے Les Historiens des chorfa ص ۳۳۶ میں ابن عجیبه کا ذکر کیا ہے ؛ عربی ماخذ : اس کے کئی ہم عصروں نے اس کی زندگی کے روشن پہلوؤں کی عکاسی کی ہے؛ مثلاً (۲) عبد القادر الکوہن (کتاب مذکور ص ۳۴۰) نے اور (۳) بوزیان المعسکری نے (طبقات درقاویہ میں) ؛ کتب اعلام میں بھی جا بجا اس کا ذکر ملتا ہے ، دیکھیے مثلاً (۴) مثلاً البستانی : دائرة المعارف ، ۳ : ۳۵۸ ؛ (۵) سرکیس : معجم ، ص ۱۶۹-۱۷۰ اور (۶) فہرست : مخطوطات از Allouche and Regragui (Mss. Ar. Rabat بمواقع عدیدہ)؛ (۷) ایک معاصر مؤرخ محمد داؤد نے تاریخ تطوان میں اسے نمایاں جگہ دی ہے (دیکھیے ۱۹۶۲ء جلد سوم ، بمواقع عدیدہ اور جلد چہارم زیر طبع)۔ مذکورہ بالا ماخذ اور ابن عجیبه کی اپنی تصانیف سے اخذ کردہ معلومات سب کو J.L. Michon نے اپنے تحقیقی مقالے میں جمع کر دیا ہے (تحقیقی مقالہ ، پیرس ۱۹۶۶ء) [نیز الیواقیت الثمینیہ ، ص ۷۰]۔

الغیة و مدح العزلة والصمت؛ (۱۰) تالیف فی الاذکار النبویہ ؛ (۱۱) اربعین حدیث؛ (۱۲) القراءات العشرة ؛ (۱۳) اظہار البیان (طبقات مالکیہ)؛ (۱۴) حاشیہ علی مختصر خلیل؛ (۱۵) شرح حصن الحصین (جزری)؛ (۱۶) شرح الحکم (ابن عطاء اللہ) (شرح المباحث الاصلیہ کے ساتھ قاہرہ سے ۱۳۳۱ھ / ۱۹۱۳ء میں اور الگ سے ۱۳۸۱ھ / ۱۹۶۱ء میں شائع ہوئی) اس کا پورا نام ایقاظ الہم فی شرح الحکم ہے ؛ (۱۷) شرح الاصلیہ (التیجی)؛ (۱۸) شرح تصلیۃ (ابن منیش)؛ (۱۹-۲۱) شرح الفاتحہ (یہ قرآن کی پہلی سورت کی تین الگ الگ شرحیں ہیں ، ایک مختصر ہے ، دوسری تفصیلی اور تیسری بہت ہی مختصر)؛ (۲۲) تفسیر القرآن (چار جلدوں میں ہے جن میں سے پہلی دو قاہرہ سے ۱۳۷۵ھ / ۱۹۵۵ء اور ۱۳۷۶ھ / ۱۹۵۶ء میں شائع ہو چکی ہیں)؛ (۲۳) شرح النمریۃ (ابن الفرید)؛ (۲۴) شرح قصیدہ (رفاعی)؛ (۲۵) شرح مقطعات (الشستری)؛ (۲۶) شرح قصیدہ فی السلوک (بوزیدی)؛ (۲۷) کتاب فی القضاء والقدر ؛ (۲۸) شرح ابیات (ابن عربی)؛ (۲۹) فی الخمرۃ الازلیہ؛ (۳۰) فی الطلاسم (یہ اور مذکورہ بالا رسالہ مابعد الطبیعیات پر دو مختصر کتابچے ہیں جن میں نام لیے بغیر وحدۃ الوجود کے تصور کی حمایت کی گئی ہے۔ پہلے میں یہ بتایا گیا ہے کہ کس طرح وجود مطلق اظہار تجلی کے بعد بھی پہلے کی طرح بعینہ باقی رہتا ہے جب کہ دوسرے میں ان حجابات کا ذکر ہے جن میں وہ خود کو مستور رکھتا ہے اور احدیت کے ان تین نکات کا ذکر ہے جن کے ذریعے اس کا ادراک کیا جا سکتا ہے یعنی توحید فی الافعال ، توحید فی الصفات اور توحید فی الذات)؛ (۳۱) شرح تصلیۃ (ابن عربی)؛ (۳۲) شرح نونیۃ (الشستری)؛ (۳۳) معراج التصوف الی حقائق التصوف (صوفیوں کی فنی اصطلاحات کی فرہنگ ، طبع الہاشمی دمشق ۱۳۵۵ھ / ۱۹۳۷ء فرانسیسی ترجمہ از J.L. Michon دیکھیے فہرست کتابیات)؛ (۳۴-۳۵) شرح تابیۃ فی النمریۃ (بوزیدی کے ایک

(J.L.Michon [ت: محمد امین])

.....

⊗ ابن العدیم : عمر بن احمد بن ہبۃ اللہ بن محمد بن ہبۃ اللہ بن احمد بن یحییٰ بن ابی جراحہ - ابو القاسم العقلمی (۵۸۸-۶۶۰ھ / ۱۱۹۲-۱۲۶۱ء) ، ابو جراحہ (عامر بن ربیعہ بن خویلد) حضرت علیؑ کے قریبی ساتھیوں میں سے ایک ، کے خاندان میں سے تھے ، حلب (شام) کے ایک رئیس ، محدث ، فقیہ ، مفتی ، قاضی ، صاحب طرز ادیب ، مؤرخ اور کاتب .

بقول یاقوت الحموی (معجم ۵: ۱۶) ان کا گھرانہ ، یعنی خاندانہ ابی جراحہ ، کئی پشتوں سے علم و ادب کا امین تھا ، اس لیے حلب کا عہدہ قضا پانچ پشتوں سے ان کے خاندان میں متوارث تھا - ابن العدیم نے اپنے خاندانی بزرگوں کے حالات کا ایک مستقل کتاب الاخبار المستفادہ فی ذکر بنی جراحہ میں تذکرہ کیا ہے ، جو غالباً دست برد زمانہ کا شکار ہو کر ناپید ہو گئی ہے - یاقوت الحموی نے اس کتاب کو صاحب کتاب (ابن العدیم) سے خود سنا اور روایت کیا ہے (معجم الادباء ، ۶: ۱۶) .

ابن العدیم کے مطابق ، ان کا خاندانی نام (ابن العدیم) ان کے کسی جد امجد کے نام پر مبنی نہیں ، بلکہ محض عدم (موت و فنا) کی طرف اشارہ ہے ، وہ کہتے ہیں کہ میں نے ابن العدیم سے پوچھا کہ آپ لوگوں کا یہ (عجیب و غریب) نام کیسے رکھا گیا ؟ ، انہوں نے جواب دیا کہ خود انہوں نے اس کے متعلق اپنے خاندان کے بزرگوں سے پوچھا تھا ، تو انہوں نے جواب دیا کہ ان کے خیال میں یہ رکھا ہوا نام ہے اور اس نام کا ان کا کوئی بزرگ نہیں تھا ، البتہ ان کے ایک جد امجد القاضی ابو الفضل ہبۃ اللہ بن احمد بن یحییٰ بن زبیر بن ابی جراحہ باوجود مالی وسعت اور فراخی کے اپنے اشعار میں ، عدم یعنی موت کا تذکرہ اور زمانے کے حالات کی سختی کا شکوہ کرتے تھے ، غالباً اسی لیے یہ نام رکھا گیا (معجم ، ۲: ۱۶) .

ابن العدیم کا خاندان (ابی جراحہ) برسوں بصرہ میں ” محلہ ابن عقیل “ میں مقیم رہا - وہاں سے یہ خاندان تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی میں حلب آیا ، پہلے شخص جنہوں نے حلب میں سکونت اختیار کی وہ موسیٰ بن عیسیٰ بن عبد اللہ بن محمد بن عامر بن ابی جراحہ تھے جو تیسری صدی عیسوی میں بسلسلہ تجارت یہاں آئے اور پھر یہیں سکونت اختیار کر لی (کتاب مذکور ، ۷: ۱۶) .

دوسری روایت کی رو سے بصرہ میں جب طاعون کی وبا پھیلی تو بہت سے عقلمی ترک وطن کر کے شام آ گئے جن میں مذکورہ بالا بزرگ بھی شامل تھے .

ابن العدیم نے اپنی کتاب الاخبار المستفادہ میں اپنے بزرگوں میں سے قاضی ابو طاہر عبد القادر بن علی بن عبد الباقي (م ۳۶۳ھ / ۱۰۷۰ء) ، ابو المجید عبد اللہ بن محمد بن عبد الباقي بن محمد صاحب کتاب العنزیب فی اختلاف القراء السبعہ (م ۴۸۰ھ / ۱۰۸۷ء) ، ان کے صاحبزادے الشیخ ابوالحسن علی بن عبد اللہ بن محمد مرتب غریب الحدیث (لابی عبید ، بہ ترتیب حروف ہجا ، ۵۴۸ھ / ۱۱۵۳ء) ، ابو علی الحسن بن علی (م ۵۵۱ھ / ۱۱۵۶ء) ، ابو البرکات عبد القادر بن علی بن عبد اللہ بن ابی جراحہ (م ۵۵۲ھ / ۱۱۵۷ء) ، ابو الفتح عبد اللہ بن الحسن بن علی ، ابو الفضل عبد الصمد بن زبیر بن ہارون بن موسیٰ (۳۳۰-۳۹۰ھ / ۹۴۱-۹۹۱ء) ، القاضی ابوالحسن احمد بن یحییٰ بن زبیر (حلب کے اس خاندان کے پہلے قاضی (م بعد ۴۲۹ھ / ۱۰۳۷ء) ، القاضی ابو الفضل ہبۃ اللہ بن احمد قاضی حلب (م ۴۸۸ھ / ۱۰۵۳ء) ، القاضی ابو غانم محمد بن القاضی ابی الفضل (قاضی حلب) (ولادت ۴۴۶ھ / ۱۰۵۴ء) ، القاضی ابو الفضل ہبۃ اللہ (ولادت ۴۴۹ھ / ۱۱۶۹ء) اور جمال الدین ابو غانم محمد بن القاضی ابی الفضل ہبۃ اللہ (م ۵۶۵ھ / ۱۱۶۹ء) وغیرہ بزرگوں کا تذکرہ کیا ہے ، جو علم و ادب اور شعر و شاعری کا عمدہ ذوق رکھتے تھے (یاقوت الحموی : معجم ، ۷: ۱۶-۳۷) جس سے واضح ہوتا ہے کہ اس خاندان میں علم و ادب کئی

بخت “ میں ۲۸ برس کی عمر میں (۶۱۶ھ/۱۲۱۹ء) مدرس تعینات کر دیا گیا ، ان کی تدریس سے پورا علاقہ مستفید ہوا (‘مجم‘ ۱۶:۴۴)۔

ابن العدیم کی عالمی شہرت ان کی ”خوش نویسی“ اور بہت سی تصانیف ترتیب و تالیف کرنے کی رہن منت ہے۔ سوانح نگاروں کے مطابق انہیں ”خط نسخ“ اور خط الحوashi میں امامت کا درجہ حاصل تھا ، ابن الجواب کے سوا وہ سب سے عمدہ خوش نویس تصور ہوتے تھے (فوات ۱۲:۳) انہیں حکمرانوں کی طرف سے بھی خطوط لکھنے کا موقع ملا۔ اس کے علاوہ انہوں نے حسب ذیل تصانیف مرتب اور مدون کیں :

(۱) کتاب الدراری فی ذکر الذراری ، اسے انہوں نے الملك الظاهر غازی بن یوسف کے لیے مرتب کیا اور اسے ان کی خدمت میں عین اس روز پیش کیا جب اس کے بیٹا الملك العزيز ، سلطان حلب کی ولادت ہوئی (‘مجم‘ ۱۶:۴۴-۴۵)۔ اس کے کل تیرہ ابواب ہیں ، یہ کتاب تین رسائل کی صورت میں مطبع الجواب (استانہ) سے ۱۲۹۸ھ میں طبع ہوئی۔ اس کے ساتھ المقریزی کی العقود الاسلامیہ اور یاقوت المستعلی کی کتاب مجموعہ حکم و آداب و اخبار و آثار بھی شامل تھی (‘مجم المطبوعات‘ ۲:۱۹۶۷-۱۹۶۸ء)؛ (۲) کتاب ضوء الصباح فی الحث علی السماع ، اسے اس نے الملك الاشرف کے لیے لکھا اور اسے اس کی خدمت میں پیش کیا (کتاب مذکور ، ۱۶:۴۵)؛ (۳) کتاب الاخبار المستفادہ فی ذکر بنی ابی جرادہ ، اسے مؤلف نے تقریباً سات ہفتوں میں مکمل کیا (‘مجم‘ ۱۶:۴۵)؛ (۴) کتاب فی الخط وعلومہ و صف آداب و اقلامہ و طروسہ وما جاء فیہ من الحدیث والحکم ، علم الخط پر عمدہ تصنیف (یہ کتاب ‘مجم الادباء کی تصنیف کے وقت تک نامکمل تھی ؛ حوالہ مذکور)؛ (۵) کتاب زبدۃ الحلب (یا) تاریخ حلب فی اخبار ملوکھا و ابتداء عمارتھا ومن کان بہا من العلما ومن دخلھا من اہل الحدیث والروایہ والدرايۃ والمملوک والامراء

پشتوں سے متوارث تھا ۔ البتہ ہمارے اس مقالے کے موضوع (ابن العدیم ، کمال الدین) کے دور میں اس خاندان کو جو شہرت اور ناموری نصیب ہوئی وہ اس سے قبل اس خاندان کو حاصل نہ تھی ۔

ابن العدیم کی ولادت ذوالحجہ ۵۸۸ھ/۱۱۹۲ء میں بمقام حلب ہوئی۔ ان کے والد محترم اپنے دور کے بہت بڑے عالم اور فقیہ تھے۔ ابن العدیم بچپن میں جسمانی طور پر نحیف اور کمزور تھے ، اس لیے ان کی تعلیم سات برس کی عمر سے پہلے شروع نہ ہو سکی (‘مجم‘ ۱۶:۳۸)۔ اس عمر میں انہیں کتب میں بٹھایا گیا وہ سرلیج الفہم اور قوی ذہن کے مالک تھے ۔ خود کہتے ہیں کہ جب پہلے پہل مجھے میرے استاد نے ”بسم اللہ“ لکھ کر دی ، تو میں نے ان کے خط کے بہت زیادہ مشابہہ لکھا ، اسے دیکھ کر استاد بہت حیران ہوئے اور کہا کہ اگر یہ لڑکا زندہ رہا تو دنیا میں سب سے زیادہ خوش خط بنے گا ۔ اللہ تعالیٰ نے استاد کے کہے ہوئے الفاظ پورے کر دیئے اور سچ سچ ابن العدیم اپنے دور کا سب سے ممتاز اور جید کاتب بنا (ابن النذیم ، ۱۶:۳۹)۔

انہوں نے اپنے والد کے علاوہ اپنے چچا ابو غانم محمد سے بھی کچھ کتابیں پڑھیں (فوات الوفيات ، ۳: ۱۲۶) جن دوسرے بزرگوں سے انہیں ساعت حدیث کا شرف حاصل ہوا ان میں الشیخ الشریف افتخار الدین عبدالمطلب الباشمی ، تاج الدین ابو الیمین ، الضیاء بن دھن الحضا (شیخ حلب) (‘مجم‘ ۱۶:۴۴)۔ ابن طبرد ، الکندی اور الحرستانی وغیرہ شامل ہیں (اس کے علاوہ دمشق ، حلب ، القدس ، حجاز اور عراق کے بہت سے محدثین کے علم و فضل سے مستفید ہوئے (فوات ، ۳: ۱۱۲۶)۔

تعلیم کی تکمیل پر بہت نو عمری میں انہیں حلب کا قاضی بنا دیا گیا ، یہ عہدہ ان کی پانچ پشتوں سے ان کے خاندان میں متوارث تھا ، لیکن ان کے والد انہیں ”مدرس“ دیکھنا چاہتے تھے ، ان کی خواہش ان کی وفات کے بعد پوری ہوئی ، جب انہیں حلب کے ”مدرسہ شاد

مطبوعہ دارالثقافہ بیروت ، ۱۲۶:۳-۱۲۸:۳ (۳) ابن العماد :
 شذرات الذهب ، ۵: ۳۰۳ (۴) یوسف البان سرکیس :
 معجم المطبوعات العربیہ ، ۱۷۱:۱-۱۷۲:۱ (۵) الجواہر المصنیۃ
 ۳۸۶:۱ (۶) حاجی خلیفہ : کشف الظنون ، بذیل کتب :
 (۷) الترکشی ، ص ۲۳۷ (۸) ابن اللوردی : تاریخ ،
 ۲: ۲۱۵ وغیرہ [نیز رک بہ آ آ ، ۶۰۰:۱-۶۰۳:۱] .
 (محمود الحسن عارف)

.....

ابن عرس : عربی اردو نیولا (Mustela Nivalis) .
 (جس کی جمع بنات عرس یا بعض اوقات ابناء بنو عرس
 آتی ہے) جو راسوی النوع (Mustelidae) (عربی میں
 برعوب ، جمع سراعیب) جانداروں میں سب سے قلیل
 الحجم جاندار ہے اور تقریباً سارے اسلامی ممالک میں پایا
 جاتا ہے ، شمالی علاقوں اور بحرہ روم کے علاقے میں پائے
 جانے والے نیولوں میں حجم اور سمور کے لحاظ سے معمولی
 فرق ہوتا ہے ، ورنہ دیگر خصوصیات مشترک ہی ہوتی
 ہیں ۔ مختلف عرب علاقوں میں اس کے نام بھی ملتے
 جلتے ہیں ، مثلاً مصر میں اسے عرسا ، شام اور عراق میں
 بالعرس اور مغرب عربی میں اسے بن العرس اور عروستہ
 الفیران کہتے ہیں ۔ اس کے لیے سہوبا او کلکسا کے اسماء
 اب متروک ہو چکے ہیں ، تاہم فلسطین میں سمیل
 (Sable, Mustela Zibellina) کو نیولا سمیختے ہوئے سمور
 کہا جاتا ہے ، اسی طرح الجزائر میں کھیکھر یا ظربان
 (Polecat, Mustela Putorius) کو قارۃ الخیل کہا جاتا ہے ۔
 عرب مصنفین نے خواہ وہ دائرۃ المعارف قسم کی
 جامع چیزیں لکھنے والے ہوں یا طبیعیات پر لکھنے والے ،
 نیولے سے متعلق بہت کم معلومات مہیا کی ہیں ۔ وہ عموماً
 وہی باتیں دہرا دیتے ہیں جو انہیں [سابقہ مصنفین] سے
 پہنچی ہیں ، مثلاً یہ کہ نیولا اپنے بچوں کو منہ یا ناک سے
 گرا دیتا ہے ، سانپ پر حملہ کرنے سے پہلے ایک بدبودار
 جڑی بوٹی (سذاب) چباتا ہے (دیکھیے الجاحظ : کتاب

والکتاب ، یہ کتاب مصنف کی زندگی ہی میں مشہور ہو گئی
 تھی اور اس کے نسخے گراں قیمت پر فروخت ہوتے تھے
 (معجم ، ۱۶: ۳۵-۳۶) ، مصنف نے اس کو چالیس جلدوں
 میں مرتب کیا تھا ، لیکن انتقال کے وقت اس کا کچھ حصہ
 ہی مکمل کر پائے تھے ، جس کا نام انہوں نے بغیۃ الطلب
 رکھا تھا ، پھر اس کا انتخاب کیا اور اس کا نام زبدۃ الحلب
 رکھا (کشف الظنون) مستشرق فریٹاغ نے اسے پیرس اور
 بون (۱۸۱۹-۱۸۲۰ء) سے شائع کر دیا ہے ۔ اس کا
 فرانسیسی زبان میں ترجمہ بھی ہو چکا ہے (معجم ، ۳: ۱۷۱) ؛
 اپنے موضوع یعنی حلب کی تاریخ پر ایک بنیادی مآخذ ہے ؛
 (۶) کتاب دفع الظلم والحری عن ابی العلاء المعری ؛
 (۷) تبرید حرارۃ الکباد فی الصبر علی فقد الادلاد (قلبی
 نسخوں کے لیے دیکھیے ، براکلمان ، ہمدو اشاریہ) ۔

وہ مصر اور بغداد میں اپنی حکومت کی طرف سے
 سفیر بن کر گئے۔ جب حلب کا تاتاریوں نے محاصرہ کیا
 اور اہل علاقہ ان کے ظلم و ستم سے بے حد پریشان
 ہوئے تو وہ مصر آ گئے ، ان کی واپسی پر حلب شہر
 تاتاریوں کے ہاتھوں تاراج ہو گیا۔ وہ اس کی یہ حالت
 دیکھ کر بے حد پریشان ہوئے اور پھر مصر چلے آئے اور
 وہیں ۶۶۱ھ/۱۲۶۱ء میں انتقال کیا اور انہیں قبرستان
 ”القرافہ“ میں دفن کیا گیا (معجم المطبوعات ، ۱۷۱:۱) ۔

وہ بہت اچھے شاعر بھی تھے۔ ان کے اشعار کے جو
 نمونے ان کے سوانح نگاروں نے پیش کیے ہیں (دیکھیے
 ابن العديم ، معجم الادباء ، ۱۶: ۵۱-۵۷ ؛ الصفدی : فوات
 الوفیات ، ۱۲۷-۱۲۸) ان سے پتہ چلتا ہے کہ وہ قادر
 الکلام شاعر تھے۔

مآخذ : (۱) یاقوت الحموی : معجم الادباء ، مطبوعہ
 دارالمأمون ، بدون تاریخ ، ۱۶: ۵۰-۵۷ (بہت مفصل اور
 بنیادی تذکرہ ہے ، یاقوت نے زیادہ تر روایات ان سے
 براہ راست لی ہیں ، لیکن یہ اس لیے نامکمل ہے کہ اس
 مجموعہ کی ترتیب کے وقت وہ ابھی حیات تھے) ؛ (۲) محمد
 بن شاکر الکلتی ، فوات الوفیات طبع ڈاکٹر احسان عباس

فرعون) کی طرح گھروں میں عام پالا جاتا تھا اور گھروں سے چوہے، سانپ اور دیگر چھوٹے موٹے کیڑے مکوڑوں کو چٹ کرنے میں اہم کردار ادا کرتا تھا۔ تاہم جلد ہی شکاریوں کو احساس ہو گیا کہ یہ ان کے لیے بہت کار آمد شے ہے کیونکہ یہ پلکار اور گر بہ خو ہے۔ خاموشی سے ریگلتے ہوئے چھوٹی سے چھوٹی درز اور شکاف میں گھس جاتا ہے، نہایت پھرتی سے چھلانگ لگاتا ہے، اس کے جبروں کی گرفت انتہائی مضبوط اور آہنی ہوتی ہے، اسے آسانی سے سدھایا جاسکتا ہے اور سائز میں چھوٹا ہونے کی وجہ سے اسے ہر کہیں آسانی سے اٹھا کر لے جایا جاسکتا ہے۔

شکار کے موضوع پر لکھنے والے مسلمان مصنفین نے شکار میں نیولے کے کردار پر کافی کچھ لکھا ہے، مثلاً چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے کشاجم نے کتاب المصائد و المطارد (مطبوعہ بغداد ۱۹۵۴ء، ص ۲۲۸-۲۲۹) میں جو ایک صدی پہلے کے مصادر پر مشتمل ہے کے حصہ نثر میں اس طرز کے شکار پر کئی سطور لکھی ہیں، کتاب البیڑہ (مطبوعہ دمشق ۱۹۵۳ء، ص ۲۹) کے گم نام مصنف نے فاطمی خلیفہ العزیز باللہ (۳۶۲-۳۸۶ھ / ۹۷۵-۹۷۶ء) کے بازوں کے سدھانے والے ماہر کے حوالے سے لکھا ہے کہ شاہان فارس کے شکاری جانوروں میں جو بڑی تعداد میں ان کے ہاں پالے جاتے تھے، 'سگ تازی'، چیتے اور بازوں کے علاوہ نیولے بھی پالے اور سدھائے جاتے تھے۔ مشہور شکاری اسامہ بن مقعد (م ۵۸۴ھ / ۱۱۸۸ء) کتاب الاعتبار (مطبوعہ پرنسٹن ۱۹۳۰ء، باب سوم، صفحہ ۲۱۳) میں کہتا ہے کہ اس کے والد جب اصفہان سے واپس آنے لگے، جہاں وہ تجارت کی غرض سے گئے تھے تو مقامی لوگوں نے انہیں کئی تربیت یافتہ باز اور ایک تربیت یافتہ نیولا (ابن عرس معلم) تحفے میں دیا جو ناقابل گزر گنجان جھاڑیوں میں داخل ہو کر پرندوں کو اڑنے پر مجبور کرتا تھا تاکہ باز ان کا شکار کر سکیں یا ان جھاڑیوں سے سگ تازی کی طرح

الکھوان، ۲۲۸:۴ اور ارسطو: Hist. des animaux ترجمہ J.T ricot، پیرس ۱۹۵۷ء، ۴:۲۰۱) جب گھریال منہ کھولتا ہے تو یہ اس کے پیٹ میں گھس کر اس کی انتڑیاں چبا دیتا ہے (مصری نموس [Nims] سے بھی یہی عادت منسوب کی جاتی ہے) اور یہ چھچھوندروں اور حیوانی چوہوں کا درختوں کی ٹہنیوں کے آخری سرے تک تعاقب جاری رکھتا ہے، یہاں تک کہ وہ زمین پر گر جاتے ہیں جہاں ان کا ساتھی نیولا منہ کھولے انہیں جھپٹنے کو تیار ہوتا ہے وغیرہ وغیرہ۔

نیولے کی کھال کبھی سوری مصنوعات میں استعمال نہیں کی گئی اور یہ بعض مترجمین کی غلط فہمی ہے کہ انہوں نے اسے فنک (Fanak) سمجھا ہے اور قائم یا سنجاب (Mustela Erminea) کے سمور کو اس کی کھال پر محمول کیا ہے، جس کی دم گرمیوں میں سیاہی مائل ہو جاتی ہے جبکہ سردیوں میں اس کی کھال سفید رہتی ہے۔ بحری نیولے (Mink Mustela Luticola) کی کھال کو جو وسطی یورپ اور گیدڑ و لومڑ کی کھال کو جو مغرب عربی سے درآمد کی جاتی ہے، بھی فنک ہی سے نسبت دی جاتی ہے۔

نیولا اسلامی دنیا میں ہمیشہ سے شکار کے لیے استعمال ہوتا رہا ہے، اس کا شمار سدھائے جانے والے گوشت خور شکاری جانوروں میں ہوتا ہے (جنہیں معلمات، ضوار اور جوارح کہا جاتا ہے) اور شکاری پرندوں [رکبہ بیزہ وفہد] کی طرح اس کے ذریعے شکار بھی اسلام میں جائز سمجھا جاتا ہے۔ زمانہ قدیم سے بحیرہ روم اور دیگر مشرقی علاقوں میں بلی سے پہلے نیولا بھی اسی طرح کے دیگر گھریلو پالتو جانوروں جیسے راسو (Beach Marten، Martes Foina، عربی میں دلق، سنسار) مشک بلاؤ (Civet، Viverra، عربی میں زبادہ، سنور، زباد) جنیت (Genet Genetla، عربی میں جارمیط، قط الزباد، کدیرن، زریقہ) اور سفید لیمر یا مصری نیولے (Herpestes، Ichneumon، عربی میں غس، فار

پرنڈے پکڑ کر باہر لاتا تھا۔ اسی طرح ساتویں صدی ہجری تیرہویں صدی عیسوی کے مصنف عیسیٰ بن علی حسن الاسدی اپنی تالیف کتاب الجمہرہ فی علوم البیڑہ (مخطوطہ میڈرڈ، عدد ۹۰۳ AR) میں کہتا ہے کہ اس کے عہد میں نیولا (جسے اس زمانے میں برورز [البرورز] دھوی ابن عرس، ص ۲۹، ۵۷ کہتے تھے) باز (یوہ یوہ) کے ذریعے چڑیاں (Wheater، عربی میں فٹاق) پکڑنے کے کام آتا تھا کیونکہ چڑیاں باز کو دیکھتے ہی کانٹے دار جھاڑیوں میں گھس جاتی تھیں، جنہیں ڈوری کے ساتھ بندھا نیولا وہاں گھس کر اڑنے پر مجبور کرتا تھا۔ شکار کا یہ طریقہ چونکہ نہایت سستا تھا لہذا عام غریب لوگ بلکہ بچے بھی اسے اختیار کر لیتے تھے۔ یہ طریقہ زیر زمین بل میں گھسے لومڑ کو باہر نکالنے کے لیے بھی استعمال کیا جاتا تھا۔ نیولے کے جسم کے ساتھ ڈوری باندھ کر اسے بل میں چھوڑ دیا جاتا تھا۔ لومڑ یا تو ڈر کے مارنے بھاگ اٹھتا یا بصورت دیگر نیولا اس کی گردن وغیرہ کو اپنے آہنی جبروں میں جکڑ لیتا اور باہر بیٹھا شکاری جب نیولے کی رسی کھینچتا تو نیولے کے ساتھ لومڑ بھی گھسٹتا باہر آ جاتا۔

مندرجہ بالا نصوص کی روشنی میں یہ رائے باسانی قائم کی جاسکتی ہے کہ بلاد شرقیہ میں شکار میں نیولے کا کردار بلاد مغرب کے فیئرٹ Ferret، Mustela Putorius Furo کے مقابلے میں زیادہ اہم اور وسیع رہا ہے جو (یعنی فیئرٹ) رومن عہد میں مغرب عربی کے پہاڑی علاقوں سے درآمد شدہ کھیکھریا ظربان کی کلیہ پالتو ہو جانے کی وجہ سے ایک بگڑی ہوئی شکل ہے، ممالیہ جانوروں پر تازہ ترین سائنسی تحقیق سے بھی یہی پتہ چلا ہے کہ فیئرٹ، جو خالصتاً پالتو جانور ہے اور گھریلو خرگوشوں کو ان کے بلوں سے باہر نکالنے کے علاوہ (شکار میں) اس کا کوئی کردار نہیں، کا نیولے سے (نسلی لحاظ سے) کوئی تعلق نہیں اور یہ ایک خالصتاً پالتو یورپی جانور ہے جو آزادانہ زندگی نہیں گزار سکتا۔

دوسرے شکاری جانوروں کی طرح نیولے کا گوشت کھانا بھی اسلام میں جائز نہیں تاہم اطباء نیولے کا دماغ، خون اور چربی بعض دوائیوں میں استعمال کرتے ہیں۔
مآخذ: متن میں مذکور مآخذ کے علاوہ: (۱) القزوی: عجائب المخلوقات، ۲: ۲۱۴؛ (۲) الدمیری: حیاة الحیوان، ۲: ۱۳۸؛ (۳) ابن سیدہ: المخصص، ۸: ۹۹؛ (۴) جاحظ: کتاب الحیوان، بعد اشاریہ؛ (۵) ابن البیطار، در Traité des Simples، ترجمہ L. Leclerc، پیرس، ص ۱۸۷۷-۱۸۸۳ء، جلد ۱، شمارہ ۱۲؛ (۶) اے معلوف: Arabic Zoological Dictionary، قاہرہ ۱۹۳۲ء، جلد ۱، شمارہ ۱۲؛ (۷) H.B. Tristram: The Fauna and Flora of Palestine، لندن ۱۸۸۴ء؛ (۸) S. Flower: List of Animals in Giza، قاہرہ ۱۹۱۰ء؛ (۹) Survey of Iraq Fauna Members of the Mesopotamia Expeditionary Force، بمبئی ۱۹۲۳ء؛ (۱۰) J. Ellerman and T.C.S. Morrisen: Check-list of Palaearctic and Indian Mammals، لندن ۱۹۶۱ء؛ (۱۱) R. Hainard: Mammifères sauvages d'Europe، Neuchatel ۱۹۳۸ء؛ (۱۲) R. Thevenin: Les Petits Carnivores d'Europe، پیرس ۱۹۵۲ء، ص ۱۲-۳۳، و فہرست کتابیات؛ (۱۳) وی مصنف: Les Fourrures، پیرس ۱۹۳۸ء؛ (۱۴) A. Cabrera: La Patria de "Putorius Furo"، Los Mamíferos de Marruecos، میڈرڈ ۱۹۳۰ء؛ (۱۵) وی مصنف: F. Viré [ت: محمد امین]

.....

ابن عرقہ: ابو عبد اللہ محمد الوریعی، (۷۱۶-۸۰۳ھ/۱۳۱۶-۱۴۰۱ء)، تیونس میں حفصی عہد کے ایک نامور مالکی فقیہ۔ ان کا تعلق تیونس کے جنوب مشرق میں آباد بربر خاندان سے تھا اور انہوں نے اپنے وقت کے معروف مرانی اور تیونسی علما، مثلاً ابن عبد السلام، ابن

اور ان کا شمار اکابر اولیا میں ہوتا تھا۔ خطرناک جنگی پرندے ان کے ہاتھ پر آ کر بیٹھ جاتے تھے اور دانہ کھاتے تھے۔ ان کے پاس کافی تعداد میں مریدین جمع رہتے تھے، وہ اپنے خالی ہاتھ ہوا میں پھیلا دیتے اور غیب سے کھانے پینے کا اتنا سامان آ جاتا جو ان سب لوگوں کو کفایت کرتا تھا۔ وہ پرہیز اور پر جلال شخصیت رکھتے تھے اور ہر کوئی ان کا سامنا نہیں کر سکتا تھا بعض لوگ انہیں دیکھ کر کانپنے لگتے تھے (شذرات، ۳۱۱:۷)۔ عوام و خواص میں ان کا بہت اثر تھا۔ ان کی مجذوبیت اور شطیاتی کی وجہ سے ممکن ہے بعض علما نے ان کی مخالفت کی ہو، لیکن آآ کے مقالہ نگار نے ان کے اخلاق و کردار پر جو گرفت کی ہے بظاہر اس کا کوئی جواز نظر نہیں آتا (دیکھیے آآ طبع دوم، بذیل مادہ)۔

ان کے ایک مرید شیخ عمر بن علی الجزائری الراشدی نے ان کے مناقب پر ایک کتاب ”ابتنام العروس و وشی الطروس فی مناقب قطب الاقطاب سیدی احمد بن عروس“ لکھی ہے، جو ۱۳۰۳ھ/۱۸۸۵ء میں تیونس سے شائع ہوئی (سرکیس: معجم المطبوعات، ۱: ۶۸۸)۔ انر کلی نے ان کے تصنیف کردہ آٹھ صفحات کے ایک قصبے کا بھی ذکر کیا ہے (الاعلام، ۱: ۱۶۹)۔

مآخذ: متن میں مذکور مآخذ کے علاوہ، دیکھیے (۱) السنائی: الضوء اللامع، ۲: ۲۵۹؛ (۲) R. Brunschvig: La Berbérie Orientale Sous les Hafsides، پیرس

۱۹۳۷ء، جلد دوم بمقد اشاریہ۔

(محمد امین)

.....

ابن العریف: ابو العباس احمد بن محمد بن موسیٰ بن عطاء اللہ الصنهاجی، ایک ممتاز دانشور اور معروف صوفی۔ ابن خلکان کے مطابق وہ سوموار کے دن ۲ جمادی الاولیٰ ۳۸۱ھ/۲۴ جولائی ۱۰۸۸ء کو پیدا ہوئے اور مراکش میں ۲۳ صفر ۵۳۶ھ/۲۷ ستمبر ۱۱۴۱ء کو وفات پائی۔ ان کے والد عریف کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ

سلامہ، ابن ہارون الکنعانی، عمر بن قراح، ابن الجباب، ابن اندراس اور محمد بن ابراہیم اللابی سے تعلیم حاصل کی۔ بعد میں وہ تیونس کی مرکزی جامع مسجد کے امام اور مفتی مقرر ہو گئے اور ان کے تقویٰ اور علم کی شہرت دور دور تک پھیل گئی۔ ان کے شاگردوں میں الغمرینی، البرزولی، اللابی اور ابن ناجی زیادہ مشہور ہیں۔ وہ مشہور مؤرخ اور ماہر عمرانیات ابن خلدون کے نظریات کے مخالف تھے، اپنے عہد کے دیگر حنفی فقہاء کی طرح انہوں نے بھی فقہی قواعد اور مقامی رسم و رواج میں توافق پیدا کر کے مالکی فقہ کی تجدید و احیاء کی کوشش کی۔ شرعی حدود پر ان کی کتاب، جس کی شرح الرضاء نے لکھی ہے، کلاسیکی اہمیت کی حامل ہے اور پوری صحت کے ساتھ فقہی تصورات کی تعریف بیان کرنے پر ان کی مہارت کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ فقہ میں ان کی عظیم کتاب المبسوط یا المختصر الکبیر ابھی تک مخطوط حالت میں ہے اور اس کی اہمیت سے لوگ غافل ہیں۔

مآخذ: (۱) La Berbérie: R. Brunschvig، (۲) Orientale sous Les Hafsides ii، پیرس ۱۹۴۷ء، بمقد اشاریہ؛ (۳) ابن مریم: کتاب البستان، الجزائر ۱۹۰۸ء بمقد اشاریہ۔

(ج۔ ر۔ اور لیس: ت: محمد امین)

.....

⊗ ابن عروس: ابو العباس سیدی احمد بن عروس المغربی التونسي (م ۸۶۸ھ/۱۴۶۳ء)، ایک مجذوب صوفی جو العروسیہ [رک باں] صوفی فرقے کے بانی ہیں، جو شاذلیہ [رک باں] کی ایک شاخ ہے۔ وہ راس البون (Cape Bon) میں پیدا ہوئے۔ چھوٹی چھوٹی ملازمتیں کر کے تعلیم حاصل کی پھر مراکش چلے گئے لیکن پھر تیونس واپس آ گئے اور عمر بھر یہیں مقیم رہے۔ وہ ایک سرائے کی چھت پر دن رات بیٹھے رہتے اور وہیں وفات پائی۔ ان کے بارے میں المنادی نے طبقات الاولیاء میں لکھا ہے کہ وہ اہل جذب اور صاحب کرامت بزرگ تھے

(۲۹۶ تا ۳۱۹ھ / ۸۸۳ تا ۹۳۱ء) کی تعلیمات نے اندلس کے صوفی حلقے پر اس وقت تک اپنے مسلسل اثرات مرتب کیے جب تک کہ مغربی مسلمانوں میں الغزالی کی تعلیمات کی اشاعت نہیں ہو گئی۔ جس کے بارے میں یوں محسوس ہوتا ہے، جیسے قدامت پرست اندلیوں میں نیا اور تازہ خون داخل کر دیا گیا ہو۔ ان سب باتوں کے باوجود انہیں فقہاء کی طرف سے شدید تنقید اور اذیت رسانی کا نشانہ بننا پڑا، بہت سے لوگوں، مثلاً اشبیلیہ کے ابن برجان، قرطبہ کے ابو بکر المیورقی اور ابن قسی وغیرہ نے جنہوں نے وادی الکبیر (؟) میں حکومت کے خلاف بغاوت کی تھی، امام غزالی کی احیاء کی اشاعت میں نمایاں کردار ادا کیا۔

مذکورہ بالا لوگوں میں سے مقدم الذکر (ابن برجان) مقامی انتظامیہ کے لیے بہت ہی خطرناک تھے، سوال یہ ہے کہ کیا انہوں نے اپنے نظریات کا ابن العریف کے ساتھ اشتراک کیا تھا؟ - ابن الخطیب (کتاب الاعلام، طبع Lévi Provençal، رباط ۱۹۳۴ء، ص ۲۸۶) لکھتا ہے وہ ”نظیرہ فی الحلہ“ یعنی تعلق باللہ میں اس کا ہم پلہ تھا، ان دونوں کے درمیان خط و کتابت کا ایک اقتباس، جسے دریافت اور طبع کرنے کا شرف Father Nwyia کو حاصل ہوا، ظاہر کرتا ہے کہ ابن العریف، ابن برجان کو اس طرح مخاطب کرتا ہے جیسے کہ وہ اس کا شیخ ہو۔ اس میں شک نہیں کہ ان دونوں کا آپس میں بہت گہرا تعلق تھا۔ ان دونوں کو نامور مرابطی حاکم اعلیٰ بن تاشغین نے ابو بکر المیورقی کے ساتھ مراکش طلب کیا، جہاں اس نے ان پر یہ واضح کر دیا کہ وہ ان کا معاملہ فقہاء کی مجلس کے سامنے مشترکہ طور پر پیش کرنا چاہتا ہے۔ چنانچہ ابن البرجان سے کہا گیا کہ وہ اپنے ان بیانات کی وضاحت کرے جو ملحدانہ سمجھے جا رہے تھے۔ اسے وہاں قید کر دیا گیا اور قید کی حالت ہی میں اس کا انتقال ہو گیا۔ ان کے مقابلے میں ابن العریف کے ساتھ نرمی کا برتاؤ کیا گیا۔ بادشاہ نے حکم

طبخ میں عریف تھا، یعنی وہ طبخ میں ان شہری محافظوں کے سربراہ کی حیثیت سے ملازم رہا جو رات کے وقت شہر کی چوکیداری کے ذمہ دار تھے، انہی حالات کی بنا پر ان کا خاندانی نام ابن العریف پڑ گیا۔ وہ اگرچہ پیشے کے اعتبار سے ایک جولاہا تھے، لیکن وہ فطری طور پر حصول علم کی طرف مائل تھے۔ بہر حال حصول علم کے دوران میں مختلف رکاوٹوں اور دھمکیوں کے باوجود ان کا حصول علم کا جذبہ ختم نہیں ہوا، بلکہ پہلے سے مضبوط ہو گیا۔ بالآخر وہ المریہ میں مذہب اور فلسفے کی تعلیم حاصل کرنے اور اپنے فکری ذوق کی تسکین کے لیے شعر و شاعری کے قابل ہو گئے، انہوں نے ایک اخباری، قاری اور شاعر کی حیثیت سے شہرت پائی، انہوں نے سرقسطہ، ولنسیا اور المریہ میں تدریسی فرائض انجام دیئے۔ آخری قصبے میں انہیں بہت زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی۔ ان کی مثالی زندگی اور ترک دنیا (رہبانیت) کی طرف ان کے میلان طبع اور مراقبہ وغیرہ نے ان کو ایک ایسا قابل احترام صوفی بنا دیا جن کے آس پاس بہت سے مرید جمع رہتے تھے۔ المریہ اس زمانے میں اندلسی تصوف کا بڑا مرکز تھا اور یہ بات مرابطی فقہاء کی مخالفت کی ایک وجہ تھی، اسی بنا پر قاضی قرطبہ ابن عامرین کے، ایک مجموعہ فتاویٰ میں امام الغزالی کی کتب کی مخالفت کرنے کی بنا، پر ان کی سنجیدہ انداز میں مذمت کی گئی۔

ابن العریف کی تصوف سے دل چسپی کی ابتدا ابو بکر ابن عبد الباقی کی مرہون منت ہے، ان کے روحانی سلسلے کی تفصیل ان کی ”لوح مزار“ پر موجود ہے، جس کا ترجمہ اور اس کی طباعت جی ڈیورڈم (G. Deverdum) نے کی ہے، جس میں سے ہم خاص طور پر جنید بغدادی (۲۹۸ھ/۹۱۰ء) کے مرید ابو سعید احمد بن الاعرابی (م ۳۱۱ھ/۹۵۲-۹۵۱ء) کا ذکر کر سکتے ہیں، جن سے

بقول (A benmasarra Y su) : M. Asin Placius : escuela، میڈرڈ ۱۹۲۳ء، ص ۳۵) ابن المسرہ مکہ مکرمہ میں ملے تھے۔ اب یہ معلوم ہو گیا ہے کہ ابن المسرہ

دیا کہ انہیں زنجیروں سے آزاد کر دیا جائے جن میں ان کے مخالف یعنی المریہ کے قاضی ابن الاسود کی شکایت پر انہیں جکڑا گیا تھا۔ اس نے انہیں اپنے دربار میں احترام کے ساتھ خوش آمدید کہا اور وہ جہاں چاہیں انہیں جانے کی اجازت دے دی، لیکن اس کے عمدہ برتاؤ سے فائدہ اٹھانے کے لیے ان کے پاس وقت کم تھا، اس لیے کہ وہ اس ناخوشگوار واقعہ کے بعد جلد ہی فوت ہو گئے۔ یہ فرض کیا جاسکتا ہے گو اس کے بارے میں کوئی یقینی شہادت موجود نہیں، کہ ابن الاسود نے ان کو زہر دیا۔ اپنی نیکی، شرافت نفس اور متفقہ طور پر تسلیم شدہ بزرگانہ شہرت اور دربار شاہی میں ان کے ساتھ مناسب برتاؤ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ باوجود اس بات کے کہ ابن العریف حکومت کے مخالف لوگوں میں سے تھے، ان کی کوئی سیاسی سرگرمیاں نہیں تھیں، جیسا کہ ابو بکر المیورتی کی تھیں کہ جسے جب مراکش بلایا گیا تو اس نے راہ فرار اختیار کر لی، یا جیسے ابن برجان کی تھیں، جس کی لاش کو شہزادے نے شہر کے وسط میں پھینکنے کا حکم دیا تھا۔

واحد تصنیف جو ابن العریف کی تصانیف میں سے ہمیں آج معلوم ہے، ایک مختصر سی تصنیف ہے جس کا نام محاسن المجالس ہے جس کا مطالعہ اور ترجمہ M.Asin Placious نے کیا ہے۔ میورقہ کے ابن العربی کو کسی مشہور اندلسی عالم کا حوالہ دینے کے لیے یہ کتاب بہت مناسب لگی، چنانچہ انہوں نے اپنے معروف و مشہور نظریہ وحدت الوجود کے اثبات کے لیے اس کا حوالہ دیا ہے، سیدی ابن العریف کا مقبرہ مراکش میں ہے ان کے سوانح نگار لکھتے ہیں کہ انہیں مسجد علی کے قریب قصبہ کے وسط میں (روضہ) قاضی ابو عمران موسیٰ بن محمد کے احاطہ میں دفن کیا گیا۔

مآخذ: (۱) ابن العریف موسیٰ: محاسن المجالس، عربی متن، ترجمہ اور دیباچہ M.Asin Placious، پیرس ۱۹۳۳ء (دیباچہ میں ابن العریف کے تفصیلی مآخذ شامل

ہیں جن میں متعدد عربی حوالے دیئے گئے ہیں)۔
M.Asin Placious کے دیئے گئے حوالوں میں مندرجہ ذیل کا اضافہ کر لیا جائے: (۲) ابن الموت: السعادة الابدیہ، فاس ۱۹۱۸ء، ۱۰۹ تا ۱۱۲: (۳) عباس بن ابراہیم: اعلام بمن حل مراکش واغاثات من الاعلام، فاس ۱۹۳۶ء، ۱۶۱ بعد (صوفی سوانح نگاروں کی تصانیف میں سے بہت سے حوالہ جات پر مشتمل ہے): (۴) التادلی: التثوف الی رجال التصوف، طبع A.Faure، ربط ۱۹۵۸ء، ص ۹۶ (ساتویں صدی ہجری/تیرہویں صدی عیسوی کی تدوین ہے): (۵) در Los Almoravides، جوتوان ۱۹۵۶ء، ص ۲۸۵ بعد: (۶) J.Bosch vila، جو اندلسی صوفیوں کے کارناموں اور المرابطون کی طاقت کے زوال کو تاریخی تناظر میں دیکھتا ہے: (۷) اس کی لوح مزار کے لیے دیکھیے G.Deverdun: Inscriptions arabes de Marrakech، ربط ۱۹۵۶ء، ص ۱۷: (۸) Father Paul Nwyia کا مقالہ Note Sur quelques fragments inédits de la Correspondance d' Ibn al' Arif avec Ibn Barrajan، در Hesperis، ج ۶۳ میں (۱۹۵۶ء)، ص ۲۱۷ تا ۲۲۱، مذکورہ بالا دونوں افراد کے درمیان تعلقات کے بارے میں نئی معلومات فراہم کرتا ہے (A.Faure [ت: نصرت رئیس؛ ن: محمود الحسن عارف])

.....

ابن العریف: الحسین بن الولید بن نصر، ابو القاسم، چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کا، ایک اندلسی ادیب، جو خصوصاً ماہر صرف و نحو کے طور پر جانا جاتا تھا اور ہمیشہ الخوی کہلاتا تھا۔ اس نے اپنے آبائی شہر قرطبہ میں ابن القبطیہ کی اور افریقیہ میں ابن رشتی [رک باں] کے زیر نگرانی تربیت پائی۔ اس نے مصر میں کئی سال گزارے، جہاں اس نے اپنے بھائی الحسن کے لیے جو ابن العریف ہی کے نام سے معروف تھا، شہرت کا باعث بنا۔ ۳۶۷ھ/۹۷۷ء اندلس میں واپسی پر

رہا اور قرآن حکیم اور عربی قواعد کی تعلیم دیتا رہا۔ پھر اس نے افریقہ کے سفر کا ارادہ کیا اور تیونس اور باجہ (Bougie) گیا اور حفصی امیر ابو زکریا کے دربار سے وابستہ رہا۔ وہاں سے واپس آکر اس نے پھر اندلس کے مختلف شہروں کی سیاحت کی اور اس کے بعد المغرب العربی کی راہ لی اور سیلہ (Sale) میں قیام کیا۔ حفصی سلطان المستنصر کی دعوت پر وہ تیونس چلا آیا اور وہیں ۶۷۰ھ/۱۲۷۱ء میں وفات پائی۔

ابن عصفور نے عربی قواعد میں دو کتابیں لکھیں: کتاب المقرب فی النحو اور کتاب المصحح فی التصریف اور عربی قواعد کی چار معروف کتابوں کی شرح لکھیں جو یہ ہیں: (۱) سیبویہ کی الکتاب: (۲) الفارسی کی کتاب الايضاح: (۳) الزجائی کی کتاب الجمل اور (۴) مقدمة الجردی۔

مآخذ: (۱) براکلمان، ۳۸۱:۱، مکملہ ۵۳۶:۱؛ (۲) کمالہ، ۲۵۱:۷؛ (۳) ابن الزبیر: صلة الصلة طبع Lévi Provençal، ص ۱۴۲-۱۴۳ (عدد ۲۵۸)۔
[G.Troupeau: محمد امین]

.....

ابن عطاش: عبد الملك بن عطاش *۔
پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی کا ایک اسماعیلی داعی اور عراق اور مغربی ایران میں دعوتی سرگرمیوں کا سربراہ۔ اس کے بارے میں زیادہ معلومات نہیں ملتیں۔ حسن بن صباح [رک باں] کی خودنوشت کے مطابق وہ رمضان ۴۶۳ھ / مئی۔جون ۱۰۷۲ء میں رہے گیا اور اسے تنظیم کارکن بنایا۔ یہاں وہ گرد کوہ کے رئیس مظفر کو بھی تنظیم میں لانے میں کامیاب ہوا، جو بعد میں نزاریوں کا فعال قائد ثابت ہوا۔ ظاہر الدین اور الراوندی نے بھی حسن بن صباح کے ساتھ اس کے تعلقات کا ذکر کیا ہے۔ ان کے مطابق عبد الملك اصفہان کا رہنے والا تھا جہاں اسے شیعیت سے متہم کیا گیا، تو وہ بھاگ کر رہے چلا گیا اور وہاں حسن بن صباح سے

حاجب المنصور ابن ابی عامر نے اسے اپنے بیٹوں کا اتالیق مقرر کیا۔ وہ المنصور کی ادبی مجالس میں حصہ لیتا اور مشہور ادیب صاعد البغدادی کی مخالفت کر کے خود کو ممتاز بناتا تھا، اس کے سوانح نگاروں نے اس نوع کی کئی مثالیں بھی جمع کی ہیں۔ کئی مرتبہ ابن العریف ناجائز ذرائع استعمال کر کے المنصور کے سامنے اپنے حریف پر حملہ کرنے میں کامیاب بھی ہوا، لیکن آخر میں محتاط عراقی فاتح ہوا۔

ابن العریف نے صرف و نحو پر کئی رسالے اور کئی ادبی تصانیف لکھیں، مگر وہ باقی نہیں رہیں۔ وہ المنصور کی آخری مہمات میں سے ایک کے دوران میں، جو سردرا (Cervera) میں پیش آئی، ۴۹۰ھ/۱۰۰۰ء میں وفات پا گیا اور طلیطلہ میں دفن کر دیا گیا۔

مآخذ: (۱) الحمیدی: جذوة المتنبس، ص ۱۸۲؛ (۲) انصی: بغیة، عدد ۶۵۳؛ (۳) ابن الفرضی: تاریخ، عدد ۳۵۴؛ (۴) السیوطی: بغیة، ص ۲۳۷؛ (۵) یاقوت: ادباء، ص ۱۰، ۱۸۲ تا ۱۹۳؛ (۶) المقرئ: فتح الطیب، ۱: ۳۸۳-۳۸۴، صاعد کے ساتھ رقابت کے لیے دیکھیے R.Blachere در Hesperis میں ۱۰ (۱۹۳۰ء)، ۱۵ تا ۳۶، بموضع کثیرہ۔

[F.De la Granja: ت، نصرت رئیس: ن: محمود الحسن عارف]

.....

* ابن عصفور: ابوالحسن علی بن مومن، ساتویں صدی ہجری / تیرہویں صدی عیسوی کا ایک اندلسی ماہر لسانیات۔ وہ ۵۹۸ھ/۱۲۰۰ء میں اشبیلیہ میں پیدا ہوا [پہلے ابو الحسن بن الرباح سے پڑھا پھر] اپنے زمانے کے معروف لسانی ماہر الشلوبین [ابو علی] کے سامنے زانوے تلمذ تہہ کیا [اور اس کے ساتھ دس سال تک رہا اور اس سے سیبویہ کی الکتاب درس پڑھی]۔ بعد میں اپنے استاد کے ساتھ اس کے اختلافات پیدا ہو گئے تو اس نے اپنا آبائی شہر چھوڑ دیا اور اندلس کے مختلف شہروں [اشبیلیہ، شریش، مالقة، میورقہ اور مرسہ] میں گھومتا

جا کر مل گیا۔ ابن الجوزی کی روایت، اس سے قدرے مختلف اور تفصیلی ہے۔ اس کے مطابق وہ طبیب تھا اس کے اسماعیلی عقائد کی وجہ سے سلطان طغرل بے نے اسے گرفتار کر لیا اور سزائے موت کی دھمکی دی۔ اس نے توبہ کا اظہار کیا اور جب رہا کیا گیا تو رے چلا گیا اور وہاں اسماعیلیوں کے رہنما ابو علی النیسابوری کے ساتھ مل گیا۔ اس نے العقیدہ کے عنوان سے اسماعیلی مذہب پر ایک کتاب لکھی اور رے ہی میں فوت ہوا۔ الراوندی اور ابن اثیر کے مطابق وہ اچھا خطاط اور ادیب تھا اور اصفہان میں اس کے ہاتھ کی لکھی ہوئی کئی کتابیں موجود تھیں۔

اس کے حوالے سے اس کے بیٹے احمد کا بھی ذکر آتا ہے۔ ابن الراوندی کے مطابق اصفہان میں یہ سمجھا جاتا تھا کہ اس کے عقائد اپنے والد سے مختلف ہیں، چنانچہ جب اس کے والد کی داروگیر ہوئی تو اسے تنگ نہیں کیا گیا، لیکن درحقیقت وہ اپنے مشن پر خفیہ طریقے سے عمل درآمد کرتا تھا، چنانچہ جب وہ شاہ دز کے قلعے میں دیلمی خاندان کے بچوں کا اتالیق مقرر ہوا تو اس نے ان کے والدین پر بھی تبلیغ شروع کر دی۔ اس کے نتیجے میں وہ ان کے عقائد تبدیل کرنے اور قلعے پر کنٹرول حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ وہ کئی سالوں تک اس قلعے پر قابض رہا، یہاں تک کہ ۵۰۰ھ/۱۱۰۷ء میں اسے شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ قلعے پر قبضے کے بعد احمد کو اصفہان کی گلیوں میں پھرایا گیا اور اذیتیں دے کر ہلاک کیا گیا۔ اس کا سر کاٹ کر بغداد بھیج دیا گیا۔ ابن الاثیر کے مطابق وہ کوئی عالم فاضل شخص نہ تھا اور اسے جو مقام حاصل ہوا محض اس وجہ سے کہ حسن بن صباح اس کے والد کی بہت عزت کرتا تھا۔

دائرة المعارف (عربی) (۶:۱) کے مطابق اس نے قلعہ پر قبضہ کر کے، آس پاس کے علاقوں پر ظلم و تعدی کی انتہا کر دی تھی، وہ مختلف قصبوں اور شہروں پر حملے کرتا تھا، آنے جانے والے قافلے لوٹ لیتا تھا جس

کی بنا پر اس کا سدباب ضروری سمجھا گیا۔
 مآخذ: (۱) ابن الجوزی: المنتظم، حیدر آباد دکن ۱۳۵۹ھ، ۹: ۱۵۰-۱۵۱؛ (۲) عماد الدین الابداری: Histoire des Seldjoucides، طبع M.Th Houtsma، لائڈن ۱۸۸۹ء، ص ۹۰-۹۲؛ (۳) ظہیر الدین نیساپوری: سلجوق نامہ، تہران، ص ۳۰-۳۲؛ (۴) الراوندی: راحة الصدور، طبع محمد اقبال، لندن ۱۹۲۱ء، ص ۱۵۵-۱۵۶ اور ۱۵۹-۱۶۱؛ (۵) ابن القلانسی: ذیل تاریخ دمشق، طبع H.F.Amedroz، بیروت ۱۹۰۸ء، ص ۱۵۱-۱۵۶؛ (۶) کتاب مذکور کا فرانسیسی ترجمہ از Damas de 1075 a، 1154 R.Le Tourneau، دمشق ۱۹۵۲ء، ص ۲۶-۴۳ (ملاحظہ ہو شاہدیز کی فتح کے وقت لکھا گیا خط)؛ (۷) ابن الاثیر: کامل، ۱۰: ۲۱۵-۲۱۷ اور ۲۹۹-۳۰۲؛ (۸) الجوبی: ۳: ۱۸۹، ترجمہ Boyle، ۲: ۶۶۳؛ (۹) رشید الدین: جامع التواریخ، قسمت اسماعیلیاں، طبع محمد تقی دانش پزوح، تہران ۱۳۳۸ھ/۱۹۵۹ء، ص ۹۹؛ ۱۱۶، ۱۲۲ وغیرہ و بعد؛ (۱۰) ابو القاسم کاشانی: تاریخ اسماعیلیہ (زبدۃ التاریخ سے اقتباس)، طبع محمد تقی دانش پزوح، مخطوطہ عدد ۱۳۴۳، ص ۱۲۲؛ (۱۱) M.G.S. The Order of Assassins: Hodgson، ہیگ، ۱۹۵۵ء، بحد اشاریہ: (۱۲) مصطفیٰ غالب: اعلام الاسماعیلیہ، بیروت ۱۹۶۳ء، ص ۴۴-۴۵؛ (۱۳) محمد مہر یار: شاہدیز کجاست، در نشریات دانشکدہ ادبیات، اصفہان ۱۳۴۳ھ/۱۹۶۵ء، ۱: ۱۱۶-۱۱۷ و ۱۵۶-۱۵۷؛ (۱۴) The B.Lewis: Assassins، لندن ۱۹۶۷ء، بحد اشاریہ۔
 (B.Lewis: [ت: محمد امین])

.....

ابن العفیف التلمسانی: شمس الدین محمد بن عقیف الدین سلیمان بن علی بن عبد اللہ التلمسانی، عربی نام ”الشاب الظریف“ (جوان بذلہ سنج) ایک عمدہ عربی شاعر۔
 اس کا والد عقیف الدین التلمسانی [رک - بہ

التلمسانی [ایک صوفی تھا ، جس نے تلمسان چھوڑ کر قاہرہ میں سعید السعداء کی خانقاہ میں جا ڈیرہ لگایا تھا ۔ یہیں ابن العفیف ۱۰ جمادی الآخرۃ ۶۶۱ھ / ۲۱ اپریل ۱۲۶۳ء میں پیدا ہوا۔ پھر وہ اپنے والد کے ساتھ دمشق چلا گیا اور اپنے والد اور دوسرے علما سے تعلیم حاصل کی۔ تعلیم سے فراغت کے فوراً بعد اس کا تقرر بحیثیت خزانہ دار ہو گیا اور اس نے جبل قاسیون کے دامن میں رہائش اختیار کی۔ احباب کی حوصلہ افزائی سے اس نے آغاز شباب ہی میں شعر کہنے شروع کر دیئے ، جلد ہی اس کی ادبی شہرت ہر سو پھیل گئی اور اسے بڑے لوگوں تک رسائی حاصل ہو گئی جن کی خصوصاً حماۃ کے ایوبی حکمران المنصور محمد کی مدح میں اس نے قصیدے لکھے ۔

اپنے شستہ و بے تکلفانہ اسلوب کی وجہ سے اس کی شاعری کی قدر افزائی ہوئی ، لیکن اس کامیابی نے اس کے حاسد اور دشمن بھی پیدا کر دیئے ، جنہوں نے اس کے خلاف سازشیں شروع کر دیں ۔ کچھ دیر تو اس نے ان سازشوں کا مقابلہ کیا ، لیکن پھر بیزار ہو کر گھر میں گوشہ نشینی اختیار کر لی ۔ اس نے عین جوانی کے عالم میں ۱۳ رجب ۶۸۸ھ / ۳ اگست ۱۲۸۹ء کو وفات پائی۔

ابن العفیف نے آزاد منش اور آسودہ زندگی گزاری۔ اس کی شعری لطافت اس وقت عروج پر نظر آتی ہے جب وہ عشق اور شراب کو موضوع بناتا ہے جو اس زمانے (کے بعض طبقات) کی مسرفانہ زندگی کی عکاس ہے۔ اس نے ذواہیات اور مویشیات بھی لکھیں ۔ زبان و بیان پر مکمل عبور کی وجہ سے ہی یہ ممکن ہوا کہ وہ اپنے زمانے کی مروجہ پر تکلف شاعری سے اپنا دامن بچا سکا۔

ابن العفیف کے مختصر دیوان نے شہرت دوام پائی اور وہ کئی دفعہ قاہرہ (۱۲۷۳ھ ، ۱۲۸۱ھ ، ۱۳۰۸ھ) اور بیروت (۱۸۸۵ء ، ۱۸۹۰ء ، ۱۹۰۷ء) سے شائع ہو چکا ہے لیکن غیر معیاری انداز میں ۔ اس کا ایک تحقیقی اور معیاری نسخہ ۱۹۶۷ء میں پیرس میں زیر طبع تھا ۔ اس کے دیوان

کے مخطوطات کے لیے دیکھیے براکلمان ، ۳۰۰:۱ ، تکملہ ۳۵۸:۱ باضافہ مخطوطہ عدد ۵۱۲۶ مکتبہ ظاہریہ ، دمشق ۔ اس کے تحریر کردہ بعض مقامات (مخطوطہ ، عدد ۳۱۷۶ ، ۳۹۳۷ پیرس ، عدد ۲۴۰۲ استانبول و عدد ۸۵۹۳ برلن) اور دو خطبات (مخطوطہ ، عدد ۳۹۵۳ برلن) بھی دریافت ہو چکے ہیں ۔

مآخذ : (۱) الکلتی : فوات ۴۲۲:۲ (۲) الذہبی : تاریخ الاسلام ، مخطوطہ موزہ بریطانیہ عدد ۵۳ ، ص ۶۲ وی : (۳) الصفدی : الوافی ، ۱۳۶:۱۲۹:۳ (۴) ابن العباد : شذرات ، ۴۰۵:۵ (۵) ابن تفری بردی ، ۳۸۱:۷ (۶) حاجی خلیفہ ، ۱۷۸۶:۲ (۷) الزرکلی : اعلام ، ۲۱:۷ (۸) کمالہ : معجم المولفین ، ۵۳:۱۰ (۹) براکلمان ، ۳۰۰:۱ ، تکملہ ۳۵۸:۱ ۔

(بے رکابی [ت : محمد امین])

.....

ابن عقیل : ابو الوفاء علی بن عقیل بن محمد ✽ عقیل بن احمد البغدادی الظفری ، حنبلی فقیہ اور ماہر علم الکلام (۴۳۱ھ / ۱۰۴۱ء - ۵۱۳ھ / ۱۱۱۹ء) ، جس کی زندگی اور تحریروں سے مسلم دینی فکر کے ارتقا کے ایک اہم موڑ پر روشنی پڑتی ہے اور وہ سنی روایت پرستی میں ترقی پسندوں کے مظہر کے طور پر سامنے آتا ہے ۔

خاندانی پس منظر اور بچپن : ابن عقیل جمادی الآخرہ ۴۳۱ھ / فروری - مارچ ۱۰۴۰ء کو بغداد کے علاقہ باب الطاق میں پیدا ہوا (جیسا کہ اس کی تالیف کتاب الفنون کے مخطوطہ کے ص ۱۲ ب سے پتہ چلتا ہے) ۔ اس کے والدین حنفی مسلک کے حامل تھے (G. Makdisi : ابن عقیل ، ص ۳۸۷) ۔ اس نے بعد میں اپنی یادداشتوں میں لکھا ہے کہ اس کے گھر کے قریب مسجد میں ایک بڑا حنفی مدرسہ تھا اور ساتھ ہی خانقاہ میں امام ابو حنیفہ کا مزار بھی تھا ۔ معتزلی افکار نے ان دنوں حنبلی مسلک کے اندر جگہ بنا لی تھی ۔ اسی بنا پر ابن عقیل نے بھی ان میں دلچسپی لی اور حریت فکر کا سبق سیکھا جو عمر بھر

اس کے ساتھ رہا اور جس نے حنبلی تحریک کو نئی جہتوں اور نئے جذبوں سے سرشار کیا۔

تعلیم و تدریس: قرآن و حدیث 'زہد و تصوف' ادب و قواعد 'علم عروض و انشا تو اس ذہین و فطین نوجوان کی دلچسپی کے مضامین تھے ہی 'تاہم وعظ گوئی' علم کلام 'مناظرہ اور علم الفقہ میں بھی اس نے خصوصی مہارت حاصل کی۔ اس نے اپنے تئیں اساتذہ کے ناموں کا بڑا ذکر کیا ہے 'جن میں سے صرف دو ابو یعلیٰ اور ابو محمد انیسوی (م ۳۸۸ھ/۱۰۹۵ء) حنبلی تھے۔ دیگر اساتذہ میں سے ابو اسحق الشیرازی (م ۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء) شافعی قاضی القضاۃ ابو عبد اللہ الدامغانی (م ۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء) اور ابو القاسم بن الطہان معتزلی تھے۔ ادب عالیہ کا ذوق اس نے باپ کی طرف سے ورثے میں پایا 'کیونکہ اس کے اجداد میں سے اکثر لوگ ادیب 'شاعر' انشاء پرداز اور درباروں میں سیکرٹری تھے۔ نثر نگاری میں جو مہارت اسے حاصل تھی اس کی صوفیانہ بات چیت اور وعظوں سے اس کا اظہار بخوبی ہوتا ہے۔

ابن عقیل نے گیارہ سال تک حنبلی قاضی ابو یعلیٰ بن الفراء کے پاس فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ اس گیارہ سالہ دور ۴۴۷ھ/۱۰۵۵ء تا ۴۵۸ھ/۱۰۶۶ء کے ابتدائی اور آخری سال اس کی زندگی میں انتہائی اہمیت رکھتے ہیں 'کیونکہ ۴۴۷ھ میں سلجوقی جتھے بغداد میں داخل ہوئے اور لوٹ مار شروع کی تو اس کا رہائشی علاقہ باب الطاق بھی ان کی زد میں آ گیا 'چنانچہ اسے نقل مکانی پر مجبور ہونا پڑا اور یہی وہ زمانہ ہے جس میں حنبلی مسلک سے اس کی قربت کی ابتدا ہوئی۔ اس وقت امیر حنبلی تاجر ابو منصور بن یوسف (م ۴۶۰ھ/۱۰۶۷ء-۱۰۶۸ء) بغداد میں پس پردہ اہم سیاسی کردار ادا کر رہا تھا اور اسی نے خلیفہ القائم باللہ کو یہ مشورہ دیا تھا کہ حنفی عالم ابو عبد اللہ الدامغانی (م ۴۷۸ھ) کو قاضی القضاۃ مقرر کر دیا جائے تاکہ اس طرح حنفی سلجوقیوں میں خیر سگالی کے جذبات پیدا ہوں۔

ابن عقیل نے اپنی بعد کی یادداشتوں میں لکھا ہے کہ ابو منصور کی سرپرستی میں حنبلی مسلک کو بہت فروغ حاصل ہوا۔ اس زمانے میں خود وہ بھی سلجوقی شورش کی وجہ سے ابو منصور کی پناہ میں اور اس کے زیر حمایت رہا لہذا یہ سوچنا بعید از قیاس نہ ہو گا کہ وہ خود بھی اسی زمانے میں حنبلی مسلک کے قریب آیا 'جب کہ اس کی عمر محض سولہ سال تھی۔ ۴۵۸ھ کا سال ابن عقیل کی زندگی میں اس لیے اہم ہے کہ اس سال اس کے استاد ابو یعلیٰ کی وفات ہوئی اور حنبلی مسلک کے اندر اس کے لیے مشکلات کا آغاز ہوا۔

اذیت رسانی اور فرار: ابن عقیل کی فطانت اور علمی پیاس اسے محض ان روایتی علوم تک محدود نہیں رہنے دے رہی تھی 'جنہیں اس وقت حنبلی مسلک میں قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ اپنے استاد ابو یعلیٰ کی وفات سے پہلے ہی اس نے معتزلی علما کے ہاں آنا جانا شروع کر دیا تھا 'علم کلام کا مطالعہ بھی شروع کر دیا تھا جس کی حنبلی علما مذمت کرتے تھے اور مشہور صوفی حلاج [رک ہاں] کی تعلیمات میں بھی وہ دلچسپی لے رہا تھا۔ اس نے اپنی یادداشتوں میں لکھا ہے کہ اس کے ساتھی چاہتے تھے کہ وہ بعض علما کے پاس نہ جایا کرے اور نہ ان سے علم حاصل کرے۔

ابو منصور کی دلچسپی سے ابن عقیل کو قاضی ابو یعلیٰ کی وفات کے بعد جامع المنصور کا مہتمم مقرر کر دیا گیا جس سے حنابلہ کے ایک گروہ نے 'جس کی سربراہی شریف ابو جعفر (م ۴۷۰ھ) کر رہا تھا 'اس کی شدید مخالفت شروع کر دی۔ ابو جعفر اس سے بیس سال سینئر تھا 'لہذا اسے نوجوان ابن عقیل کی یہ تعیناتی ایک آنکھ نہ بھائی۔ ۴۶۰ھ میں ابو منصور کی وفات اور اس کی حمایت سے محرومی کے نتیجے میں ابن عقیل کو روپوشی کی زندگی گزارنا پڑی۔ چنانچہ ۴۶۰ھ سے ۴۶۵ھ تک اسے باب المراتب میں ابو القاسم بن رضوان کی پناہ میں 'جو ابو منصور کا داماد اور ایک امیر تاجر تھا 'رہنا پڑا۔

مسک کے حامل گزرے ہیں ، جیسے [محمد بن علی] الانصاری اللہروی [رک باں] اور قادریہ مسک کے بانی شیخ عبد القادر جیلانی [رک باں]۔

پبلک میں رجوع عام کے اعلان کے بعد کہا جاتا ہے کہ شریف ابو جعفر نے تمام قابل اعتراض تحریریں ابن عقیل کو واپس کر دیں کہ وہ انہیں خود ہی تلف کر دے۔ بعض کے نزدیک اس نے تلف کر دیں ، لیکن بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ اس کی موت کے بعد دوبارہ منظر عام پر آ گئیں۔ ابن الجوزی کا کہنا ہے کہ اس کے پاس ابن عقیل کے ہاتھ کا لکھا ہوا ایک رسالہ ” جزؤ فی نصر کرامات الکلاج “ موجود تھا۔

ابن الجوزی ' جو ابن عقیل کی تحریروں ' خصوصاً اس کے وعظوں سے بہت متاثر تھے ' کہتے ہیں کہ ابن عقیل کی مشکلات کا سبب اس کی ذہانت اور شوق تحقیق و جستجو تھا اور اس کا اعلان رجوع اپنی تخلیقی صلاحیتوں سے رجوع کے مترادف تھا۔ ابن شاکر الکتبی الشافعی کی بھی یہی رائے ہے۔ حنبلی فقہاء میں سے ابن قدامہ و ابن رجب اور شوافع میں سے ابن کثیر ' گو ابن عقیل کی مذمت نہیں کرتے تاہم ان کی رائے یہ ہے کہ وہ معتزلی رجحانات سے کبھی بھی جان نہ چھڑا سکا۔ اس کے برعکس ابن تیمیہ (حنبلے) کی رائے یہ ہے کہ ابن عقیل اپنی ابتدائی زندگی میں تو جمہیہ اور معتزلہ سے متاثر ہوا ، لیکن بعد میں خالص اسلامی عقائد کا حامل ہو گیا۔

اہم تصانیف: ابن عقیل کی بہت کم کتابیں ابھی تک طبع ہوئی ہیں اس لیے اس کی فکر پر تبصرہ ممکن نہیں تاہم اس کی مندرجہ ذیل تصانیف کی تدوین و تحقیق پر مستشرق G. Makdisi کام کر رہا ہے:

(۱) کتاب الفنون : یہ ابن عقیل کی اہم ترین تصنیف ہے۔ مؤرخین اس کی ضخامت پر مختلف الحیال ہیں۔ بعض کے نزدیک اس کی دو سو اور بعض کے نزدیک آٹھ سو جلدیں تھیں لیکن ہم تک صرف ایک ہی جلد پہنچی ہے۔ ابن الجوزی نے اس کی دس جلدوں میں

اختلافی مذہبی آراء سے رجوع کا اعلان: پیر ۸ محرم الحرام ۴۶۵ھ / ۲۴ ستمبر ۱۰۷۲ء کو مشرقی بغداد کے علاقہ نہر المعلیٰ میں واقع مسجد شریف ابو جعفر میں ابن عقیل نے ایک مجمع عام میں اپنے بعض عقائد سے رجوع کا اعلان کیا۔ رجوع نامے کی تحریر پر پانچ معزز گواہوں نے اپنے دستخط ثبت کیے ، جن میں سے دو تاجر ' ابو منصور کے بیٹے اور داماد تھے۔ دو دن بعد ایوان خلافت میں منعقدہ ایک جلسے میں بھی ابن عقیل نے ایسے ہی رجوع نامے پر دستخط کیے۔ اس رجوع نامے میں ابن عقیل نے حلاج کی حمایت میں لکھی گئی تحریروں اور بعض معتزلی عقائد سے رجوع کا اعلان کیا تھا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ حنبلی مکتب فکر بحیثیت مجموعی اعتزال کے خلاف تھا ، لہذا ابن عقیل کی معتزلی خیالات سے دستبرداری میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں ، لیکن اس سے بھی انکار ممکن نہیں کہ معتزلی افکار کے اثرات اس پر تاثر موجود رہے ، خصوصاً علم الکلام میں اس کا نقطہ نظر عام حنابلہ سے الگ رہا ، گو بحیثیت مجموعی وہ اخلاص سے حنبلی مسک ہی سے متعلق رہا۔

تاہم جہاں تک حلاج کی حمایت سے دستبرداری کا تعلق ہے وہ شک و شبہ سے خالی نہیں اور بظاہر یوں لگتا ہے کہ اس نے تقیہ کرتے ہوئے حلاج کی حمایت میں لکھی گئی تحریروں سے مصلحتاً رجوع کیا تھا۔ ابن عقیل کا تصوف کی طرف یہ میلان کوئی ایسی عیب کی بات بھی نہیں کیونکہ حنابلہ حلاج کے بارے میں کبھی متفق الرائے نہیں رہے۔ ابن قدامہ حنبلی (م ۶۲۰ھ / ۱۲۲۳ء) نے جہاں ابن عقیل کے رجوع نامے کا ذکر کیا ہے ، وہاں حلاج کی حمایت میں لکھی گئی تحریروں سے رجوع کا ذکر نہیں کیا ، کیونکہ وہ خود متصوفانہ رجحانات رکھتا تھا۔ اسی طرح طوفی حنبلی (م ۷۱۵ھ / ۱۳۱۶ء) ، جس نے ابن قدامہ کی ایک کتاب کی تلخیص بھی کی ہے ، حلاج کا حمایتی تھا ، بلکہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ حنبلی مکتب فکر کلیتاً تصوف کا مخالف نہ تھا ، کیونکہ بعض بڑے صوفی اسی

ابن عقیل : عبد اللہ بن عبد الرحمن بن عقیل
عبد اللہ بہاؤ الدین البہاشی ، ایک ممتاز شافعی فقیہ اور لغوی
جو ۶۹۳ھ / ۱۲۹۴ء (یا ۶۹۸ھ یا ۷۰۰ء) میں شام کے شہر
بلس [رک بآں] میں پیدا ہوئے اور ۷۶۹ھ / ۱۳۶۷ء
میں انتقال کیا ۔ وہ جب قاہرہ گئے تو مفلس و گمنام تھے ،
لیکن علم لغت میں ان کے استاد ابو حیان الغرناطی [رک
بآں] نے ان کی صلاحیتوں کو بھانپ لیا ۔ فقہ میں ان کے
اساتذہ میں سے اہم علاء الدین القنوی (براکلمان ،
۱۰۵:۲ ؛ تکرار ، ۱۰۱:۲) اور قاضی القضاۃ جلال الدین
القزوی (السبکی : طبقات ۵ : ۲۳۸) ہیں ۔ وہ کافی عرصہ
قضا میں کام کرتے رہے ، یہاں تک کہ قاضی القضاۃ
عزالدین ابن جماع [رک بآں] کے نائب ہو گئے ، ایک
موقع پر ان کا قاضی القضاۃ سے اختلاف ہو گیا تو اس
نے انہیں برطرف کر دیا ، تاہم وہ امیر صرغتمش کو اپنے
حق میں قائل کرنے میں کامیاب ہو گئے ، جس نے ابن
جماع کو برطرف کر کے ان کی جگہ ابن عقیل کو قاضی
القضاۃ مقرر کر دیا ۔ لیکن سوے اتفاق سے جلد ہی
امیر صرغتمش کا تختہ الٹ دیا گیا اور یہ محض ۸۰ دن ہی
قاضی القضاۃ رہ سکے ، کیونکہ نئے امیر نے دوبارہ ابن
جماع کو قاضی القضاۃ مقرر کر دیا ۔ ابن عقیل کا دور قضا
اگرچہ مختصر تھا ، لیکن وہ اس لحاظ سے یادگار اور مشہور ہو
گیا کہ انہوں نے متروکہ املاک کے ڈیڑھ لاکھ درہم غرباء
و مساکین اور طلبہ میں ، ایک سے دس دینار فی کس کے
حساب سے تقسیم کر دیئے ۔ مزید براں عوامی نقطہ نظر
سے ترکہ اور وراثت کے نظام کو سہل بنانے میں دلچسپی لی ۔
ابن عقیل کئی اداروں میں دینی علوم کی تدریس
میں بھی مشغول رہے ۔ جامع ابن طولون میں وہ
تفسیر قرآن کا درس دیتے تھے جو تیس سال تک مکمل
ہوا ۔ انہوں نے دوبارہ اس کا آغاز کیا ، لیکن عمر نے تکمیل
کی مہلت نہ دی ۔ ان کا تصنیفی کام کچھ زیادہ نہیں ۔ انہوں
نے الفیہ ابن مالک کی شرح لکھی جس کے مشکل الفاظ
کے معانی سیوطی نے رقم کیے ہیں ، انہوں نے تفسیر

تخصیص کی تھی ، لیکن وہ بھی آج محفوظ نہیں ۔ سبط ابن
الجوزی نے کہا ہے کہ اس نے بغداد میں وقف مامونہ
میں اس کتاب کی تقریباً ستر جلدیں دیکھی تھیں ۔ یہ دائرۃ
معارف جیسی کتاب تھی جس میں ہر قسم کے موضوعات
تھے جو اس کے مصنف کی وسعت علم پر دلالت کرتے ہیں ۔
(۲) کتاب الواضح فی اصول الفقہ : اصول فقہ کی
یہ کتاب تین جلدوں میں تھی جو ہم تک نہیں پہنچی ۔
(۳) قرآن حکیم پر متعدد رسائل جو اشاعرہ کے رد
میں لکھے گئے ۔

(۴) کتاب الجدل : یہ کتاب علم مناظرہ پر تھی ۔
اس کی دیگر تصانیف میں کتاب الارشاد فی اصول
الدین علم کلام میں اور کتاب الانتصار لآل الحدیث
محدثین کی مدافعت میں لکھی گئی تھی ۔ یہ دونوں کتابیں
بھی نایاب ہیں ۔

مآخذ : ابن عقیل کے اعلان رجوع کے لیے
دیکھیے (۱) Zur Geschichte der Hanbali : Goldziher
tischen Bewegungen در ZDMG ۶۲ (۱۹۰۸ء) ؛
۲۰-۲۱ : L. Massignon (۲) La Passun d' al
Hosayn Ibn Mansour Al-Hallaj ، پیرس ۱۹۱۴ء ۔
۱۹۲۲ء ، ص ۳۶۶-۳۶۷ ؛ اس موضوع پر مزید تفصیل
کے لیے دیکھیے : (۳) G. Makdisi : Nouveaux détails
sur l'affaire d' Ibn Aqil در Melanges Louis
Massignon iii : ۹۱ تا ۱۲۶ ؛ تاریخ حنابلہ میں ابن
عقیل کے کردار کے حوالے سے دیکھیے : (۴) H. Laoust
Le Hanbalisme sous le Califat de Baghdad در
R. E. I (۱۹۵۹ء) : ۱۰۴-۱۰۵ ؛ ابن عقیل کے حالات
زندگی اور دیگر معلومات کے لیے دیکھیے : (۵)
G. Makdisi : Ibn 'Aqil et la Resurgence de l' Islam
Traditionaliste au XI Siècle ، دمشق (PIFD)
۱۹۶۳ء ، خصوصاً باب پنجم اور اشاریہ بذیل مادہ ۔

(G. Makdisi] ت : محمد امین [)

•••••

ابن مالک کی شرح بھی لکھی ۔ ان دونوں شرحوں کے مخطوطات موجود ہیں۔ انہوں نے ایک اور طویل کام کا آغاز بعنوان تیسیر الاستدلال لرجیۃ الاجتہاد اور التامیس لمذہب ابن ادریس کیا جس میں اختلافی امور میں سارے مسائل کے دلائل کا تجزیہ کرتے ہوئے رائج نقطہ نظر کو قرآن و سنت سے ثابت کرنے کی کوشش کی ۔ اس علمی کام کی چار جلدیں بھی مخطوطات کی صورت میں موجود ہیں۔

ابن عقیل پہننے ، اوڑھنے اور رہنے سہنے میں رکھ رکھاؤ اور وضع داری کا بہت اہتمام کرتے تھے اور طبقہ اشرافیہ میں اٹھتے بیٹھتے تھے جہاں ان کی خوب آؤ بھگت کی جاتی تھی ۔ تاہم تجارتی لین دین میں ان کی ساکھ بہت اچھی نہ تھی ۔ وہ سخی اور کشادہ دست تھے اور مقروض فوت ہوئے ۔ سراج الدین البلقینی ان کے داماد تھے۔

مآخذ (۱) ابن حجر العسقلانی : الدرر الكامنة ، ۲: ۲۶۶ بعد (عدد ۲۱۵۷)؛ (۲) ابن القاضی : درة الحجال ، ۲: ۳۴۷؛ (۳) السیوطی : حسن المحاضرة ، قاہرہ ۱۳۲۱ھ ، ۱: ۲۵۷؛ (۴) وہبی مصنف : بغیۃ الوعاة ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ ، ص ۲۸۳ بعد ؛ (۵) ابن العماد : شذرات الذهب ، ۶: ۲۱۳ (بذیل سنہ ۷۶۹ھ)؛ (۶) الشوکانی : البدر الطالع ، قاہرہ ۱۳۲۸ھ ، ۱: ۳۸۶ (عدد ۱۷۱)؛ (۷) الخوانساری : روضة الجنات ، ۳: ۴۵۸؛ (۸) فہارس ، قاہرہ ، ۳: ۲۱۲؛ (۹) براکلمان ، بار اول ۲: ۱۰۸ ؛ تکملہ ، ۲: ۱۲۱ ، بار دوم ، ۲: ۱۰۴ ، تکملہ ، ۲: ۱۵۸۔

(J. Schacht, ج۲: محمد امین)

•••••

✽ ابن العکلاف : ابو بکر الحسن بن علی بن احمد بن بشار بن زیاد ابن العکلاف النھروانی ، ایک شاعر اور راوی جس نے سو سال کی عمر پائی (۲۱۸-۳۱۸ھ / ۸۳۳-۹۳۰ء) اور آخری عمر میں نابینا ہو گیا تھا (اسے ابن العکلاف اس لیے کہتے ہیں کہ اس کے والد قت ، ایک صحرائی غذائی جنس ، بچا کرتے تھے۔ عکلاف کا مطلب ہے

قت فروش)۔ بغداد کے شاہی دربار میں اس کا کافی آنا جانا تھا خصوصاً خلیفہ المعتضد اور المعتز سے اس کے اچھے تعلقات تھے ۔ اسے عرب شاعری پر عبور حاصل تھا اور خود بھی اچھے شعر کہتا تھا۔ الفہرست (مطبوعہ قاہرہ ، ص ۲۳۸) کے مطابق اس کے ایک عزیز نے اس کے اشعار کا ایک مجموعہ تیار کیا جس میں ان خلفا کے ساتھ اس کے تعلقات کا بھی ذکر ہے جن کی شان میں اس نے مدحیہ اشعار کہے تھے اور جو چار سو اوراق پر مشتمل تھا۔

ابن العکلاف کی شہرت کا سبب ۶۵ اشعار پر مشتمل وہ مرثیہ ہے جو بظاہر اس نے اپنی بلی کے لیے لکھا ، جسے اس کے ہمایوں نے ان کے کبوتروں پر جھپٹتے ہوئے مار دیا تھا۔ اس قصیدے کے بارے میں ، جسے ابن العکلاف کے بیٹے ابو الحسن نے جب صاحب ابن عباد کو سنایا تو وہ اس سے بہت محفوظ ہوا ، کہا جاتا ہے کہ یہ دراصل ابن المعتز کی موت پر لکھا گیا نوحہ ہے جو المعتز کے ہاتھوں قتل ہوا ۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس میں رکنایہ ہے اس بدسلوکی کی طرف جو ابن الفرات کے بیٹے الحسن (دیکھیے Vizirat: D.Sourdel اشاریہ) یا ابن العکلاف کے ایک غلام کے ساتھ روا رکھی گئی ۔

مآخذ : (۱) ابن المعتز : طبقات ، ص ۱۷۰-۱۷۱؛ (۲) ابن خلکان ، ۱: ۳۸۰؛ (۳) الخطیب البغدادی ، ۷: ۳۷۹؛ (۴) الصفدی : نکات الحمیان ، ص ۱۳۹-۱۴۲؛ (۵) الدیمیری ، بذیل مادہ ہر : (۶) H. Bowen: علی بن عیسیٰ ، کیمبرج ، لندن ۱۹۲۸ء ، ص ۸۱-۸۲؛ (۷) البستانی : دائرة المعارف ، ۳: ۳۸۸-۳۸۹۔

(Ch.Pellat ج۲: محمد امین)

•••••

ابن علقمہ : تمام ، مسلم اندلس میں اموی ✽ خلافت کے ابتدائی عہد کی دو معروف شخصیتیں : (۱) ابو غالب تمام بن علقمہ موالیٰ عبد الرحمن بن ام الحکم (عبد الرحمن بن عبد اللہ بن عثمان بن ربیعہ النقی) ، جو بقول الطبری (۲: ۱۸۱) ۵۵۸/۶۷۸ء میں ،

زمانے میں اس نے یہ نظم لکھی (تفصیل سے قلم بند کیے ہیں۔ ابن القوطیہ نے اپنے اجداد کا تذکرہ کرتے ہوئے جس شاہزادی سارہ (مسلمانوں سے پہلے اندلس پر حکمران جرمن قبیلے گوٹھ [Goth] کے آخری فرمانروا وترہ [Witiza] کی پوتی) کا تذکرہ کیا ہے اس کا مآخذ تمام ابن علقمہ کا یہی ارجوزہ ہے جو اب ناپید ہے۔ ابن الابرار نے تمام کے حوالے سے جو چند شعر نقل کیے ہیں وہ بحر رجز میں نہیں ہیں (لہذا مذکورہ ارجوزہ کا حصہ نہیں ہو سکتے) بلکہ اس کی کسی دوسری نظم کے ہیں۔ ابن دجیہ [رک بآں] نے تمام بن علقمہ کی اس حکایت کا ذکر کیا ہے جو اس نے اپنے قدیم ہم عصر یحییٰ بن حکم المعروف بہ غزال [رک بآں] کے بارے میں لکھی جب وہ ناروے کے فرمانروا سے ملنے جا رہا تھا، لیکن ابن دجیہ کی شخصیت کے ثقہ نہ ہونے کی وجہ سے نہ تو یقین سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس نے ناروے کا سفر کیا اور نہ یہ کہ اس نے نثر میں بھی کوئی کتاب لکھی سوائے ان نظموں کے جن کا ذکر اوپر آچکا ہے۔

مآخذ: (۱) ابن الابرار: الحلة السیراء، طبع ڈوزی (Dozy) 'Notices Sur Quelques manuscrits' arabers 'لائڈن ۱۸۳۵-۱۸۳۷ء' ص ۷۷-۷۸، طبع H. Munis 'قاہرہ ۱۹۶۳ء' ۱: ۱۳۳-۱۳۴؛ (۲) ابن القوطیہ: تاریخ افتتاح الاندلس، میڈرڈ ۱۸۶۸ء، ۱: ۱۰۱-۱۰۳؛ (۳) ابن سعید: المغرب فی حلی المغرب، طبع شوقی ضیف (ذخائر العرب، عدد ۱۰: ۴۴؛ (۴) ابن خلدون، بیروت ۱۹۵۳-۱۹۶۱ء، ۲: ۲۶۶-۲۶۷ (اس نے طلیطلہ کی فتح کا سن ۱۳۹ھ دیا ہے)؛ (۵) Pons Boigues، ص ۳۷-۳۸، (۶) R. Dozy (مرتب) ابن عذاری: البیان المغرب، دیکھیے مقدمہ، ۱۳: ۱؛ (۷) وہی مصنف: Recherches، ۲: ۲۶۸؛ (۸) وہی مصنف: Hist. Mus.، طبع E. Levi Provencal، ۱۹۳۲، بمد اشاریہ۔ D.M. Dunlop [ت: محمد امین]

.....

امیر معاویہ کی طرف سے کوفہ کا گورنر تھا)۔ وہ ۱۲۳ھ/۷۴۱ء میں بلج بن بشر القشیری [رک بآں] کی سرکردگی میں شامی ہر اول دستے کے ساتھ اندلس آیا۔ تمام بن علقمہ نسلاً قیسی [رک بہ قیس] تھا، لیکن بنو ثقیف کے ساتھ اس کی قرابت داری تھی۔ وہ ان سرداروں میں سے تھا جنہوں نے مشرق میں بنو امیہ کی شکست کے بعد عبدالرحمن الاول الداخل کو اندلس میں (۱۳۸ھ/۷۵۵ء میں) قیام سلطنت میں مدد دی، خصوصاً مولی بدر کے ساتھ مل کر فتح طلیطلہ (۱۴۷ھ/۷۶۴ء) میں اہم کردار ادا کیا۔ بعد میں وہ وسقہ، طرطوسہ اور طرشونہ کا گورنر رہا۔ اس نے لمبی عمر پائی اور عبدالرحمن الاول کے پوتے الحکم الاول الربیعی (۱۸۰ھ/۷۹۶-۲۰۶ھ/۸۲۲ء) کے عہد میں فوت ہوا۔

(۲) اسی نام کا دوسرا شخص، جسے بعض اوقات مذکورہ بالا تمام ابن علقمہ کے ساتھ گڈڈ کر دیا جاتا ہے، وہ تمام بن عامر بن احمد بن غالب بن تمام بن علقمہ ہے جو اس کی نسل میں سے ہے۔ اس کا سن وفات ۲۸۳ھ/۸۹۶ء (بمصر ۹۶ قمری سال) بتایا جاتا ہے۔ اس طرح اس کا سن پیدائش ۱۸۷ھ/۸۰۳ء ہونا چاہیے، لیکن ابوبکر الرازی نے (بحوالہ ابن الابرار) اسے ۱۹۴ھ/۸۰۹ء ۸۱۰ء لکھا ہے۔ اس نے اموی حکمرانوں محمد اول [رک بآں] (۲۳۸ھ/۸۵۲-۲۴۳ھ/۸۸۶ء)، المنذر [رک بآں] (۲۴۳ھ/۸۸۶-۲۴۵ھ/۸۸۸ء) اور عبد اللہ [رک بآں] (۲۴۵ھ/۸۸۸-۳۰۰ھ/۹۱۲ء) کے ساتھ بطور وزیر کام کیا، جب کہ آخر الذکر نے اسے سبکدوش کر دیا، لیکن اس کی شہرت کا حقیقی سبب اس کا ادبی کام ہے خصوصاً وہ ارجوزہ یا رجزیہ نظم [رک بہ رجز] جس میں بقول ابن الابرار اس نے مسلمانوں کے اندلس فتح کرنے کے حالات شروع سے لے کر (جب مسلمان طارق بن زیاد [رک بآں] کی سرکردگی میں اندلس میں داخل ہوئے) عبد الرحمن سوم [رک بآں] (۲۰۶ھ/۸۲۲-۲۳۸ھ/۸۵۲ء) کے آخری عہد تک (غالباً اسی

✽ ابن علیہ : شیخ ابو العباس احمد بن مصطفیٰ العلوی المستغانی ، صوفی اور شاعر جو ۱۲۸۶ھ / ۱۸۶۹ء میں الجزائر میں مستغنیہ کے مقام پر پیدا ہوئے۔ وہ ایک اعلیٰ خاندان سے تعلق رکھتے تھے جو ان کی پیدائش کے وقت مغربی کی زندگی گزار رہا تھا۔ اسی وجہ سے وہ مدرسہ نہ جاسکے اور ان کا خط بھی عمر بھر کمزور رہا ، تاہم ان کے والد نے ان کو قرآن کی تعلیم دی لیکن غربت کی وجہ سے یہ سلسلہ بھی زیادہ دیر جاری نہ رہ سکا اور وہ نو عمری ہی میں محنت مزدوری کرنے پر مجبور ہو گئے۔ بعد میں انہوں نے ایک چھوٹی سی دکان کھول لی۔ علم کے شوق میں وہ فارغ وقت میں دینی تعلیم حاصل کرتے تھے۔ وہ سولہ برس کے تھے جب ان کے والد فوت ہو گئے اور پھر جلد ہی انہوں نے تصوف کے عیسوی [رک باں] سلسلہ میں شمولیت اختیار کر لی۔ صوفیانہ ریاضتوں کی وجہ سے جلد ہی ان سے کرامتیں ظاہر ہونے لگیں تاہم انہیں احساس تھا کہ حقیقی روحانیت یا تزکیہ نفس سے ان کا کوئی تعلق نہیں ، چنانچہ انہوں نے عیسوی سلسلے کے اجتماعات میں جانا بند کر دیا ، لیکن سانپ جو انہوں نے پال رکھے تھے ان کے پاس ہی رہے۔ ایک دفعہ ان کی ملاقات شاذلی درقاوی سلسلے کے شیخ [رک بہ درقاوہ] محمد البوزیدی سے ہو گئی۔ شیخ مذکور نے ابن علیہ سے فرمائش کی کہ وہ انہیں سانپوں کے کرتب دکھائے جب ابن علیہ کرتب دکھا چکے تو شیخ نے کہا میاں! ان سانپوں کو چھوڑو اور اس سانپ کو قابو کرنے کی فکر کرو جو ان سانپوں سے زیادہ زہریلا اور ہٹلا ہے (یعنی تمہارا نفس) ، چنانچہ ابن علیہ ان کے مرید ہو گئے۔ شیخ نے انہیں دینی تعلیم سے روک دیا اور کہا کہ محض ظاہری تعلیم سے تم توحید کے اسرار و رموز نہیں سمجھ سکتے اور انہیں ذکر اللہ پر لگا دیا ، تاہم کچھ عرصے بعد شیخ نے ابن علیہ کو دینی تعلیم جاری رکھنے کا اجازت دے دی اور ابھی ان کی عمر محض پچیس برس تھی کہ انہیں مقدم (خلیفہ) بنا دیا کہ وہ لوگوں کو داخل سلسلہ کر سکتے ہیں۔

پندرہ سال بعد ۱۹۰۹ء میں جب شیخ بوزیدی کا انتقال ہوا تو سلسلے کے متوسلین نے اصرار کر کے انہیں شیخ سلسلہ بنا دیا ، لیکن پانچ سال بعد شیخ علیہ نے الطریقہ العلویہ الدرقاویہ الشاذلیہ کے نام سے درقاوی سلسلے کی ایک شاخ کے طور پر آزادانہ کام شروع کر دیا۔ انہوں نے اپنا خانقاہی نظام (زاویہ) بھی درقاوی سلسلے سے الگ کر لیا اور انہیں الشیخ العلوی کہا جانے لگا۔ سلسلے کی اس تقسیم کے پس منظر میں جو بغیر کسی بے لطفی کے وقوع پذیر ہوئی ، شیخ ابن علیہ کا یہ مخصوص طریقہ بھی تھا کہ وہ اپنے مریدین کی خلوت میں ریاضت انہیں اپنے پاس اور زیر نگرانی رکھ کر کرواتے تھے جبکہ درقاوی سلسلے کا روایتی طریقہ یہ تھا کہ سالکین ایسی ریاضت جنگلوں اور صحراؤں میں جا کر کرتے تھے۔

شیخ علیہ کی شہرت سارے شمالی افریقہ میں پھیل گئی اور مستغنیہ شہر کے عرب جسے تجت (Tidjitt) میں ساحل سمندر پر ایک عظیم الشان خانقاہ ان کے لیے بنائی گئی۔ ان کا شمار اپنے زمانے کے نامور صوفیاء میں ہوتا تھا بلکہ بعض لوگ تو انہیں چودھویں صدی ہجری کا مجدد بھی کہتے ہیں۔ تصوف کے مخالف سلفیہ [رک باں] سے ان کی مخالفت رہی اور قسطنطنیہ سے شائع ہونے والے ان کے رسالے الشہاب کے مقابلے میں شیخ نے البلاغ الجزءء کے نام سے الجزائر سے ایک ہفت روزہ نکالا ، جس میں انہوں نے نہ صرف تصوف کے حق میں مضامین لکھے بلکہ مذہب کی قیمت پر ان نام نہاد مصلحین کی مغربی تہذیب سے اثر پذیری پر بھی شدید گرفت کی۔ عوام کو وہ تلقین کرتے تھے کہ کلاسیکل عربی پر عبور حاصل کریں ، مغربی تہذیب سے دور رہیں اور خصوصاً مغربی لباس بالکل نہ پہنیں۔ امیر عبدالکریم خطیب [رک باں] ان کا مرید تھا اور ان سے خط و کتابت کرتا رہتا تھا ، اسی وجہ سے یورپی تہذیب کی مخالفت اور لوگوں کو فرانسیسی شہریت اختیار کرنے سے منع کرنے کے باوجود ، فرانسیسی حکمرانوں نے ان پر ہاتھ نہیں ڈالا ، لیکن وہ ان کے بڑھتے ہوئے اثر

کی وجہ سے خائف ضرور تھے ، چنانچہ ایک دفعہ انہوں نے ان کی نقل و حرکت پر پابندی لگا دی ۔ ۱۹۳۴ء میں ان کی وفات کے وقت تک ان کے اثرات کا یہ عالم تھا کہ ان کے متوسلین کی تعداد دو لاکھ سے بڑھ چکی تھی اور ان کے زاویے [خانقاہیں یا تربیت گاہیں] سارے شمالی افریقہ ، دمشق [رک بہ الهاشی] ، جانہ ، غزہ ، فلوجہ ، عدن ، عدیس ابابا اور یورپ میں ہیگ ، مارسلز ، پیرس اور کارڈف میں موجود تھے ۔ یعنی ملاحوں کی ایک بڑی تعداد ان کی مرید تھی جنہوں نے بہت سی بندر گاہوں پر زاویے قائم کر رکھے تھے ۔

شیخ احمد بن علیہ کو شاعری اور سماع پسند تھا ، ان کے ایک یورپی ملنے والے کے مطابق وہ پر نور چہرہ اور مقناطیسی کشش رکھتے تھے ۔ ایک دوسرے یورپی کا کہنا ہے کہ ان سے ملنے پر یوں محسوس ہوتا تھا جیسے آدمی قرون وسطی کے کسی بڑے صوفی یا عیسائی پوپ سے مل رہا ہو ۔ اے برق (A. Berque) نے ان پر ایک ماڈرن صوفی (Un Mystique Moderniste) کے عنوان سے مقالہ (Revue Africaine ، ۱۹۳۶ء ، ص ۶۹۱-۷۷۶) لکھا لیکن ان کے ہاں معروف معنوں میں کوئی جدیدیت نظر نہیں آتی ، سوائے اس کے کہ مابعد الطبیعیاتی امور میں وہ تحقیق کو پسند کرتے تھے ۔ شاید ہی کوئی فلسفیانہ مسئلہ ہو جس پر انہوں نے غور نہ کیا ہو اور دوسروں کی آرا سے استفادہ نہ کیا ہو ، لیکن تحقیقی روش کی یہ وسعت ان کے ہاں روایتی اقدار کے ساتھ وابستگی اور ان پر شدت سے عمل کے رجحان کے شانہ بشانہ چلتی نظر آتی ہے وہ [حدیث جبریل سے استنباط کرتے ہوئے] اس پر زور دیتے تھے کہ اسلام کے اصول ثلاثہ یعنی اسلام ، ایمان اور احسان (دوسرے لفظوں میں فقہ ، عقیدہ اور تصوف) ایک ناقابل تقسیم وحدت ہیں اور ان پر اس عمدگی سے عمل ہونا چاہیے کہ یہ بالترتیب استسلام (رضا کارانہ و خوشدلانہ متابعت شریعت) ، ایقان (عقائد میں پختہ یقین) اور عیان (شہود روحانی) پر منتج ہوں ۔ وہ اکثر قرآنی

آیت هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ.... [الحمد ۵۷:۳] پڑھا کرتے تھے جس سے صوفیا وحدة الوجود [رک ہاں] پر دلیل لاتے ہیں ۔ ان کی اکثر تحریروں ، خصوصاً نظموں میں ، نظریہ وحدة الوجود کی خوبصورت عکاسی ، وضاحت اور حمایت موجود ہے ۔ ان کی پندرہ تحریریں ساری کی ساری ، سوائے ایک نور الاشد کے جو اس فقہی مسئلے سے متعلق ہے کہ نماز میں ہاتھ کہاں باندھنے چاہئیں ، براہ راست یا بالواسطہ تصوف کے مختلف موضوعات پر ہیں ۔ ان میں المنح القدوسیہ خصوصاً قابل ذکر ہے جو ابن عاشر [رک ہاں] کی المرشد المعین کی شرح ہے اور جو ان کے شیخ کی زندگی میں اور ان کی حوصلہ افزائی سے مکمل ہوئی ۔ اس کتاب میں ابن علیہ نے ساری اسلامی تعلیمات ، یہاں تک کہ سنت پر مبنی تفصیلی احکام تک کے باطنی اور صوفیانہ پہلوؤں کی وضاحت اور نشان دہی کی ہے ۔ النموذج الفرید میں انہوں نے حروف تہجی کی اشاراتی زبان میں توحید کے اسرار و رموز خصوصاً بعض صفات الہیہ میں باہمی تعلق کی وضاحت کی ہے ۔ اس کتاب کی تالیف کی محرک گو عبد الکریم الجبلی کی کتاب الکف والرقیم بنی ہے لیکن شیخ ابن علیہ کا انداز بیان زیادہ لطیف ہے ۔ لباب العلم فی سورہ النجم میں شیخ نے [النجم ۵۳: ۵-۱۸] کے حوالے سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دو مشاہدوں کا حال بیان کیا ہے جن میں پہلی رویت تو قلبی ہے جبکہ دوسری چشم ظاہر سے ہے ۔ ان کی تحریروں میں سے یہ تین کتابیں اور ان کا شعری مجموعہ (ان کے دیوان کا تیسرا ایڈیشن دمشق سے ۱۹۶۳ء میں شائع ہوا) خصوصی اہمیت کی حامل ہیں ۔ تصوف کی حمایت میں ان کی پہلی کتاب القول المعروف ہے جو ۱۹۲۰ء میں طبع ہوئی ۔ اس کے بعد رسالہ الناصر معروف ۱۹۲۷ء میں شائع ہوئی جس میں دوسری صدی ہجری سے لے کر عصر حاضر تک کے ممتاز علماء و فقہاء کے تصوف کی حمایت اور مدح پر بیانات جمع کیے گئے ہیں ۔ المواد الفوئیہ کا پہلا حصہ جس میں شیخ نے شعیب ابو مدین کے حکیمانہ اقوال کی تشریح

(دیکھیے ۲۰، ۲۷، ۱۰)۔

یہ قصبہ دیار ربیعہ [رک باں] میں واقع ہے (۳۷) درجہ ۱۵ دقیقہ شمالی عرض بلد اور ۴۲ درجہ ۵ دقیقہ شرقی (طول بلد)۔ سطح سمندر سے اس کی بلندی ۴۰۰ میٹر ہے۔ جو دی پہاڑ [رک باں] کے مغرب میں بہن سو کے سنگھم سے ۱۲۵ کلومیٹر نیچے دجلہ کے کنارے اس جگہ واقع ہے جہاں دجلہ و فرات میں فاصلہ دوسری سب جگہوں سے زیادہ ہے۔ دجلہ جنوبی ترکی کے پہاڑی سلسلے سے نکل کر جب بالائی جزیرہ کے اس میدانی علاقے میں پہنچتا ہے تو اس کے بہاؤ کی رفتار خاصی کم ہو چکی ہوتی ہے۔ یہ شہر دریا کے ایک موڑ پر بسایا گیا تھا اور موڑ کے ان دونوں سروں کو جہاں فاصلہ کم سے کم تھا ایک نہر کے ذریعے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ حسن بن عمر نے کھدوائی تھی، ملا دیا گیا تھا۔ اس طرح شہر کی جگہ ایک جزیرہ بن گئی اور جزیرہ کا لفظ شہر کے نام کا ایک حصہ بن گیا۔ تاہم بعد میں دریا نے اپنا بہاؤ تبدیل کر لیا جس سے نہر دریا کی اصل گزر گاہ بن گئی اور دریا کی پرانی گزر گاہ جو شہر کو دوسری طرف سے گھیرے ہوئے تھی خشک ہو گئی۔ یہاں دریا اتنا گہرا تھا کہ اس میں جہاز رانی ہو سکتی تھی، چنانچہ یہ شہر دریائی بندرگاہ کی صورت اختیار کر گیا اور یہاں سے سامان تجارت موصل کی طرف جاتا تھا۔ یہ شہر اس لیے بھی تجارتی مرکز بن گیا کہ ملحقہ میدانوں میں زمین زرخیز تھی اور اجناس اور باغات کی بہتات تھی، جبکہ پہاڑی ڈھلوانوں پر بادام، اخروٹ اور شہد بکثرت ہوتا تھا، جسے برآمد کیا جاتا تھا۔ عرب اور کرد علاقوں کے درمیان درب متیق کے نام سے ایک شاہراہ تھی جو جزیرہ ابن عمر کو نصیبین اور مادرین سے ملاتی تھی۔

اس شہر کی آبادی، جس کے آثار آج بھی اس کی عظمت رفتہ کی یاد دلاتے ہیں، بیسویں صدی کے آغاز میں کم ہونا شروع ہو گئی۔ مسلمانوں، کردوں اور عیسائیوں پر مشتمل اس شہر کی آبادی ۱۸۹۰ء میں ۹،۵۶۰

کی ہے، ۱۹۳۲ء میں شائع ہوا جب کہ دوسرے حصے کی اشاعت کی نوبت نہیں آ سکی۔ اسی طرح شیخ کی تفسیر بھی (انہوں نے سورہ فاتحہ کے علاوہ سورہ بقرہ کی اولین چالیس آیات میں سے ہر آیت کی چار مختلف انداز میں تشریح کی، جس میں لفظی ترجمہ بھی ہے اور خالص صوفیانہ تعبیر بھی) ابھی تک طبع نہیں ہوئی۔ ان کی غیر مطبوعہ تحریروں کے مخطوطے مستغنیہ میں موجود ہیں۔

مآخذ: متن میں مذکور مآخذ کے علاوہ دیکھیے: (۱)

الشہائد و الفتاویٰ فیما صح لدی العلماء من امر الشیخ العلوی (مرتبہ محمد بن عبد الباری)، تیونس ۱۹۲۵ء؛

(۲) F. Schuon: رحمۃ اللہ، در Cahiers du sud،

۱۹۳۵ء؛ (۳) عدۃ بن تیونس، الروضۃ السنیۃ فی المآثر العلویۃ مستغنیہ ۱۹۳۶ء (اس میں شیخ کی املا کردہ سوانح

ہے جو ۱۹۱۰ء تک کے حالات زندگی پر محیط ہے: (۴)

Le Refarmisme Musulman en Algerie: A. Merad

پیرس و دی ہیگ ۱۹۶۷ء؛ (۵) M. Lings: A Moslem

Saint of the Twentieth Century، لندن ۱۹۶۱ء۔

(M. Lings) ت: محمد امین

✽ ابن عمر، جزیرہ: ایک قصبہ جو آج کل ترکی اور شام کی سرحد پر واقع ہے۔ ترکی میں اسے سیزر (Cezire) کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ حسن بن عمر بن الخطاب الغسانی (م نواح ۲۵۱ھ/۸۶۵ء) نے اس کی بنیاد رکھی اور اسی وجہ سے اس کا یہ نام پڑا۔ اس کی آباد کاری کے سلسلے میں اردشیر بابکان کا نام بھی لیا جاتا ہے۔ آرامی زبان میں قصبہ کا قدیم نام جزیرہ دکردو (Djazarta D' Kardu) تھا اور یہی نام ہمیں سولھویں اور سترھویں صدی کی یورپی کتابوں میں نظر آتا ہے۔ سکندر اعظم نے یہیں سے دجلہ عبور کیا تھا۔ اس وقت اس قصبے کا نام بازبدہ (Bazabda) تھا، بعد میں رومی بھی اپنے حملوں کا آغاز اکثر یہیں سے کیا کرتے تھے، جیسا کہ Ammianus Marcellinus نے ذکر کیا ہے

نفوس پر مشتمل تھی جو ۱۹۴۱ء میں ۵،۷۶۵ رہ گئی۔ ۱۹۶۰ء میں یہ تعداد ۶،۴۷۳ تھی۔ چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی میں شہر کے گرد فصیل بھی موجود تھی جو مٹی کی اینٹوں سے بنائی گئی تھی۔ ابن بطوطہ کے زمانے میں اس کے تین دروازے تھے جو سنگ سیاہ سے بنائے گئے تھے اور ان کا کچھ حصہ آج بھی باقی ہے۔ شہر کے شمال میں کرد امرا کا بنایا ہوا ایک قلعہ بھی تھا۔ چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی میں شہر میں ایک ہسپتال، چودہ حمام جن میں سے آٹھ انیسویں صدی کے آخر تک موجود تھے، تیس سبیلیں اور انیس مسجدیں موجود تھیں۔ اس وقت کے مذہبی اور تعلیمی حالات کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ اس وقت شہر میں شافعی مسلک کے چار مدرسے تھے۔ شہر پناہ سے باہر صوفیا کی دو خانقاہیں بھی تھیں۔ شہر میں موجود المسجد الکبیر کے علاوہ امیر بدر الدین لؤلؤ نے اگلی صدی میں ایک بڑی مسجد تعمیر کروائی۔ کیونٹ (Guinet) کے مطابق انیسویں صدی میں اس شہر میں پانچ کاروان سرائیں، محرابی چھتوں والا ایک بازار، ایک سوچھ دکانیں اور دس طعام گاہیں تھیں۔ پرانے بنے ہوئے کئی چرچ بھی موجود تھے جو شہر میں عیسائی آبادی کی ثقافت کا مظہر تھے۔

جزیرہ ابن عمر کی ٹپلی ست آج بھی ایک عظیم پل کے آثار پائے جاتے ہیں جن میں ۲۸ فٹ لمبی ایک محراب بھی ہے اس کے ستونوں پر آسمانی برجوں کے نشانات کندہ ہیں جو ارتقی عہد کی یادگار ہیں۔ ایسے ہی نشانات حصن کیفا [رک باں] [ایک قریبی تاریخی شہر] کے پل پر بھی موجود ہیں۔ اوپر کی سمت بتمن سو [مضمون کے شروع میں Batman Su کی بجائے Bohian Su کا لفظ آیا ہے] کے مقام پر بھی ایک پل موجود ہے جو مارڈین کے امیر تیمور تاش نے بنوایا تھا۔

قرون وسطیٰ میں جب یہ جزیرہ کرد امیروں کے زیر تسلط تھا تو خصوصی اہمیت رکھتا تھا۔ چوتھی صدی ہجری میں یہ موصل کے ماتحت تھا۔ پانچویں صدی میں شمس

الدولہ جگر مش (۱۱۰۲ھ / ۱۱۹۵ء) جو ملک شاہ کا سابقہ مملوک تھا، کے بعد یہ شہر، مروانیوں کے قبضے میں چلا گیا۔ چھٹی صدی میں زنگی اس پر قابض ہو گئے اور انہوں نے ۵۴۱ھ / ۱۱۴۶ء میں عزالدین ابوبکر الدبسی کو یہاں کا گورنر مقرر کیا۔ جو علاقہ بشنوی کردوں کے پاس تھا وہ قطب الدین مودود بن زنگی نے ان سے چھین لیا۔ چھٹی اور ساتویں صدی میں بنو اثیر اور بنو عبد الکرمیم الجزاری نے اس شہر کو بہت ترقی دی۔ اول الذکر کا عہد ادیبوں اور دانشوروں، جبکہ ثانی الذکر کا ائمہ دین کی کثرت کی وجہ سے جانا جاتا ہے۔ دسویں صدی میں صفویوں اور عثمانیوں میں شہر کا قبضہ حاصل کرنے کے لیے لڑائیاں ہوئیں جن میں کردوں نے عثمانیوں کا ساتھ دیا اور حمدانیوں کی مدد سے شہر کی آزادی برقرار رکھنے میں بڑی حد تک کامیاب رہے۔ ۹۴۱ھ / ۱۵۳۵ء کے بعد جب سید احمد یہاں کا حکمران تھا تو موصل بھی اسی شہر کے ماتحت تھا۔ ۹۷۳ھ / ۱۵۶۶ء میں کچھ عیسائی خاندانوں نے اربیل سے بھاگ کر یہاں پناہ لی۔ گیارہویں صدی میں یہ شہر تقریباً خود مختار رہا۔ ۱۲۴۸ھ / ۱۸۳۳ء میں عثمانی اس علاقے میں داخل ہو گئے اور اپنا قبضہ مستحکم کر لیا۔ تب سے کرد پس منظر رکھنے والا یہ شہر ترکی ہی کے قبضے میں ہے۔

مآخذ: (۱) ترکی انسائیکلوپیڈیسی، ۳۳۶:۱۰، بذیل مادہ سیزر ابن عمر: (۲) A.J، ۱۵۲:۳، ۱۵۳: (۳) ابن حوقل ترجمہ کریم، ص ۲۱۹؛ (۴) الہروی: زیارات، ص ۱۵۲؛ (۵) ابن الاثیر، 'Atabegs' در RHOC، ۲۰۱:۲؛ بار ثانی: (۶) ابن بطوطہ، ۱۳۹:۲؛ (۷) یاقوت بذیل مادہ: (۸) Le Strange، ص ۹۳-۹۴؛ (۹) V. Guinet؛ (۱۰) 'Turquie D' Asie'، ۵۱۱:۲-۵۱۳؛ (۱۱) G. Bell، 'Amurath to Amurath'، ص ۲۹۶؛ (۱۲) 'Four Centuries of Modern Iraq' S.H. Longrigg، آکسفورڈ ۱۹۲۵ء، ص ۲۶، ۳۷، ۴۱ اور ۹۸؛ (۱۳) R. Dussaud، 'Topographie Historique De La'،

ہونے میں کامیاب ہو گیا (۵۹۷ھ/۱۲۱۰ء)۔ اس وقت العادل کا بیٹا الملک المعظم عیسیٰ دمشق کا والی تھا۔ اس نے شاعر کی خوب آؤ بھگت کی اور اسے اپنا وزیر اور منظور نظر بنالیا۔

ابن عنین جملہ ابن درید کی تلخیص اور تاریخ عزیزی کا مصنف بتایا جاتا ہے، لیکن یہ دونوں کتابیں آجکل معدوم ہیں۔ ابن عنین کی شہرت کا مدار اس کی شاعری پر ہے۔ اس نے بڑے آدمیوں، قاضیوں، فقہوں اور واعظوں وغیرہ کو ہنسی مذاق، تمسخر اور طعن و تشنیع کا یہاں تک نشانہ بنایا کہ خود اسے زندقہ سے متہم ہونا پڑا۔ اس کی جہو اپنی ذات، اپنے باپ، بعض اکابر حتیٰ کہ سلطان کے خلاف نہایت تند و تیز تھی۔ اس کے مدحیہ قصائد بہت خوب ہیں، جبکہ جہویات منطقی قسم کی ہیں۔ وطن کی یاد اور اس سے محبت بعض مشہور قصائد سے نمایاں ہے۔ جن کا موضوع دمشق اور اس کے مضافات ہیں اس لیے کہ دمشق کے علاوہ کوئی اور شہر اس کی نظر میں نہیں چلتا۔ اس نے اپنی نظموں میں پہیلیوں، تاریخی واقعات اور شخصیات پر بھی خامہ فرسائی کی ہے۔ وہ اپنے اشعار کو کتابی صورت دینے کا حامی نہ تھا۔ تاہم اس کے ایک ہم وطن نے ان میں سے بعض کو ایک دیوان میں جمع کر دیا، جسے خلیل مردم نے ۱۹۴۶ء میں دمشق سے شائع کر دیا۔

مآخذ: (۱) ابن خلکان، جلد چہارم: (۲) یاقوت: معجم الادباء، ۱۹: ۸۱-۹۲؛ (۳) ابو شامہ: روضتین: (۴) ابن کثیر: البدایہ و النہایہ، ج ۱۱ و ۱۲: (۵) سبط ابن جوزی: مراۃ الزمان، ج ۸، بذیل مادہ: (۶) ابن العماد: شذرات، ج ۴، ۵: (۷) حاجی خلیفہ، ج ۱، ۷۶۷: (۸) جودت رکابی: La Poesie Profane Sous Les Ayyubides: پیرس ۱۹۳۹ء، اشاریہ: (۹) خلیل مردم: مقدمہ دیوان: (۱۰) مصنف مذکور، در DM، ۳: ۳۰۳ تا ۳۰۷۔

(ادارہ آآ [ت: شیخ نذیر حسین])

Syrie، ۱۹۲۷ء، ص ۴۹۹، ۵۰۱، ۵۲۲: (۱۳) Cl. La Djazira: Cahen در REI ۱۹۳۳ء، ص ۱۱۳: (۱۴) Enquete sur les Yezidis: R. Lescot، ۱۹۳۸ء، ص ۱۱۰-۱۲۲: (۱۵) Hamdanides: M. Canard، ص ۱۱۰-۱۱۱: (۱۶) De l' Amanus Au Sinai: M. Dunand، ص ۸۹-۹۱ (مع تصاویر): (۱۷) B. Nikitine، ص ۸۹-۹۱ (مع تصاویر): (۱۸) Les Kurdes et Le Kurdistan، ۱۹۵۶ء، ص ۵، ۲۸، ۶۷، ۸۶، ۱۶۰: (۱۹) Haute: Dillemann، ص ۷۲-۷۳: (۲۰) Mesopotamc Orientale et Pays Adjacents در BAH ۷۲ (۱۹۶۲ء) و اشاریہ: (۲۱) Assyrie: S.M. Fiey، ص ۷۲-۷۳: (۲۲) Chretienne، ۱۹۶۵ء، بمد اشاریہ۔

(N. Elisseeff [ت: محمد امین])

.....

✽ ابن عنین: ابو الحسن شرف الدین محمد بن نصر بن علی بن محمد بن غالب الانصاری، ایک جہو گو شاعر جو دمشق میں ۹ شعبان ۵۴۹ھ/۱۹ اکتوبر ۱۱۵۴ء کو پیدا ہوا اور وہیں ۲۰ ربیع الاول ۶۳۰ھ/۴ جنوری ۱۲۳۳ء کو اس دار فانی سے کوچ کر گیا۔ دمشق کے ممتاز اساتذہ سے رسمی تعلیم حاصل کرنے اور کچھ عرصہ عراق میں گزارنے کے بعد ابن عنین نے مختلف لوگوں کے خلاف دلچسپ جہویہ قصائد لکھنے شروع کر دیے۔ اس کی جہونگاری سے (سلطان) صلاح الدین بھی محفوظ نہ رہ سکا جس نے اس وقت شہر پر قبضہ کر لیا تھا (۵۷۰ھ/۱۱۷۴ء)۔ اس وجہ سے ابن عنین کو شہر چھوڑنا پڑا۔ تجارتی کاروبار کے تعلق سے آسے عراق آذربایجان، خراسان اور ماوراء النہر اور ہندوستان تک جانا پڑا، پھر وہ مڑ کر یمن چلا گیا جہاں اس نے صلاح الدین کے بھائی طغٹکین کے ساتھ کچھ وقت گزارا۔ پھر وہ کچھ عرصہ کے لیے مصر میں مقیم ہو گیا۔ ۵۹۳ھ/۱۱۹۷ء سے قبل یاد وطن سے مجبور ہو کر اس نے ملک العادل کی خدمت میں منظوم درخواست لکھ کر وطن واپس جانے کی اجازت مانگی اور آخر کار وہ جامع اموی کی زیارت سے دوبارہ شاد کام

.....

۱۹۴۹ء : ۲۸۹:۹ : فرانسیسی ترجمہ از Fagnan: (۶) الافرائی:
 زہدۃ الحادی ، ص ۱۶۳ ، ۱۸۰ ، ترجمہ ۲۷۰ ، ۲۹۰ : (۷)
 احمد بن خالد الناصری السلاوی : کتاب الاستقصاء ، ص
 ۲۷۰ : ۲۹۰ ، ج ۵ : ۱۶۹ ، دار البیضاء ۱۹۵۵ء ، فرانسیسی
 ترجمہ از ولد مصنف محمد الناصری ، در AM ، ۳۳ ،
 ۱۹۳۶ء : ۳۰۳ ، عدد ۱ : (۸) عباس بن ابراہیم المراكشي :
 الاعلام بمن حل مراکش و اغتات من الاعلام ، ۱۹۱:۴ .
 (J.Schacht ت : شیخ نذیر حسین)

.....

ابن غالب : محمد بن ایوب الغرناطی ایک
 مؤرخ اور جغرافیہ دان جو چھٹی صدی ہجری / بارہویں
 صدی عیسوی میں غرناطہ میں سکونت پذیر تھا ۔ اس کی
 شہرت کی ضامن ایک عمدہ کتاب فرحۃ (یا فرجۃ) الانفس
 فی تاریخ الاندلس ہے ۔ اصل کتاب تو گم ہو چکی ہے ،
 لیکن اس کے لیے بے اقتباسات المقری ، ابن سعید اور
 ابن الخطیب نے دیے ہیں ، لیکن اس کے جغرافی حصے کا
 اختصار جس کا نام تعلیق المنہج من فرحۃ الانفس فی
 تاریخ الاندلس محفوظ چلا آ رہا ہے (مرتبہ لطفی عبد
 البدیع ، در RIMA ، ۲/۱ : ۱۹۵۵ء : ۲۷۴-۳۱۰)۔ المقری
 نے اس کے بے شمار اقتباسات دیے ہیں ، لیکن سب
 سے زیادہ مفصل وہ اقتباس ہے جو اندلس کے عربوں کی
 عادات کا پتا دیتا ہے۔ جغرافی جزو کا تعلیقہ زیادہ قیمتی
 معلومات دیتا ہے ، کیونکہ اندلس کے حالات پر یہ احمد
 بن محمد الرازی (دیکھیے الرازی) کی کتاب کی بعض اہم
 عبارتوں پر مشتمل ہے ۔ E.Lévi Provençal نے اس
 کتاب کی عبارتوں کو جمع کر کے کتابی صورت دینے کی
 کوشش کی ہے ، لیکن وہ ابن غالب کی کتاب سے استفادہ
 نہیں کر سکا جو آج تک نامعلوم اور غیر مطبوعہ چلی آ
 رہی ہے (دیکھیے La Description de l'Espagne d'
 Ahmad al Razi ، در الاندلس ۱/۹۸ : ۱۹۵۳ء) :
 ۵۱-۱۰۸ .

اس تعلیقہ سے ابن غالب کی زندگی کے بعض

✽ ابن عیسیٰ : محمد (اصل) بن احمد بن عیسیٰ
 الصنهاجی ، ابو عبد اللہ ایک مراکشی ادیب (جو اس کے ہم
 وطن ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن عیسیٰ المغربی ، متوفی
 دمشق ۱۰۱۶ھ / ۱۶۰۷ء : براکلمان : تہملہ ، ۳۳۴:۲ سے
 مختلف ہے) اس کا باپ (م ۹۵۵ھ / ۱۵۴۸-۱۵۴۹ء)
 بھی مشہور ادیب تھا ۔ ابن عیسیٰ غیر معمولی شاعر اور
 صاحب طرز نثر نگار تھا ۔ وہ سلطان عبد اللہ الغالب باللہ
 (۹۶۴ تا ۹۸۱ھ / ۱۵۵۷-۱۵۷۳ء) اور سلطان ابو مروان
 عبد الملک (۹۸۳-۹۸۶ھ / ۱۵۷۶ تا ۱۵۷۸ء) اور سلطان
 احمد المصور الذہبی [رک باں] ۹۸۶-۱۰۱۲ھ / ۱۵۷۸-
 ۱۶۰۳ء کا وزیر (القلم الاعلیٰ) فرسٹ سیکرٹری آف
 سٹیٹ اور سلطان کے بیٹے اور فاس کے گورنر المامون
 کے ذاتی عملے میں شامل رہا (۹۸۶ھ / ۱۵۷۸ء)۔

اس سلطان کی ملازمت کے دوران ابن عیسیٰ نے
 کتاب الممدود والمقصود من ثناء السلطان ابی العباس
 المصور تالیف کی جس کا عنوان المقری نے بہت پسند کیا
 تھا۔ بعد میں اس کو فاس میں قید کر دیا گیا اور المامون
 نے اس کی جائیداد ضبط کر لی اور وہ قید ہی میں انتقال کر
 گیا یا شاید اس کو مار ڈالا گیا (۹۹۴ھ / ۱۵۸۲-۱۵۸۳ء)
 مامون کو اس فعل پر لعن طعن کی گئی ۔ ایک گم نام
 مصنف کے بعض اقتباسات سے اس کی انشاء کے نمونے
 سامنے آتے ہیں جو اس کی کسی کتاب سے ماخوذ ہیں یا اس
 سے اخذ کردہ ہیں ۔ ایک رپورٹ جو ۹۸۸ھ / ۱۵۷۹ء
 ۱۵۸۰ء میں سلطان کی خدمت میں پیش کی گئی تھی ، اس
 میں مصنف کی اقتدار سے محرومی کی پیش گوئی کی گئی
 ہے۔

مآخذ: (۱) G.Pianel ، در Hespéris ، ۱۹۴۹ء ،
 ۲۴۴ بعد : ۱۹۵۴ء ، ص ۱۳۷ ، ۱۵۳ : (۲) E.Lévi
 Chorfa:Provençal ، ص ۹۷ : (۳) ابن القاضی : درۃ
 الحجال ، ۵۱:۱ ، عدد ۱۲۶ (باپ کے لیے دیکھیے ، ۴۵۸ ،
 عدد ۶۵۶ : (۴) التتالی : مناہل الصفاء (مختصر الجزء الثانی)
 ، رباط ۱۹۶۳ء ، ۲۴۴ بعد : (۵) المقری : فتح الطیب ، قاہرہ

حالات پر روشنی پڑتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ والی غرناطہ ابو سعید عثمان بن عبد المؤمن کے علاوہ اپنے باپ عبد المامون اور بھائی ابو یقوب یوسف کی جانب سے ۵۵۲ھ/۱۱۶۰ء سے لے کر اپنی وفات ۵۷۱ھ/۱۱۷۵ء تک بہت سے اندلسی گورنروں کے ہاں ملازم رہا (دیکھیے *Imperio Almohade* 'تطوان ۱۹۵۷ء ۳: ۶۱۸-۶۱۹؛ *الخروجی* (دیکھیے المقری: نفع الطیب 'قاہرہ ۱۹۳۹ء' ۲: ۱۲۶) کا بیان ہے کہ ابن غالب نے ایک کتاب تاریخ ابتدائے آفرینش سے لے کر اندلس بعہد عبد المؤمن تک لکھی تھی۔ وہ مزید لکھتا ہے کہ ابن غالب ۵۶۵ھ/۱۱۶۹-۱۱۷۰ء میں اندلس چھوڑ کر چلا گیا تھا ' اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ فرحۃ الانفس اندلس کی تاریخ تھی جس کی ابتدا عالمی تاریخ اور اندلس کے جغرافیہ سے ہوئی تھی۔

ماخذ: متذکرہ بالا کتابوں کے علاوہ دیکھیے: (۱) ابن سعید: *مغرب* 'قاہرہ ۱۹۵۳ء اشاریہ بذیل مادہ ابن غالب اور فرحۃ الاندلس: (۲) السخاوی: *اعلان* 'قاہرہ ۱۲۲' (*Histoarography*: F. Rosenthal: ۳۸۴: (۳) مقری: *نفع* *Analectes* اشاریہ بذیل مادہ ابن غالب: (۶) *Ensayo*: Pons Boigues: ۱۲۳-۱۲۴) اسے تمام بن غالب سے خط ملط کر دیتا ہے۔

(حسین مولس] ت: تذکرہ حسین)

.....

✽ ابن غراب: سعد الدین ابراہیم بن عبد الرزاق (۵۷۹ھ/۱۳۷۷-۵۸۰ھ/۱۳۰۶ء) ' دس برسوں تک سلطان برقوق اور اسکے بیٹے فرج کے زمانے میں مملوک ریاست کی بڑی اہم سرکاری شخصیت رہا۔ اسے اس زمانے کی غیر مستحکم سرکاری ملازمت کا ایک نمونہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ ابن غراب کا دادا شمس الدین غراب ' ایک قبلی عیسائی تھا جو اسلام لانے کے بعد اسکندریہ کا ناظر بن گیا تھا ' پھر ابراہیم کے باپ علم

الدین عبد الرزاق نے بھی منصب سنبھال لیا۔ بچپن ہی سے ابراہیم سلطان برقوق کے استاد ارجمال الدین محمود کے زیر کفالت تھا جو اسے قاہرہ لے آیا اور اسے اپنی خانگی ملازمت میں لے لیا۔ ابراہیم کو محمود جمال الدین کے زوال ' قید و بند اور اس کے مال و جائیداد کی ضبطی کا ذمہ دار گردانا جاتا ہے۔ اس کے بدلے میں اسے پہلے ناظر الدیوان المفرد اور پھر ۵۹۸ھ/۱۳۹۶ء میں ناظر الخاص بنا دیا گیا ' جبکہ وہ مشکل سے بیس برس کا تھا۔ وہ سلطان برقوق ابن غراب کے عہد کے باقی ماندہ برسوں میں دن بدن ترقی کرتا رہا۔ ۸۰۱ھ/۱۳۹۹ء میں اپنے منصب کے علاوہ وہ فوج کا ناظر الحکیش بھی بن گیا اور ہوشیاری سے اپنے بھائی فخر الدین ماجد (م ۸۰۰ھ/۱۴۰۹ء) کو وزیر بنوانے میں کامیاب ہو گیا جو بہت زیادہ باصلاحیت بھی نہیں تھا۔ برقوق کی موت کے بعد جب مملوکوں میں اندرونی خلفشار رونما ہوا تو ابراہیم اور ماجد معزول کر کے قید کر دیئے گئے ' پھر بحال کر دیئے گئے ' لیکن ۸۰۲ھ/۱۴۰۰ء میں انہیں مجبور ہو کر قاہرہ سے راہ فرار اختیار کرنا پڑی۔ ۸۰۳ھ میں وہ استادار کے منصب پر بحال کر دیا گیا ' ۸۰۴ھ میں امیر مجلس بنا دیا گیا ' اگلے سال وہ پھر گرفتار ہوا ' لیکن اس نے جلد ہی سیاسی اہمیت اس حد تک حاصل کر لی کہ وہ ملک میں سیاہ و سفید کا مالک بن گیا (دیکھیے ابن ایاس ' ۳۴۷: ۱) ' اسے کاتب البتر اور مجلس مشاورت کا صدر (رئیس المشاورۃ) نامزد کر دیا گیا۔ ڈھائی ماہ کے عارضی وقفے کے بعد ' جبکہ سلطان فرج معزول ہوا اور اس کا بھائی عبد العزیز فرماں روائی کرتا رہا ' ابراہیم فرج کو دوبارہ تاج و تخت دلانے میں مددگار ثابت ہوا۔ اس کے بدلے میں اسے وزیر اعظم بنا دیا گیا۔ اس کے جلد ہی بعد ابراہیم بیمار پڑ گیا اور طویل بیماری کے بعد انتقال کر گیا ' جبکہ اس کی عمر تیس سال سے بھی کم تھی۔ اس کی موت کے وقت اسے القاضی الامیر کے خطاب سے نوازا گیا۔

عرب مؤرخین اور تذکرہ نویس ابن غراب کے

ابن غلبون: ایک مولدی رہنما جو (ملوک) *

الطوائف کے زمانے میں Molina de Aragón (حرہ ابی مسرة) کا حکمران بن کر نمایاں ہوا۔ یہ چھوٹا سا شہر دریائے تبجر، دریائے شلون کے دو آبے کے درمیان سب سے اونچی جگہ پر واقع ہے۔ یہ سرزمین جزوی طور پر شمال میں ارغون اور جنوب میں تھالیہ میں منقسم ہے۔ السعید نے Poyo de Calamocha میں اقامت اختیار کر کے جب ابن غلبون کو زیر کر لیا تو وہ اس کا وفادار بن گیا جیسا کہ el Cantar del mio cid نے پرزور طریقہ سے بیان کیا ہے۔

ابن غلبون اپنے اسی عربی نام سے مشہور ہے، لیکن اس کا اصل نام عزون تھا، جیسا کہ اس کے ایک بیٹے کا نام ابو الغمر بن عزون اور دوسرے کا علی بن عزون تھا جو المن بالامامہ کے قلمی نسخے میں گبڑ کر غرون بن گیا ہے۔ یہ تمام تعظیسی اسما ہیں جن کے آخر میں ”اون“ کا اضافہ کر دیا جاتا ہے۔ ہسپانوی مسلمانوں کے اعلیٰ طبقے میں یہ اسما بکثرت پائے جاتے تھے، جیسے ابن زیدون، ابن بدرون اور ابن خلدون وغیرہ۔

جب Dona Jimena اور اس کی بیٹیاں Campeader کے ساتھ دوبارہ شامل ہونے کے لیے بلنسیہ گئیں تو عزون بن غلبون نے ان گھڑ سواروں کا پرچاک خیر مقدم کیا جو مستورات کے ہمراہ بھیجے گئے تھے۔ اس کے علاوہ ان میں دو سو سواروں کا اضافہ کر دیا اور مدینہ سالم سے لے کر آگے تک Alver Fanes کے ساتھ ابن سعید کی بیوی اور بیٹیوں کی بڑی عزت افزائی کی اور انہیں ملیانہ میں ایک عالیشان مقام پر ٹھہرایا۔ جب الموحدی فوج بلنسیہ کو دوبارہ فتح کرنے کے لیے شہر کے سامنے آکھڑی ہوئی تو اس نے قسمت مرید، بنورزین، الفت، لارودہ اور طرطوشہ کے ملوک الطوائف کی طرح السعید کے خلاف یوسف بن تاشفین کی بھیجی ہوئی فوج میں شرکت نہ کی۔ Cantar اس کے اعلیٰ کردار کی دوبارہ تعریف کرتا ہے کہ اس نے السعید کی

بارے میں دو طرح کی رائے رکھتے ہیں۔ اس کی سخاوت اور دریادلی کی، بالخصوص ۸۰۷ھ/۱۴۰۵ء کی طاعون میں، ابن تغری بردی اور ابن ایاس نے بڑی تعریف کی ہے (منہل، ۹۳:۱؛ تاریخ، ۳۴۸:۱)۔ ابن تغری بردی اس کی سیرت و کردار کا بڑا مداح ہے (منہل، ۲۷۷:۶)۔ اس کے ساتھ ہی بعض عرب مصادر اس کی مذمت بھی کرتے ہیں کہ اس نے خالمانہ ٹیکس لگا کر دیہات کو تباہ و برباد کر دیا (دیکھیے علی مبارک: الخطط التوفیقیہ، ۱۳۳:۱ اور سونے کی من مانی قیمتیں مقرر کر دیں (المقریزی: نخط، ۴۲۱) قاہرہ کے شمال میں صحرا میں ابن غراب کی قبر تریۃ الشیخ (ابن) الغراب کے نام سے آج بھی موجود ہے Du Comite de l'art Arabei Index General Bulletin، ص ۶۱۔ قاہرہ میں اس کی تعمیر کردہ ایک خانقاہ پر ایک چھوٹا کتبہ ہے جس میں اس کے ۸۰۳ھ تا ۸۰۵ھ کے زمانے کے القابات کندہ ہیں (Egypte، CIA، ۱: ۶۲۷)۔

مآخذ: (۱) ابن تغری بردی: منہل (مرتبہ نجاتی)، ۸۵:۱ تا ۹۳: (۲) Les Secretaires de la: G.Wiet، ۲۷۷:۱؛ M'elanges Rene Basset، ۲۸۳ تا ۲۹۶؛ (۳) المقریزی: نخط، ۲۲:۲، ۶۲، ۲۹۲، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴۱۵، ۱۴۱۶، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۱۹، ۱۴۲۰، ۱۴۲۱، ۱۴۲۲، ۱۴۲۳، ۱۴۲۴، ۱۴۲۵، ۱۴۲۶، ۱۴۲۷، ۱۴۲۸، ۱۴۲۹، ۱۴۳۰، ۱۴۳۱، ۱۴۳۲، ۱۴۳۳، ۱۴۳۴، ۱۴۳۵، ۱۴۳۶، ۱۴۳۷، ۱۴۳۸، ۱۴۳۹، ۱۴۴۰، ۱۴۴۱، ۱۴۴۲، ۱۴۴۳، ۱۴۴۴، ۱۴۴۵، ۱۴۴۶، ۱۴۴۷، ۱۴۴۸، ۱۴۴۹، ۱۴۵۰، ۱۴۵۱، ۱۴۵۲، ۱۴۵۳، ۱۴۵۴، ۱۴۵۵، ۱۴۵۶، ۱۴۵۷، ۱۴۵۸، ۱۴۵۹، ۱۴۶۰، ۱۴۶۱، ۱۴۶۲، ۱۴۶۳، ۱۴۶۴، ۱۴۶۵، ۱۴۶۶، ۱۴۶۷، ۱۴۶۸، ۱۴۶۹، ۱۴۷۰، ۱۴۷۱، ۱۴۷۲، ۱۴۷۳، ۱۴۷۴، ۱۴۷۵، ۱۴۷۶، ۱۴۷۷، ۱۴۷۸، ۱۴۷۹، ۱۴۸۰، ۱۴۸۱، ۱۴۸۲، ۱۴۸۳، ۱۴۸۴، ۱۴۸۵، ۱۴۸۶، ۱۴۸۷، ۱۴۸۸، ۱۴۸۹، ۱۴۹۰، ۱۴۹۱، ۱۴۹۲، ۱۴۹۳، ۱۴۹۴، ۱۴۹۵، ۱۴۹۶، ۱۴۹۷، ۱۴۹۸، ۱۴۹۹، ۱۵۰۰، ۱۵۰۱، ۱۵۰۲، ۱۵۰۳، ۱۵۰۴، ۱۵۰۵، ۱۵۰۶، ۱۵۰۷، ۱۵۰۸، ۱۵۰۹، ۱۵۱۰، ۱۵۱۱، ۱۵۱۲، ۱۵۱۳، ۱۵۱۴، ۱۵۱۵، ۱۵۱۶، ۱۵۱۷، ۱۵۱۸، ۱۵۱۹، ۱۵۲۰، ۱۵۲۱، ۱۵۲۲، ۱۵۲۳، ۱۵۲۴، ۱۵۲۵، ۱۵۲۶، ۱۵۲۷، ۱۵۲۸، ۱۵۲۹، ۱۵۳۰، ۱۵۳۱، ۱۵۳۲، ۱۵۳۳، ۱۵۳۴، ۱۵۳۵، ۱۵۳۶، ۱۵۳۷، ۱۵۳۸، ۱۵۳۹، ۱۵۴۰، ۱۵۴۱، ۱۵۴۲، ۱

خلاف اپنے آدمیوں اور لارندہ ' بلنسیہ اور غرناطہ کے گورنروں کو ساتھ لے کر چڑھ دوڑا۔ اس کے ہمراہ مقامی سردار بھی تھے جنہوں نے اس کی طرح ہتھیاروں سے علی بن یوسف (بن تاشفین) کی مدد کی تھی اور اس کی حکومت تسلیم کر لی تھی۔ اس غیر معروف مگر دلچسپ خبر کا مآخذ البیان المغرب ہے۔

اس کے بعد ابن غلبون کے متعلق زیادہ معلومات نہیں ملتیں، کیونکہ جلد ہی مولیانہ دی اور غون کے علاقے پر کئندہ کے فاتحین نے قبضہ کر لیا جو بعد ازاں Enrique de Lara اور اس کے جانشینوں کی علمداری میں آ گیا۔ ہو سکتا ہے وہ اندلس چلا آیا ہو جہاں اس کے دو بیٹوں نے مراہطی سلطنت کے زوال کے بعد، اپنے باپ کے نقش قدم پر چلتے ہوئے Jerez اور رونہ میں اپنی حکومت قائم کر لی تھی۔ بڑے کا نام ابو الغمر عزون تھا۔ جس نے موحدین کی اندلس آمد پر ان کی سیادت کو جلد ہی تسلیم کر لیا تھا۔ اس نے وفاداری اور نیازمندی کے وہ ثبوت پیش کیے جو تواضع اور نیازمندی میں اس کے باپ کے ان مظاہر سے بڑھ کر تھے جو اس نے السعید کے سامنے پیش کیے تھے۔ اندلس کے دوسرے ملوک الطوائف کے برعکس جو عبدالمومن کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے تھے ابو الغمر عزون المسی (Al-Massi) کی بغاوت اور اس کی ابتدائی کامیابیوں کے باوجود، وہ نہ صرف موحدین کا وفادار رہا بلکہ اس نے اشبیلیہ پر قبضہ کرنے میں البراز کا اور الحفرا (Algeciras) سے مراہطوں کو نکال باہر کرنے میں المہدی کے بھائیوں کا ساتھ دیا۔ وہ ان کے ساتھ مراکش بھی گیا۔

جب الفانوس ہفتم نے قرطبہ کا محاصرہ کر لیا تو اس نے فوری اور فیصلہ کن قوت کے ساتھ الموحدی افواج کو جو جبل قرطبہ میں مقیم تھیں، مقابلے میں لا کر قرطبہ کا محاصرہ اٹھوایا۔ آخر میں اس نے سید یوسف، جو عبد المومن کا بیٹا اور جانشین تھا، کے ہمراہ رنج الاول ۵۵۳ھ / اپریل مئی ۱۱۵۸ء میں جنگ زعبولہ دزغبوقہ میں

بیٹیوں کا پرتپاک استقبال کیا اور کاریون (Carrion) کے شہزادوں سمیت اس منحوس سفر میں ان کا ساتھ دیا، لیکن Cantar اسے افسانوی رنگ میں بیان کرتا ہے۔ وہ جنگ Cuarte کے موقع پر شہزادوں کی بزدلی اور بلنسیہ کے دربار میں شیر کے آجانے سے ان کے ڈر اور خوف کا مذاق اڑاتا ہے۔ وہ Corpses کے منظر کو دل کھول کر بیان کرتا ہے جو ظلم اور ناانصافی پر مبنی تھا۔ شہزادوں کے کرداروں سے اس کی نفرت کی انتہا یہ ہے کہ وہ ان کو ابن غلبون کے مار ڈالنے کی سازش کا مجرم قرار دیتا ہے تاکہ وہ اس کے اس مال و متاع پر قبضہ کر سکیں جو وہ ان پر نہایت فیاضی سے خرچ کر رہا تھا۔ ایک لاطینی مسلمان کی مخبری سے منصوبے کی ناکامی کا ذکر کرنے کے بعد وہ السعید کے اس وفادار دوست کو ایک کامل شریف آدمی کے روپ میں ظاہر کرتا ہے جس نے شہزادوں کی بداخلاقی کو ان کے منہ پر دے مارا اور انہیں کچھ سزا نہ دی، کیونکہ وہ اس کے عظیم دوست کے داماد تھے۔

اس طرح Cantar میں ایک مسلم رہنما کی کتاب زندگی کا ورق اختتام کو پہنچتا ہے جو کہ Campeader کا وفادار اور جان نثار ساتھی تھا اور جس کے بارے میں اس نے وضاحت کی ہے کہ: ”اگر ہم ابن غلبون سے کوئی برائی منسوب بھی کریں تو اسے کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتے، کیونکہ اس کا آفتاب اقبال عروج پر ہے۔ وہ زمانہ امن اور جنگ دونوں میں کامیاب ہے اور وہ شخص کم عقل ہے جو اس حقیقت کا سامنا نہیں کرنا چاہتا۔“ اب اس امر کی تصدیق ہو چکی ہے کہ ابن غلبون کے بارے میں یہ رائے غیر حقیقت پسندانہ ہے کیونکہ اب یہ ہمارے علم میں آ چکا ہے کہ جب السعید انتقال کر گیا اور بلنسیہ کو مراہطوں نے فتح کر لیا اور ابن غلبون کو ارغونیوں کے مقابلے اور ان کو شکست دینے کا امکان نظر آیا تو وہ بلا تامل ۵۱۳ھ / ۱۱۲۰ء کے موسم گرما میں جنگ کئندہ (Cutanda) میں الفانوس اول، el Battalador کے

حروف المعجم نے تعبیر رویا کے اس روایتی طریقے کو رد کر کے ، جس کی ابتدا افسوس کے ارتیمودرس کی کتاب الرویاء (مرتبہ ت. فہد ، دمشق ۱۹۶۲ء PIFD) نے اور تائید نصر بن یعقوب الدینوری [رک باں] نے کی تھی ، تعبیر رویا کے اس مربوط طریقے کی ابتدا کی جسے ”خواہوں کی کلید“ کہا جاتا ہے ۔

اس رسالے کے بہت سے قلمی نسخے استانبول میں پائے جاتے ہیں۔ ابو حامد بن القدسی نے اس رسالے کا اختصار تیار کیا تھا۔ ابن غنم نے ایک نئی چیز یہ پیدا کی تھی کہ اس نے تمام تعبیری مواد کو ، اسے آسانی سے یاد کرنے کے لیے ، نظم کا جامہ پہنایا تھا ، یعنی اس نے ایک نظم بحر رجز میں لکھی تھی ، جس کا نام عروس البستان فی النساء والأعضاء والانسان تھا۔ نظم درۃ الاحلام جس کا کچھ حصہ اس کی اپنی نظم کے بعد آتا ہے ، برلن میں اس کا قلمی نسخہ ہے اور براکلمان (۴: ۲۹۸) ، جسے ابن غنم سے منسوب کرتا ہے ، دراصل جمال الدین الدمیاطی کی ہے (دیکھیے سلیمانہ یوزگت) اور یہ المعلم سے زیادہ مشہور بھی نہیں ہو سکی (دیکھیے لالہ لی ۱۶۳۶ ، برلن ۳۳۶۳) اس میں وہ لکھتا ہے کہ وہ جمال الدین ابراہیم بن السبئی کا شاگرد تھا۔ اس کی تعبیر کو زین الدین بن الوردی (م ۴۹ھ/۱۳۲۹ء) نے کتاب الفیہ الوردیہ میں ترقی دی ۔ یہ کتاب عبد الرؤف المناوی (م ۱۰۳۱ھ/۱۶۲۱ء) کی شرح سمیت قاہرہ سے ۱۲۵۸ھ کے بعد کئی بار چھپ چکی ہے۔ مزید براں دیکھیے محمد بن جابر المکناسی الغسانی (م ۸۲۷ھ/۱۴۲۴ء) : منظومہ فی التعبير (ترکیہ میں متعدد مخطوطات) اور ابو الحسن علی بن سکن المعافری المفسر (ترکیہ میں ایک سے زائد قلمی نسخے) ۔ یہ ملحوظ خاطر رہے کہ اس طریقے سے بوزنطی بھی واقف تھے (قسطنطنیہ کے پادریوں Atlrampsychoi کا مجموعہ اشعار مرتبہ N.Regaltius مابعد Oneirocritica)۔ براکلمان (کلمہ ۱: ۹۱۳) کے مطابق ابن غنم کی ایک طویل نظم بعنوان قلادة الدر المثور فی

حصہ لیا۔ یہ جنگ Elviso اور مرینہ کے علاقے میں جو قلعہ عذیرہ کے شمال میں واقع ہے ، لڑی گئی۔ مخالف فوج کا کمانڈر مشہور کاؤنٹ Sancho Gimeno the Hunchback تھا۔ اس جنگ میں شکست کے دوران ابن غلبون کے اس بیٹے نے شہادت پائی۔

عزوں کا بھائی ابو العلا ، جس نے اسے زندہ پر قبضہ کرنے میں مدد کی تھی ، کے علاوہ دونوں بھائیوں کے اخلاف الموحدی انتظامیہ میں اونچے عہدوں پر فائز رہے اور اپنی وفاداری کی وجہ سے نمایاں رہے جس کی شاہد خلیفہ یعقوب المصور کی وہ الوداعی تقریر ہے ، جس میں اس نے ابن غلبون کے بیٹے کو ان لوگوں میں ذہین ترین اور کامل انسان قرار دیا تھا جنہوں نے ابن تومرت کا دامن چھوڑا تھا۔

مآخذ: La Espana del cid: Menendez Pidal ،
بار چہارم ، ۱: ۲۹۸-۳۹۹ ، ۵۰۱: (۲) El. Cantar del Mio cid ، مرتبہ Menéndez Pidal ، ابیات ۱۵۱۷- ۱۵۲۸ ، ۲۶۳۵ ، ۲۶۵۹ ، ۲۶۸۸ ، ۲۹۷۸: (۳) ابن العزازی : البیان المغرب کے دو غیر مطبوعہ کراسے ، در دارالکتب جامع قزوین ، فاس: (۴) ابن الاثیر ، ۹۸: ۱۰- ۹۹: (۵) A. Huici : Historia Politica del Imperio almohade ، ۱: ۳۸۳ اور شذرہ چہارم: (۶) وہی مصنف : Un Nuevo Manuscrito de al-Bayany-al- Mugrib ، در الاندلس ، ۱۲۴/۸۱-۸۳۔
(A. Huici Miranda) [شیخ نذیر حسین : ن: محمد امین]

✽ ابن غنم : ابو طاہر ابراہیم بن یحییٰ بن غنم ، الحرانی النمری الحسینی المقدسی (م ۶۹۳ھ/۱۳۹۴ء) خواہوں کی تعبیر پر ایک رسالے کا مصنف ، جس کی حروف تہجی کی ترتیب کی بنا پر بڑی شہرت اور وسیع پیمانے پر اشاعت ہوئی اور اس سے استفادہ آسان ہو گیا۔ وہ ایسے طریقے کا موجد ہے جو اس کے بعد وسیع پیمانے پر اختیار کر لیا گیا۔ اس کی کتاب موسومہ المعلم علی

پانچ ابواب پر محیط ہے۔ باب اول سعودی عرب اور اس کے ہمسایہ علاقوں کی صورت حال کے بیان پر مشتمل ہے ، جہاں روضہ کے بیان کے مطابق اس سے قبل لوگ شرک و بدعات اور اخلاقی پس ماندگی میں مبتلا تھے۔ دوسرا باب محمد بن عبد الوہاب کی ذاتی اور دعوتی زندگی سے متعلق ہے۔ اس بارے میں روضہ اپنی دوسری ہم عصر کتابوں خصوصاً لمع الشہاب سے نمایاں طور پر مختلف ہے۔ آخری تین ابواب کی عالمانہ بحثوں سے دینی علوم میں مصنف کی وسعت نظر کا اظہار ہوتا ہے۔ یہاں وہ محمد بن عبد الوہاب کے ان خطوط پر بھی تبصرہ کرتا ہے جو جزیرۃ العرب کے اندر اور اس سے باہر کے مختلف معززین کو ارسال کیے گئے تھے۔ کتاب کی داخلی شہادت سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ روضہ محمد بن عبد الوہاب کے انتقال کے بعد تحریر کی گئی تھی۔

۲۔ الغزوات البیانہ والفتوحات الربانیہ و ذکر السبب الذی حملہ علی ذلک ، شیخ محمد بن عبد الوہاب کی برپا کردہ تحریک کی ابتدائی تاریخ سے متعلق ہے ، جو سرزمین عرب میں اس کی توسیع کی تفصیلات پر اختتام پذیر ہوتی ہے۔ یہ اٹھارویں صدی میں عرب کی تاریخ کا ایک انمول ماخذ ہے اور بشر کی کتاب عنوان المجد سے کہیں زیادہ تفصیلی ہے۔ یہ بھی عجیب بات ہے کہ بشر وہاں ہونے کے باوجود کہیں بھی ابن غنام کی تاریخ کا حوالہ نہیں دیتا۔ تاہم دونوں متون کے جائزہ سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ ابن بشر وہابی غزوات کی تاریخ تک بیان کرتا ہے ، جبکہ ابن غنام نے محض ۱۲۱۲ھ ۱۷۹۷ء تک کے واقعات بیان کیے ہیں ، نیز ان کے درمیان یہ فرق بھی ہے کہ ابن بشر دینی مباحث میں نہیں پڑتا اور صرف جنگوں کے حالات بیان کرتا ہے۔

ماخذ: (۱) ابن غنام : روضۃ الافکار والافہام لمرتاد حال الامام و تعداد غزوات ذوی الاسلام ، بمبئی ۱۹۱۹ء ؛ (۲) امین الریجانی : تاریخ نجد الحدیث ، بیروت ۱۹۲۸ء ؛ (۳) ابن بشر عثمان بن عبد اللہ : عنوان المجد فی تاریخ

ذکر البعث والنشور ، ۱۳۰۲ھ میں قاہرہ سے خریطۃ العجائب ، مصنفہ سراج الدین ابو حفص ابن الواردی (م ۸۵۰ھ / ۱۴۴۶ء کے حاشیہ پر چھپی تھی ۔۔
ماخذ : متن میں مذکور ہیں۔

(ت. فہد : ت. شیخ نذیر حسین : ن : محمد امین)

.....

✽ ابن غنام : شیخ حسین بن غنام الاحسانی - اس کا انتقال ۱۲۲۵ھ / ۱۸۱۰ء بمقام الدرعیہ [رک باں] میں جو نجد میں وہابیت کا پہلا دارالخلافہ تھا ، ہوا (ابن بشر : عنوان ، ۱۰ : ۱۳۹)۔ وہ وہابی تحریک کا ایک مخلص پیروکار اور وقائع نگار تھا۔ الاحساء میں اس کی ابتدائی زندگی کے بارے میں بہت کم باتیں معلوم ہیں ، سوائے اس کے کہ اس نے عربی زبان اور دینی علوم وہاں کے علما سے سیکھے۔ بعد ازاں وہ الدرعیہ چلا گیا۔ جہاں اس نے پہلے شیخ محمد بن عبد الوہاب کے وعظ سنے اور اس کے بعد اس نے عربی اور دینی علوم کی تدریس شروع کر دی۔ الدرعیہ میں شیخ عبد الرحمن اور سلیمان جیسے مشہور علما ، جو شیخ محمد بن عبد الوہاب کے پوتے تھے ، اس کے شاگردوں میں سے تھے (ابن بشر : کتاب مذکور)۔ ابن بشر اس کی العقد الثمین فی شرح اصول الدین کو علم توحید پر کئی کتابوں میں سے ایک کے طور پر نمایاں کرتا ہے (حوالہ مذکور) تاہم اس کے علاوہ اس کی کسی دوسری کتاب کا ذکر نہیں کیا ، البتہ ابن غنام اپنی کتاب روضہ (۲۵) میں اپنی ایک اور کتاب رفع الملام عن الائمۃ الاعلام کا بھی تذکرہ کرتا ہے۔ اس کی زیادہ معروف تصنیف روضۃ الافکار والافہام لمرتاد حال الامام و تعداد غزوات ذوی الاسلام (مخطوطہ موزہ بریطانیہ ' Add ' ۱۹۷۹-۱۹۸۰ء و ۲۳۳۴۲-۲۳۳۴۵ ' سٹی طباعت ، بمبئی ۱۹۱۰ء و قاہرہ ۱۹۴۹ء) یہ کتابیں اور ان کے مخطوطے سعودی عرب سے باہر شاذ ہی کہیں ملتے ہیں۔

روضہ دوجلدوں پر مشتمل ہے : (۱) روضۃ الافکار - توحید باری تعالیٰ کے متعلق وہابی تحریک کا نقطہ نظر ، یہ

کے ساتھ گانے کے لیے مرتب کی گئیں (Nillino، R.S.O. ۱۷:۸)۔

ان نظموں کا اندرونی مفہوم اور بیرونی تراکیب ایسی ہیں کہ انہیں عشقیہ اور صوفیانہ حمد دونوں طرح سے پڑھا جا سکتا ہے، لیکن ”دیوان“ میں دو خالص صوفیانہ نظمیں بھی شامل ہیں۔ ان سے ایک خمریہ یا شراب کی مستی، والی نظم ہے، جو اللہ تعالیٰ کی محبت کی شراب کی مستی کا اظہار کرتی ہے۔ جبکہ دوسری نظم کا عنوان نظم السلو ہے۔ ۷۶۰ اشعار ہیں، جسے اکثر ”التائیۃ الکبریٰ“ بھی کہا جاتا ہے، تاکہ اسے اسی حرف یعنی تاء کی ردیف والی مختصر نظموں سے متمیز کیا جا سکے۔ اس قصیدے میں جو بلحاظ طوالت باقی دیوان کے برابر ہے اس نظم میں ابن الفارض بہت گہرائی میں جا کر تصوف کے تمام تجربات کی نفسیاتی تشریحات کرتا ہے، یہ اس کا ایک منفرد شاہکار اور مثبت تعمیری کام ہے، جس میں صوفیانہ تجربات کو راسخ الحقیقہ مسلمانوں کے خیالات کے تناظر میں دیکھا جا سکتا ہے۔

مآخذ: (۱) براکلمان، ۲۶۲:۱؛ مکملہ، ۴۶۲:۱ و بعد؛ (۲) شاعر کی سوانح پر اس کے پوتے علی کی تحریر جو دیوان کا پہلا مرتب تھا، رشید بن غالب الدحداح کے مقدمہ کے طور پر چھپی ہے، مارسلز ۱۸۵۳ء؛ (۳) ابن خلکان، عدد ۵۱۱؛ (۴) ابن العمد: شذرات الذهب، قاہرہ ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء، ۱۴۹ و بعد؛ (۵) سیوطی: حسن الحاضرہ، قاہرہ ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء، ۲۴۶:۱؛ (۶) نیز وہ حوالے جو Di Matteo نے دیئے (دیکھیے نیچے)؛ (۷) اور Nallino (کتاب مذکور، ص ۸) دیگر اشاعتیں: قاہرہ ۱۳۱۹ (دو شروح کے ساتھ) اور ۱۳۳۵ھ (مختصر حواشی کے ساتھ)؛ تائیۃ الکبریٰ کا ترجمہ، (۸) Von Hammer: Das Arabische hohe Lied der Liebe، ویانا ۱۸۵۴ء (عربی متن اور جرمن شعری ترجمہ، آخر الذکر غیر اہم ہے)؛ (۹) Di Matteo (روم ۱۹۱۷ء)؛ (۱۰) Studies in Islamic Mysticism: Nicholson، کیمبرج

نجد، مکہ ۱۹۳۰ء، ۱: ۱۴۹؛ (۴) Arabia: H. St. J. Philby، لندن ۱۹۲۰ء، ص ۱۷، ۱۱۳'X (۵) وہی مصنف: Saudia Arabia، نیویارک ۱۹۵۵ء، ۵، ۸۰، ۱۱۷، ۱۱۸؛ (۶) Mohammad Ibn Abdul Wahhab: G. S. Rentz، and the Begining of the First Unitarian Empire in Arabia، غیر مطبوعہ مقالہ پی ایچ ڈی، یونیورسٹی آف کیلیفورنیا؛ (۷) R. B. Winder: Saudi Arabia in the Nineteenth Century، لندن، ص ۲۰، ۲۳۳-۲۴۴۔ (اے۔ ایم ابو حکیم [ت: محمود الحسن عارف])

.....

✽ ابن الفارض: عمر بن علی (شرف الدین) ابوالقاسم المصری، ایک مشہور صوفی شاعر، اس کا نام الفارض (وراثت کے حصوں کی تعیین کرنے والا) اس کے والد کے پیشے کو ظاہر کرتا ہے (دیکھیے دیوان، قاہرہ ۱۹۱۳ء) اس کا والد حماۃ کا رہنے والا تھا، لیکن بعد ازاں ترک وطن کر کے قاہرہ آ گیا۔ جہاں ۵۷۶ھ/۱۱۸۱ء میں عمر کی ولادت ہوئی۔ اس نے جوانی کے ابتدائی دور میں شافعی فقہ اور حدیث کا مطالعہ کیا۔ بعد ازاں اس نے طریقت کی راہ اختیار کی اور کئی برس تک قاہرہ کی مشرقی پہاڑیوں (المقطم) پر صحرا میں وحشی درندوں کے درمیان گوشہ نشینی کی زندگی بسر کی۔ بعد ازاں وہ حجاز میں رہا۔ اس نے خواب میں پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت بھی کی۔ قاہرہ واپسی پر اسے بے حد عزت ملی اور اس نے اپنی وفات ۶۳۲ھ/۱۲۳۵ء تک ایک پاک باز ولی اللہ کی حیثیت سے زندگی گزاری۔ اس کا مقبرہ المقطم کے نشیب میں واقع ہے۔ ابن الفارض کا دیوان مختصر ہونے کے باوجود ان چند دیوانوں میں سے ہے جو حقیقی عربی ادب پر مشتمل ہیں اور منفرد مقام کے حامل ہیں۔ چھوٹی چھوٹی نظمیں، ولولہ انگیز اسلوب بیان اور کمال درجے کے حسن و جمال کی عکاسی کرتی ہیں۔ جن میں بحر اور قافیے کا فنکارانہ استعمال کیا گیا ہے۔ یہ نظمیں خاص صوفیانہ تقریبات پر آلات موسیقی

ہے جو اس نے مصر میں اپنے طویل قیام کے دوران میں گزارے اور جسے اس نے ۵۰۴ھ/۱۱۱۰-۱۱۱۱ء میں چھوڑ دیا اور کسی نامعلوم مقام کی جانب کوچ کر گیا۔ سوانح نگار صرف بتاتے ہیں کہ اسکندریہ میں قرأت کے استاد (شیخ) کی حیثیت سے اس کی شہرت اتنی تھی کہ اسے شیخ الاسکندریہ کا خطاب عطا کیا گیا تھا۔ اس شہر میں اس کے شاگردوں میں سے دو شاگردوں کا ذکر کیا جا سکتا ہے ، ایک ابو طاہر السلانی [رک باں] ہیں اور دوسرا اصلاً سسلی کا رہنے والا عثمان بن علی بن عمر السراقوسی الصقلی ہے ، جو ماہر لسانیات اور عالم صرف و نحو تھا۔ جو پانچویں اور چھٹی صدی ہجری / گیارہویں صدی اور بارہویں صدی عیسوی کا عالم تھا۔ ابن الفہام فن قرأت پر اپنی مشہور کتاب کے باعث معروف ہے۔ جس کا عنوان التجريد في بغية المرید ہے جبکہ اس کی دوسری کتاب مفردات یعقوب ہے جسے روایتی اسلامی ادب میں تقریباً فراموش کر دیا گیا ہے۔

مآخذ: اس کی سوانح حیات کے مآخذوں ، مخطوطات ، شروح اور نقد اور باباشاد کی کتابوں استدلالات اور تجرید کے ابواب کے اختصار کے لیے دیکھیے Ibn:U.Rizzitano Studi or in onore " al-Fahham Muqri " cieiano" de G. Levi Della vida ، روم ۱۹۵۶ء ، ۲: ۳۰۳-۳۲۴۔ (U. Rizzitano) ت: قیوم خان درانی ؛ ن: محمود الحسن عارف]

♦♦-----♦♦

ابن فرج الجبائی ، ابو عمر احمد بن محمد : ✽ ایک شاعر ادیب اور اندلس کی اسلامی تاریخ کا مؤرخ ، اس کی زندگی کے بارے میں ہماری معلومات صرف الحمیدی کی جذوة المقتبس کی چند سطور پر مبنی ہیں اور جنہیں دیگر مآخذ میں بھی دہرایا گیا۔ اس کے بارے میں جو کچھ معلوم ہو سکا وہ یہ ہے کہ وہ الحکم ثانی المستعصر (۳۵۰-۳۶۶ھ/۹۶۱-۹۷۶ء) کے درباری شعرا میں سے تھا۔ یہ اس کی بدبختی تھی یا اس کی تند مزاجی کا اثر کہ اس نے الحکم کے بارے میں ایک سخت جو تحریر کی ،

۱۹۲۱ء ، باب ۳ : ابن الفارض کے اشعار ، ص ۱۹۹ تا ۲۶۰ (مع توضیحی حواشی)؛ (۱۱) خریہ کا انگریزی ترجمہ ، از Seti در BSOS ۲ (۱۹۲۲ء) : ۲۳۵-۲۳۸ ، جرمن ترجمہ از E. Dermenghem بعنوان 'L' eloge du Vin' پیرس ۱۹۳۱ء ، النابلسی کی شرح کے ترجمہ کے ساتھ ؛ (۱۲) دانش ، در Muhammedansh : J.Pederson ، کوپن ہیگن ۱۹۵۲ء ، ص ۵۴ تا ۱۳۳ ، ابن الفارض کا مکمل تنقیدی مطالعہ وہ ہے جو Nallino نے Matteo کی عبارت پر R.S.O ۸ (۱۹۱۹-۱۹۲۰ء) ، ۱ تا ۱۰۶ و ۵۰۱ تا ۵۶۲ میں کیا ہے ، نیز دیکھیے 'Pearson' عدد ۲۳۶۳۴ و ۲۳۶۳۵۔

(J.Pedfrsen] R.A Nicholson [ت: محمود الحسن عارف]

♦♦-----♦♦

✽ ابن الفحام : ابو القاسم عبد الرحمان بن عتیق بن خلف الصقلی (۲۲۲-۵۱۶ھ/۱۰۳۰-۱۱۲۲ء) امکاناً اس کی پیدائش صقلیہ (کریٹ) میں ہوئی ، لیکن بعد ازاں وہ مصر منتقل ہو گیا۔ جہاں ہم اسے ۴۳۸ھ/۱۰۴۶ء میں المستعصر (۲۲۷-۴۹۷ھ/۱۰۳۶-۱۰۹۴ء) کے زمانے میں قرأت کا طالب علم (فی طلب القرائۃ) پاتے ہیں۔ جیسا کہ مآخذ ظاہر کرتے ہیں کہ اس نے فن قرأت میں وہاں کے نامور اہل علم ، مثلاً احمد بن علی بن ہاشم ، ابن نفیس ، عبد الباقی بن فارس اور ابو الحسن الفارسی الشیرازی وغیرہ کے ہاں سے درس لیا۔ علم صرف و نحو میں اس کا استاد مشہور عالم طاہر بن احمد بن باباشاد [رک باں] تھا۔ ابن الفحام کی وجہ شہرت یہ ہے کہ اس نے مشہور زمانہ کتاب مقدمہ (الجزری) کی دو میں سے ایک شرح کی روایت کی ، جسے اس کے شاگردوں نے نیچے منتقل کیا ہے [دوسری شرح خلف بن ابراہیم کے نام سے منسوب ہے]۔

ہمیں اس کی صقلیہ میں بسر ہونے والی زندگی کے بارے میں بہت کم باتیں معلوم ہیں۔ اسی طرح ہمیں اس کے ان ادوار زندگی کے بارے میں بھی بہت کم علم

بغیہ، ص ۱۴۰؛ (۳) یاقوت: ادباء، ۲۳۶:۴؛ (۴) ابن دحیہ: مطرب، اشاریہ؛ (۵) ابن سعید: مغرب، قاہرہ ۱۹۵۵ء، ص ۵۶-۵۷؛ (۶) وہی مصنف: رلیات، میڈرڈ ۱۹۴۲ء، ص ۲۳۱، انگریزی ترجمہ از A.J.Arberry؛ The Pennante، کیمبرج ۱۹۵۳ء؛ (۷) خاقان: مطمح، ص ۸۹؛ (۱۰) H.Pérès: Poesi Andalouse، بار دوم، پیرس ۱۹۵۳ء، اشاریہ؛ (۱۱) Elia Teris: Ibn Faraf de Jaen در Andalus، ۱/۱۱: (۱۹۴۶ء)؛ (۱۲) (حسین مونس [ت: محمود الحسن عارف])

.....

ابن فورک: ابو بکر محمد بن الحسن بن فورک الانصاری الاصفہانی، ایک اشعری متکلم، اصولی، ادیب نحوی اور واعظ، ولادت نواح ۳۳۰ھ/۹۴۱ء میں (شاید اصفہان میں ہوئی (۲۲: ۷۶۶:۳)۔ انہوں نے عراقی شہروں بصرہ اور بغداد میں ابو الحسن الباہلی وغیرہ سے اشعری علم الکلام میں اور عبد اللہ بن جعفر الاصفہانی سے علم الحدیث میں تعلیم حاصل کی۔ اس کے ہم درس ساتھیوں میں الباقلائی [رک ہاں] اور الاسفرائینی [رک ہاں] وغیرہ شامل تھے۔

حصول علم کے بعد وہ خراساں [رک ہاں] کے شہر ”رے“ چلے گئے، جہاں اس زمانے میں ایک بدعتی فرقہ کرامیہ کا زور تھا، انہوں نے ان کا وہاں ٹھہرنا مشکل کر دیا، جس پر اہل نیشاپور نے انہیں اپنے ہاں آنے کی دعوت دی، تو وہ نیشاپور چلے گئے۔ وہاں ان کے لیے مشہور صوفی بزرگ ابو شعی کی خانقاہ کے قریب ”مدرسہ“ اور گھر بنایا گیا۔ وہاں انہوں نے طویل عرصے تک قیام کیا (دائرة المعارف، ۶۴۱:۱)۔

۲۲، لائیڈن کے مقالہ نگار کے مطابق وہ وہاں نامور صوفی عالم اور ابو عثمان المغربي کی وفات ۳۷۳ھ/۹۸۳ء تک مقیم رہے (۷۶۹:۳)، لیکن اس کے بعد بھی ہم انہیں وہیں پاتے ہیں۔ لہذا صحیح یہ ہے کہ وہ اپنی وفات تقریباً ۴۰۶ھ/۱۰۱۵ء کے قریبی

جس کے نتیجے کے طور پر اسے باقی ماندہ زندگی کے لیے جیل بھیج دیا گیا۔ جہاں اس نے کتابوں کی تصنیف اور شاعری کے سلسلے کو جاری رکھا۔ اس کے دو ہی بھائی تھے اور دونوں شاعر تھے جن کے نام ابو سعد عثمان اور ابو محمد عبد اللہ تھے۔ جن کے صرف ہم ناموں سے آشنا ہیں اور ان کے چند اشعار ہم تک پہنچے ہیں۔

ابن فرج الجبانی کو اپنی ایک اندلسی شاعری کی کتاب بنام کتاب الحدائق کے باعث، جس کا حوالہ بعد میں آنے والے اکثر ادیبوں نے دیا ہے، شہرت ملی۔ گو اس کی اصل کتاب ناپید ہے، لیکن دوسرے مصنفین نے جو اس کے طویل اقتباسات دیئے ہیں ان سے اس کتاب کے عنوانات کے بارے میں کچھ آگاہی ہوتی ہے۔ اس نے یہ کتاب مشرقی شاعر کی شاعری کے تذکرے داؤد الاصفہانی [رک ہاں] کی الزہرہ سے متاثر ہو کر لکھی، جس میں سو ابواب تھے اور ہر شاعر پر ایک سو سطور تھیں۔ لہذا ابن فرج نے فیصلہ کیا کہ وہ اپنی کتاب کو دو سو ابواب پر یوں ترتیب دے گا، کہ ہر باب میں دو سو سطور ہوں گی۔ کتاب الحدائق مسلم اندلس میں اسلامی ادب میں ایسی شعوری کے استحکام کی عکاسی کرنے والی ابتدائی کتب میں سے ہے، کہ جس نے وہاں کے لوگوں کو اس قابل بنایا کہ وہ مشرق اور مشرقی مسلمانوں کی سرپرستی سے بے نیاز ہو گئے۔ ابن فرج کی شاعری کی ایک معقول مقدار ہم تک پہنچی ہے۔ اس کی شاعری کافی حد تک پھولوں کی شاعری (روضیات) یا عاشقانہ تصورات (تغزل) کی آئینہ دار ہونے کے علاوہ شاعرانہ نزاکت اور دل فریبی کا پیش بہا تحفہ محسوس ہوتی ہے۔

ایک دوسری کتاب بنام تاریخ الممتزین [الممتازین] والقائمین باندلس واخبارہم، بھی ابن فرج سے منسوب ہے۔ جو اب ناپید ہے۔ یہ کتاب جیل کے دوران لکھی گئی تھی اور اس میں ابن فرج نے خلیفہ کے خلاف تلخ احساسات کا اظہار کیا تھا۔

ماخذ: (۱) الحمیدی: جذوہ، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ (۲) الضی:

ولایت کا علم ہونے (دیکھیے جویری: کشف المحجوب ترجمہ R.A. Nicholson 'ص ۲۱۴) انسان کے جبر و قدر نیز عصمت انبیاء کا مسئلہ وغیرہ۔

وہ اگرچہ شافعی المسلک تھے، لیکن انہوں نے حنفی فقہ پر کتاب لکھی ہے (دیکھیے ابن قلقو بغا: تلح التراجم) ابن فورک نے علم الکلام پر جو کتابیں لکھیں ہیں ان میں ایک اہم کتاب طبقات المفسرین ہے (ناپید) جو اشعری علما اور ان کی تصانیف کے بارے میں ایک اہم ذریعہ معلومات ہے اور جسے ابن عساکر اپنی کتاب تبیین کذب المفتری (ص ۱۲۳ دیکھیے R.J. McCarthy: The Theology of al-Ashari، بیروت ۱۹۵۳ء، اشاریہ) میں استعمال کیا ہے۔

ابن فورک نے اشعری علم الکلام کو صوفیہ میں مقبول بنانے میں بھی اہم کردار ادا کیا (دیکھیے آآ لائیڈن، بار دوم، ۳: ۶۶۷) جس نے مغربی اور الدقاق کا حوالہ دیا ہے جو اشعری کے مشہور شاگرد تھے۔
 مآخذ: (۱) براکلمان، ۱۷۵:۱ و بعد: تکملہ، ۱: ۲۷۷؛ (۲) ابن العماد: شذرات، ۳: ۱۸۱؛ (۳) ابن عساکر، تبیین کذب المفتری، ص ۱۷۸، ۲۴۲؛ (۴) سبکی: طبقات الشافعیہ، ۳: ۵۳-۵۶؛ (۵) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرہ، ۸: ۶۱۶؛ (۶) ابن خلکان: وفیات، ۱۰: ۶۱۰؛ (۷) البستانی: دائرة المعارف، ۱: ۶۴۱؛ (۸) آآ لائیڈن، بار دوم، ۳: ۷۶۶-۷۶۷۔

(محمود الحسن عارف)

.....

ابن فہد: ایک معروف مکی خاندان، جس کی ※ سرگرمیاں دو صدیوں، یعنی آٹھویں صدی تا دسویں صدی ہجری رچودھویں تا سولہویں صدی عیسوی کے دوران میں معروف ہیں، یہ خاندان حضرت محمد بن الحنفیہ کی وساطت سے حضرت علیؑ کی اولاد میں سے ہونے کا مدعی ہے۔ اس کے تمام افراد روایت حدیث میں بے حد تربیت یافتہ تھے۔ اس کے علاوہ وہ شافعی فقہ میں دسترس

زمانے تک معمولی سے وقفے کے سوا، وہیں قیام پذیر رہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس عرصہ میں بھی "کرامیہ" سے آویزش کا سلسلہ جاری رہا، چنانچہ انہی کی شکایت پر انہیں سلطان محمود غزنوی نے غزنہ میں طلب کیا۔ دربار شاہی میں ان کے کرامیہ وغیرہ سے کئی مناظرے ہوئے، جن میں وہ کامیاب رہے اور مخالفین انہیں نیچا دکھانے میں کامیاب نہ ہو سکے۔ اس پر سلطان محمود نے انہیں گھر جانے کی اجازت دے دی، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ واپسی کے سفر کے دوران میں انہیں زہر دے دیا گیا، جس سے ان کی وفات ہو گئی۔ ان کے جسد خاکی کو نیشاپور لے جایا گیا اور حیرہ میں دفن کیا گیا (دائرة المعارف، ۱: ۶۴۱) مشہور قول کی رو سے انہیں کرامیہ نے زہر دیا تھا۔ تاہم اس سلسلے میں دوسری روایت یہ ہے کہ انہیں زہر خوانی خود سلطان محمود کے حکم سے عمل میں آئی، لیکن یہ بات قریباً ناممکن ہے۔

تصانیف: انہوں نے بہت سی کتابیں لکھیں، جن کی تعداد ایک سو کے قریب ہے جن میں اصول الفقہ، اصول الدین (علم الکلام) اور معانی القرآن کے موضوعات پر داد تحقیق دی گئی ہے۔ ان کی بیشتر کتابیں ناپید ہیں، البتہ ان کی ایک اہم ترین تصنیف کتاب مشکل الحدیث و بیانہ ہے۔ جس میں انہوں نے احادیث کے مشکل الفاظ کی توضیح اس طریقے سے کرنے کی کوشش کی ہے، جس میں ایک طرف تو بشری غلطیوں سے بچا جاسکتا ہے تو دوسری طرف معتزلہ کے خیالات کی بھی نفی ہو جاتی ہے (مطبوعہ حیدر آباد دکن ۱۳۶۲ھ/۱۹۴۳ء)۔

دوسری کتابوں میں ان کی کتابوں کے عنوانات سے (دیکھیے ابن حزم، فصل، ۴: ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۲۴؛ البغدادی: اصول الدین، ص ۲۵۳، ابو عزیہ: الروضة البھیہ ص ۱۴، ۴۴) یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے معاصر کلامی مباحث میں بھی بھرپور حصہ لیا تھا۔ جیسے قسم کے موقع پر استثناء کا استعمال، کسی ولی کو اس کی

تعلق ہندوستان سے تھا (الضوء ۱۷۸:۲، عدد ۴۷۷) اس کے دو بیٹے تھے حسن (۸۳۳-۹۲۲ھ/۱۴۳۹ تا ۱۵۱۶ء) (الضوء ۱۰۵:۳، ابن العماد: شذرات ۱۰۷:۸ بعد) اور حسین، جس کا انتقال شیر خوارگی کے دوران ۸۳۹ھ/۱۴۱۵ء میں ہو گیا تھا (الضوء ۱۳۸:۳)۔

۱۔ تقی الدین محمد، ۵ ربیع الثانی ۷۸۷ھ/۱۶ مئی ۱۳۸۵ء کو اسوان میں پیدا ہوا۔ اس نے مکہ مکرمہ میں اپنے کتب خانہ کے لیے بہت سی کتب جمع کیں اور وہ ایک روشن خیال مصنف بھی تھا۔ اس نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ، قصص الانبیاء، قریش کی کامیابیوں، مقامی علما کے حالات، مکہ اور نواح مکہ کی تاریخ اور کئی دیگر مضامین و عنوانات پر کثیر تعداد میں کتابیں تحریر کیں۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی تصانیف کی ایک مفصل فہرست اس کی کتاب عمدہ المتکمل (جو کہ قاہرہ میں محفوظ ہے) میں موجود ہے۔ اس کی ایک اور لاغانی کتاب جبل الثور (نواح مکہ) سے متعلق ہے۔ براکلمان نے تکملہ (۵۳۸:۲) میں اس کی کتابوں کی فہرست دی ہے لیکن غالباً غلطی سے اس کے پڑپوتے جار اللہ کے نام کے تحت دے دی ہے۔ اس کی کتاب لحظ اللاط جو الذہبی کی طبقات الحفاظ کا تسلسل ہے، دمشق سے ۱۳۲۷ھ میں (صفحات ۶۹ تا ۳۴۴) شائع ہوئی۔ یہ کتاب دنیائے اسلام کی مختلف شخصیات کی سوانح حیات پر مشتمل ہے، اس میں لوگوں کی سنین وفات اور دیگر معلومات دی گئی ہیں۔ یہ کتاب اس کے پڑپوتے جار اللہ نے اس کے پوتے عبد العزیز کی روایت سے اور السخاوی نے مرتب کی ہے۔ تقی الدین کا انتقال بروز جمعہ ۷ ربیع الاول ۸۷۱ھ/۱۷ اکتوبر ۱۴۶۶ء کو ہوا (الضوء ۲۵۵:۲، ۲۸۳-۲۸۱:۲، براکلمان ۲۲۵/۲، تکملہ ۲۵۵:۲، ۱۲۶۷:۳)۔

اس کی اولاد میں سے اس کا بیٹا ابوبکر (۸۰۹-۸۹۰ھ/۱۴۰۷-۱۴۸۵ء) تھا جس نے مکہ کے ایک رئیس ابوبکر الطوریزی (الطبریزی) کی بیٹی سے شادی کی (الضوء

رکھنے کے علاوہ حنفی فقہ سے بھی آشنا تھے۔ اپنی چار نسلوں کی علمی وراثت کے باعث یہ لوگ اپنی تاریخ نگاری پر فخر کا اظہار کرتے ہیں، جن کی زیادہ دلچسپی مقامی تاریخ اور سوانح نگاری میں رہی۔ مصاہرت کے ناطے بنو فہد مکہ مکرمہ کے بہت سے ہارسوخ خاندانوں سے روابط رکھنے کے ساتھ ساتھ کئی ایسے غیر ملکی علما سے بھی، جو مکہ میں سکونت پذیر ہوئے، روابط رکھتے تھے۔ ان میں سے بیشتر نے تجارت کو اپنے ذریعہ معاش کے طور پر اختیار کیا۔ کاروباری مقاصد کے لیے انہوں نے نہ صرف یہ کہ تمام عرب، شام اور مصر کے سفر کیے، بلکہ وہ لوگ برصغیر پاک ہند اور بحیرہ احمر کی بندرگاہ سواکن (Suakin) تک کے دور دراز مقامات تک بھی گئے۔

۱۔ قاضی محمد بن محمد بن عبد اللہ بن محمد (۷۳۵-۷۷۰ھ/۱۳۳۲-۱۳۳۵ء تا ۱۳۶۹ء) خدیجہ سے شادی کی، جس کا والد عبد الرحمن بن یوسف (۷۵۰-۷۶۷ھ/۱۲۷۸-۱۳۵۰ء) ایک شافعی المسلک عالم تھا جو بالائی مصر کے شہر اسوان سے تعلق رکھتا تھا، لیکن بعد میں اس نے مکہ میں سکونت اختیار کر لی (ابن حجر: درر، ص ۳۵۰؛ ابن العماد: شذرات ۱۶۸:۶، براکلمان: تکملہ ۲۲۷)۔

اس کے بیٹے عبد الرحمن کا ایک بیٹا یحییٰ (۷۸۹-۸۴۳ھ/۱۳۸۷-۱۴۳۹ء) ہندوستان کے ساتھ تجارت کرتا تھا (السخاوی: الضوء ۲۳۳:۱۰)۔ اس نے مکہ کے ایک تاجر الدوقی کی بیٹی سے شادی کی (الضوء ۲۴۰:۵ بعد) جس کے بطن سے ایک بیٹا ”عبد القدر“ پیدا ہوا۔ اس کا انتقال ایک تجارتی سفر کے دوران سواکن میں ہوا (الضوء ۲۹۹:۴)۔ قاضی محمد کے دوسرے فرزند کا نام بھی محمد (۷۶۰-۸۱۱ھ/۱۳۵۸-۱۴۰۸ء) (الضوء

۲۳۱:۹) تھا جس کا ایک بیٹا بنام عطیہ (۸۰۴-۸۷۹ھ/۱۴۱۲-۱۴۶۹ء) (الضوء ۱۴۸۱:۵) تھا، اس نے ایک ایسے شخص کی بیٹی فاطمہ سے شادی کی جس کے آباء و اجداد کا

ہوئی (الضوء، ۵: ۵۹)۔ اس کی اولاد میں سے ایک بیٹی ام ہانی نے بنو فہد اور مکہ کے دیگر معزز خاندانوں سے روابط قائم رکھے (دیکھیے الضوء، ۲: ۱۶۹، عدد ۸۲۲)۔ اس کے بیٹے یحییٰ (۸۳۸-۸۸۵ھ / ۱۳۴۴-۱۳۸۱ء) نے ادائل [رک باں] پر ایک کتاب بعنوان الدلائل الی معرفۃ الاولاد (الضوء، ۱۰: ۲۳۸-۲۴۰) تصنیف کی، تاہم علمی اعتبار سے اس کا جائزہ اس کا دوسرا بیٹا تھا۔

۳۔ عز الدین عبد العزیز، ہفتہ ۲۶ شوال ۸۵۱ھ / جنوری ۱۴۴۷ء کو پیدا ہوا۔ اس نے اپنے والد کا تتبع کرتے ہوئے معجم لکھی، الذہبی کی طبقات القراء کی فہرست سازی کی اور مکہ مکرمہ کی تاریخ مرتب کی۔ علاوہ ازیں اس نے مصر کی عمومی تاریخ کے علاوہ ایک تجزیاتی تاریخ ۸۷۲ھ / ۱۴۰۷ء سے آغاز کرتے ہوئے مرتب کی۔ اس کے ہاتھ سے نقل کیے ہوئے مخطوطات میں اس کے والد کی کتاب معجم بانگی پور کے کتب خانے (ج ۱۲، عدد ۷۲۷ اور کتب خانہ جامعہ Yale، مخطوطہ ایل ۲۳۴) میں موجود ہے۔ اس کا انتقال ۹۲۱ھ / ۱۵۱۵ء میں ہوا (الضوء، ۴: ۲۲۴-۲۲۶؛ الغزوی، الکواکب السائرہ، طبع جے۔ ایس جیور، ۲۳۸: ۱، بعد: ابن العباد، شذرات، ۸: ۱۰۰ تا ۱۰۲؛ براکلمان، ۲: ۲۲۴) اس کی بنت عم کمالیہ بنت ابی بکر کے ساتھ شادی کے نتیجے میں ہونے والے بچوں میں سے یحییٰ کا شیر خوارگی میں انتقال ہو گیا تھا (الضوء، ۱۰: ۲۲۴)۔

۴۔ محبت الدین جار اللہ (محمد) (۸۹۱-۹۵۴ھ / ۱۴۸۶-۱۵۴۷ء) اس خاندان کا اگلا علمی جانشین تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس نے ذاتی طور پر کوئی مستقل تصنیفی کام تو نہیں کیا، البتہ اپنے پیش رو اجداد کی کتب کی روایت اور ان کے کام کے تسلسل کو برقرار رکھنے کی بنا پر اس نے بہت عزت پائی۔ اپنے دادا کی لکھی ہوئی تاریخ مکہ کے تسلسل کو جاری رکھا اور مقامی جگہوں کی تاریخ، مثلاً عکاظ کے میلے، بندر گاہ جدہ، فضائل عباس،

۱۱: ۳۹)۔ وہ مسودات کا ایک ماہر نقل نویس تھا۔ اس نے دور دراز کے سفر بھی کیے جس میں ہندوستان کے دو سفر بھی شامل ہیں۔ عبد الرحمن (۸۴۱-۸۷۳ھ / ۱۴۳۷-۱۴۶۱ء) نامی اس کے ایک بیٹے کی پیدائش کالی کٹ [کلکتہ] میں ہوئی (الضوء، ۴: ۷۰، بعد) اور اس کی بیٹی کمالیہ کی شادی اس کے چچا زاد عبد العزیز سے ہوئی جو ابوبکر کا چھوٹا بھائی تھا۔

۲۔ نجم الدین عمر (محمد) بروز جمعہ ۲۰ جمادی الآخرہ ۸۱۲ھ / نومبر ۱۴۰۹ء کو پیدا ہوا۔ بہت سی کتابیں تصنیف کیں، جس میں الفاسی کی تاریخ مکہ کا تہہ اور ایک تاریخ مکہ بعنوان اتحاف الوری باخبار ام القری بھی شامل ہے۔ یہ کتاب اس کے بیٹے عبد العزیز کے لیے تاریخ مکہ لکھنے کے لیے بنیاد ثابت ہوئی۔ اسے خاص طور پر اپنے خاندان اور ان خاندانوں کی تاریخ سے دلچسپی تھی جو بوجہ مصاہرت اس کے خاندان سے منسلک تھے۔ علاوہ ازیں اسے اپنے ہم عصر علما کی سوانح حیات سے بھی شغف تھا۔ چنانچہ اس کی کتاب معجم اس کے اور اس کے والد کے اساتذہ اور دیگر علما کے شیوخ کے حالات پر ہے۔ اس کی اپنی معجم ۸۶۱ھ / ۱۴۵۷ء میں مکمل ہوئی (بانگی پور، جلد ۱۲، عدد ۷۲۷) اس کے زمانے تک مسلمانوں کی علمی ترقی اس مرحلے تک پہنچ چکی تھی کہ اس نے مختلف سوانحی کتب کے اشاریے بھی مرتب کیے، بشمول ابن ابی اصیبعہ کی تاریخ الاطباء کے۔ عمر کی قلمی مہارت کا شاہکار ابن حجر کی کتاب معجم المفہرس کا مخطوطہ ہے، جس کا تذکرہ V. Rosen نے Mél. Asiatiques ۸ (۱۸۸۱ء): ۲۶۹ تا ۷۰۲ میں کیا ہے۔ اس کا انتقال بروز جمعہ رمضان ۷۷۵ھ / ۱۰ نومبر ۱۳۸۰ء کو ہوا (الضوء، ۶: ۱۲۶-۱۲۷؛ براکلمان، ۲: ۲۲۵، و تکملہ ۲: ۲۲۵؛ السخاوی، الاعلان، در A History of Muslim: F. Rosenthal، Historiography، لائڈن ۱۹۵۲ء، خصوصاً ص ۲۵۱، ۳۵۵، ۳۶۰، ۳۶۹، بعد ۳۹۸، ۴۰۲ و بعد) عمر کی شادی اصفہانی نسب سے تعلق رکھنے والے ایک تاجر کی بیٹی سے

۷۳۱ھ / ۱۳۳۰ء یا غالباً ۷۴۱ھ / ۱۳۴۰ء میں اور انتقال ۸۰۹ھ / ۱۴۰۶ء یا ۸۱۰ھ / ۱۴۰۷ء بمقام قسطنطنیہ۔ وہ مدرسین اور فقہاء کے خاندان کا ایک فرد تھا جو قسطنطنیہ اور اس سے ملحقہ علاقوں میں سکونت پذیر تھے۔ اس کا ایک جد امجد حسن بن علی الخطیب تھا، جس نے قسطنطنیہ میں حدیث کا درس دیا اور جس کا تعلق تصوف کے شاذلیہ مسلک سے تھا۔ وہ ۶۶۳ھ / ۱۲۶۵ء میں فوت ہوا (وفیات، ص ۵۱)۔ اس کے دادا نے، جو نصف صدی تک قسطنطنیہ میں خطیب اور کئی برس تک قاضی کے عہدے پر فائز رہا، ۷۱۳ھ / ۱۳۳۲ء میں وفات پائی (وفیات، ص ۵۴)۔ اس کا نانا یوسف بن یعقوب الملاری جو ابو مدین [رک باں] کا شاگرد ہونے کے ساتھ صوفی منشی شخص تھا، ایک زاویہ کا مہتمم تھا جو قسطنطنیہ سے دو منزل کے فاصلے پر واقع تھا اور جہاں وہ معلم کے فرائض بھی انجام دیتا تھا۔ اس کا انتقال ۶۸۱ھ / ۱۲۸۱ء میں ہوا۔ اس کا والد حسن بن علی قسطنطنیہ کا خطیب اور معروف فقیہ ہونے کے علاوہ کتاب المسنون فی احکام الطاعون کا مصنف بھی تھا۔ اس کا انتقال ۷۵۰ھ / ۱۳۵۰ء میں ہوا (وفیات، ص ۵۶)۔

اس پس منظر میں اغلب یہی ہے کہ اس نے روایتی ابتدائی تعلیم گھر ہی پر حاصل کی، تاہم یہ بھی ریکارڈ پر ہے کہ ۷۵۹ھ / ۱۳۵۷ء میں جب کہ وہ محض اٹھارہ برس کا تھا وہ اپنا وطن چھوڑ کر سفر پر روانہ ہو گیا اور اٹھارہ برس بعد وطن واپس لوٹا۔ اس دوران میں وہ فاس اور مراکش (ایک شہر جو موجودہ ملک مراکش میں ہے) بھی گیا۔ ۷۶۳ھ / ۱۳۶۱-۱۳۶۲ء میں وہ مشہور مراکشی قبیلے حنتاتہ (Hintata) کے ساتھ رہا اور تامل (Tinmeuel) میں اس نے ابن تومرت (مہدی) کے مزار پر مراقبہ کیا۔ اس کے بعد وہ سیلہ (Sale) چلا گیا جہاں اس نے معروف صوفی بزرگ اور دینی شخصیت ابن عاشر [رک باں] سے ملاقات کی۔ ۷۷۶ء میں وہ تلمسان گیا۔ جہاں اس نے ہفصی شہزادے ابو العباس احمد (۷۷۶-۷۹۶ھ / ۱۳۶۸-۱۳۹۳ء) سے ملاقات کی۔ بعد ازاں وہ تونس چلا گیا، جہاں اس نے

وجہ اور طائف کے فضائل پر رسائل لکھے۔ نیز خانہ کعبہ کی تاریخ لکھی اور حسن القری فی اوریہ ام القری کے عنوان سے مکہ مکرمہ، جدہ اور طائف کا تذکرہ لکھا۔ اس کا مخطوطہ ترمیم میں ہے (دیکھیے R.B.Serjeant، در BSOAS، ۲۱ (۱۹۵۸ء): ۲۵۴ تا ۲۵۸)۔

اس نے اپنے اساتذہ کے تذکرہ پر مشتمل 'معجم لکھی' جن میں عالم بھی تھے اور شاعر بھی اور تاریخ قانسوہ الغوری کا تترہ بعنوان تحقیق الرجال لعلو المقرہ قراجا (?) مرتب کیا۔ علاوہ ازیں اس کے ہاتھ کے لکھے ہوئے ہفتہ کے ایام پر چھوٹے چھوٹے رسائل (ناکمل) اور مکہ میں رباط العباس پر ایک رسالہ بھی ہے (دیکھیے کتب خانہ جامعہ بیل بذیل ۲۳۵-L، عدد ۱۲۹۲ و ۱۵۹۲؛ العیدروسی، النور السافر، ص ۲۴۱ بعد؛ الغزی: کواکب، ۱۳۱:۲؛ ابن العباد، شذرات، ۳۰۱:۸؛ براکلمان، ۵۱۶:۲؛ تملکہ، ۵۳۸:۲)۔ جار اللہ کے بیٹے محمد نے اس کے بعد، عبد العزیز (مذکورہ بالا) کے تحریر کردہ مسودات اپنے قبضے میں رکھے جو اب جامعہ بیل کے کتب خانے میں (بذیل ۲۳۴-L، اوراق: ۱۲۸ الف، ۱۶۶ الف، ۲۶۵ الف) محفوظ ہیں۔

تقی الدین ابو بکر بن فہد نامی ایک شخص جس کا انتقال ۹۴۶ھ / ۱۵۳۹-۱۵۴۰ء میں ہوا۔ اس خاندان کا ایک فرد معلوم ہوتا ہے (الغزی: کواکب، ۹۲:۲؛ ابن العباد، شذرات، ۲۶۵:۸)۔

مآخذ: اس مقالے کا بنیادی انحصار السخاوی کی ضوء (نیر دیکھیے ضوء، ۲۶۵:۱۱) پر ہے۔ توقع کی جاتی ہے کہ اس عظیم خاندان کے افراد کے مزید علمی کارنامے مخطوطوں کی صورت میں دریافت ہوں گے۔

(F.Rosen[thal] ت: قیوم خان درانی؛ ن: محمود الحسن عارف)

•••••

✽ ابن القنفذ: ابو العباس احمد بن حسن (کذا حسین) بن علی بن حسن الخطیب بن علی بن میمون بن القنفذ، الجزائر کا فقیہ، محدث اور مؤرخ۔ پیدائش

ایک اور شخص شہزادے ابو فارس عبدالعزیز (۷۹۷-۸۴۳ھ/۱۳۹۲-۱۴۳۴ء) کی رفاقت میں ایک اور عالم ابو مہدی عیسیٰ بن احمد بن محمد بن محمد الغمرینی (م ۸۱۶ھ/۱۴۷۲ء) کے درس میں شرکت کی۔ اس کے بعد وہ کسی وقت قسطنطنیہ چلا گیا، جہاں اس نے قاضی اور مفتی کے طور پر فرائض انجام دیئے۔ ۸۰۳ھ/۱۴۰۱ء میں وہ سکندوش کر دیا گیا اور تامرگ وہ وہیں ناقدری کی حالت میں رہا۔

دوران سفر اس نے تفسیر، حدیث، فقہ، منطق، نحو، قرأت اور ریاضی وغیرہ کے علوم کی تکمیل کی کوشش کی اور مختلف اساتذہ سے اسناد اجازت حاصل کیں جن کے نام اس نے سنن وفات کی ترتیب پر مرتب کر کے اپنی کتاب وفیات میں درج کیے۔ یہ لوگ حسب ذیل ہیں: فاس میں (۱) ابو زید عبدالرحمن بن سلیمان اللجائی (م ۷۷۳ھ/۱۳۷۱ء) مشہور ریاضی دان ابن البیاء کا شاگرد؛ (۲) ابو عمران موسیٰ بن محمد بن معطی العبدوسی (م ۷۷۶ھ/۱۳۷۴ء) جو مکناں کے رہنے والے تھے؛ (۳) ابو العباس احمد القباب (م ۷۷۹ھ/۱۳۷۷ء)؛ (۴) ابو محمد عبد اللہ الوائلی، نابینا (م ۷۷۹ھ/۱۳۷۸ء)؛ (۵) ابو عبد اللہ محمد بن حیاتی (م ۷۸۱ھ/۱۳۷۹ء)؛ (۶) ابو محمد عبد الحق الہسکوری، سیلہ میں؛ (۷) ابن عاشر ابو العباس احمد (م ۷۶۵ھ/۱۳۵۳ء)؛ (۸) لسان الدین ابن الخطیب (م ۷۷۶ھ/۱۳۷۴ء)؛ (ج) مراکش میں؛ (۹) ابو محمد عبد اللہ الزکندری (م ۷۶۸ھ/۱۳۶۷ء)؛ تلمسان میں؛ (۱۰) ابو عبد اللہ محمد بن یحییٰ (م ۷۷۱ھ/۱۳۶۹ء)؛ (۱۱) ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن مرزوق (م ۷۸۰ھ/۱۳۷۹ء)؛ قسطنطنیہ میں؛ (۱۲) ابو علی حسن بن ابی عبد القاسم بن بادیس (م ۷۸۷ھ/۱۳۸۵ء)؛ (۱۳) حسن بن خلف اللہ بن حسن بن ابی القاسم بن مامون بن بادیس (م ۷۸۴ھ/۱۳۸۲ء)؛ (ھ) تونس میں؛ (۱۴) ابو الحسن محمد بن احمد البطرینی (کذا؟ البطرونی اور البطوی) (م ۷۹۳ھ/۱۳۹۰ء)؛ (۱۵) ابو عبد اللہ محمد بن محمد بن عرف

(م ۷۰۳ھ/۱۴۰۰ء)؛ (۱۶) ابو مہدی عیسیٰ الغمرینی؛ (۱۷) ابو القاسم محمد بن احمد السبئی، غرناطہ کا قاضی (م ۷۶۱ھ/۱۳۵۹ء) جس نے اس اعتراف کے ساتھ اسے عمومی سند دی ہے کہ اس کے درس میں آنے سے اسے بے حد مسرت ہوئی ہے (وفیات، ص ۵۸)؛ (۱۸) ابو حافظ عمر الزجراجی (شاید: الرراگی) (م ۸۱۰ھ/۱۴۰۷ء) جس کی وفات وفیات کی تصنیف کے بعد ہوئی؛ (۱۹) ابو عبد اللہ محمد بن ابی اسحاق ابراہیم بن ابی بکر.... بن عباد الرندی [رک باں] (م ۷۹۲ھ/۱۳۹۰ء بمقام فاس) آخری دو اساتذہ کے نام وفیات میں نہیں لکھے گئے۔

ابن قنفذ اپنی ہی کتابوں کی فہرست کو ترتیب دیتے ہوئے تشنگ کا شکار ہو گیا۔ بہر حال جن ۲۶ کتابوں کی فہرست اس نے دی ہے، ان میں سے مندرجہ ذیل ہی ہم تک پہنچی ہیں: (۱) بغیۃ الفارض من الحساب و الفرائض، جو غالباً معاویۃ الرافض فی مبادی الفرائض یا شرح ارجوزہ (کذا المنظومہ) التلمسانیہ فی الفرائض ہی کا دوسرا نام ہے جو محمد بن حیدب کے مطابق ایک نجی لائبریری میں موجود ہے؛ (۲) الفاریسیہ فی مبادی الدولہ الخفصیہ طبع M.Nayfar اور Turki، تونس ۱۹۶۸ء، مع ایک اہم مقدمہ؛ (۳) المسالۃ السیہ فی اختصار الرحلة العبدریہ جو احمد باباکی نیل الالہتاج (مطبوعہ فاس، ص ۹۴، طبع قاہرہ ص ۷۰ و بمواقع عدیدہ) کا مآخذ ہے؛ (۴) شرف الطالب فی اسناء الطالب (دیکھیے مخطوطہ الفاریسیہ ص ۷۳ تا ۷۷)؛ (۵) تفسیر الطالب فی تعدیل الکواکب (مخطوطہ رباط، ص ۵۱۲)؛ (۶) انس الفقیر وعز الحقیق، اندلس کے ایک صوفی ابو مدین اور اس کے خلفا کی سوانح حیات۔ مخطوطہ رباط، عدد ۳۸۳، قاہرہ ۷: ۳۴۴، ۵: ۴۵، طبع محمد الفاسی و A.Faur، رباط ۱۹۶۵ء؛ (۷) خط القباب عن وجہ اعمال الحساب، ابن البناء [رک باں] کی تلخیص اعمال الحساب کی شرح مخطوطہ رباط، ص ۵۳۱۔

محمد بن حیدب نے اس کی طرف مزید کتب منسوب کی ہیں، مگر ان کے عنوانات اس کی اپنی فہرست میں

Bibliographiques sur les Source de al Salouat

- ، E.Lévi (۹): ۲۰: عدد ۱۹۰۵ء ' الجزائر ' ۲۰: (۹) E.Lévi
، Chorfa: Provençal ' ص ۹۸ ' ج ۲: ۲۲۷: ج ۵: ۵:
(۱۰) محمد بن شیب در Hespérus ' ۱۹۲۸ء ' ۳۹-۳۷:
(۱۱) براکلمان ' ۲۳۱:۲: تکمله ' ۵۹۸:۱: ۳۶۱:۳۶۱:
(۱۲) Litt. ar: Cl. Uarat ' ص ۳۴۳: (۱۳) ناصری:
کتاب الاستقصاء لاخبار دول المغرب الاقصى ' دارالبیضاء
۱۹۵۲-۱۹۵۶ء ' ۸۳:۲: (۱۴) H.Peres (مرتب):
الوفیات لابن قنفذ ' الجزائر ' ص ۵۸ بعد .
(محمد حاج صدوق [ت: قیوم خان درانی: ن: محمود الحسن عارف])

.....

ابن القنفذ: اموی شہزادہ احمد بن معاویہ بن محمد بن
بن ہشام بن معاویہ بن ہشام اول کا عربی نام جو ۲۸۸
ھ/۹۰۱ء میں زمو را پر حملہ کے باعث معروف ہے۔
امیر محمد اول اور اس کے جانشین عبد اللہ کے دور
حکومت میں قرطبہ کا اتحاد تباہی کے دہانے پر پہنچ گیا تھا۔
مختلف صوبوں میں برسر اقتدار عرب اور بربر سرداروں کی
بے وفائی اور مسلسل سرکشی کے باعث لیون کا حکمران
الفانو سوم اس قابل ہو گیا تھا کہ وہ قلمریہ ' اشتورقہ '
لیون اور امایا تک اپنی فتوحات کو وسعت دے۔
۲۸۰ھ/۸۹۳ء میں اس نے زمو را کے قلعہ کی تعمیر نو کی
اور نواح کے بربر علاقوں پر متواتر حملے کرتا رہا۔ علاوہ
ازیں ارغون میں بنو قسی ' استریمدرہ (Extremadura)
میں ابن مروان اور رندہ کے قریب پہاڑوں میں ابن
حفصون مرکز گریز پالیسی پر عمل پیرا تھے۔ انہی دنوں
لیون کی سرحدوں پر چہاں بربروں کی کافی آبادی تھی '
صوفیانہ اور مذہبی جوش کی ایک تحریک ابھر رہی تھی '
مشرق سے معتزلی خیالات کی درس و تدریس متعارف ہو
رہی تھی اور شمت مریہ بنو زریں اور قرطبہ میں فلسفی
ابن مسرہ [رک باں] اپنے مابعد الطبیعیاتی خیالات کا چرچا
کر رہا تھا۔ اس مذہبی اور سیاسی اختلاف کے ماحول میں کئی
مہم جو شخصیات ابھر کر سامنے آئیں جنہوں نے حکومت

شامل نہیں: (۸) تحصیل المناقب فی تکملة المارب '
مذکورہ بالا تفسیر المطالب کی شرح ' مخطوطہ رباط عدد ۵۱۲:
(۹) شرح ارجوزہ ابن ابی الرجال (مخطوطہ رباط ' ص
۲۶۶ ' ۲۶۷: ۵۱۲: (۱) موزہ بریطانیہ عدد ۹۷۷ -
الف۔ اس کے علاوہ اس کی کتابوں کے کئی مخطوطات
دریافت ہوئے ہیں (دیکھیے الفارسیہ کا مقدمہ ' خصوصاً):
(۱۰) ارجوزہ فی الطب: (۱۱) تحفۃ الوارد فی اختصاص
الشرف من قبل الوالد: (۱۲) تحصیل المطالب فی
تعدیل الکواکب: (۱۳) سراج الثقات فی علم الاوقات -
اس کی باقی کتب ہم تک نہیں پہنچیں جو حسب ذیل ہیں:
(۱۴) علامۃ النجاح فی مبادی الاصلاح: (۱۵) انوار السعاده
فی اصول العبادہ: (۱۶) بسط الرموز الخفیہ فی شرح
عروج الخرجیہ: (۱۷) ہدایۃ السالک فی بیان الفیہ ابن
مالک: (۱۸) ایضاح المعانی فی بیان المسانی: (۱۹)
الابرہیمیہ فی مبادی علم العربیہ: (۲۰) القنفذیہ فی
ابطال الدلالۃ الفلکیہ: (۲۱) اللباب فی اختصار الجلاب:
(۲۲) تفہیم الطالب لمسائل اصول (کذا اصل) ابن
الحاجب: (۲۳) تلخیص العمل فی شرح المجمل
للخوئی (براکلمان: ۱: ۲۶۳): (۲۴) تسبیل العبارة فی
تعدیل الاشارة: (۲۵) وسیلۃ الاسلام بالنبی علیہ الصلوۃ
والسلام: (۵) وقایہ الموت و النکایہ المکتبہ۔

ماخذ: ابن القاضی: جذوة الاقتباس فی من حل
من الاعلام مدینہ فاس ' چاپ سنگی فاس ۱۳۰۹ھ ' ص
۷۹: (۲۱) وہی مولف: درۃ النجالی فی اسماء الرجال ' رباط
۱۹۳۴ ' ۶۰-۱: (۲۲) احمد بابا: نیل الاجتاج بطبریز
الدیباچ ' قاہرہ ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء ' ص ۷۵: (۲۳)
قادری: نشر المثنائی لاهل القرن الحادی عشر و الثانی
چاپ سنگی ' فاس ۱۳۱۰ھ: ۱: ۴: (۵) ابن مریم: البستان
فی ذکر الاولیاء والعلماء بتلمسان ' الجزائر ' ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۸ء '
ص ۳۰۹: (۶) خفناوی: تعریف الخلف برجال السلف '
الجزائر ۱۳۲۸ھ/۱۹۰۹ء ' ص ۳۲-۲: (۷) الکتانی: فہرس
الفہارس و الاثبات ' ۳۲۳:۲: (۸) آر۔ باسط: Rech

وقت کی مخالفت کی اور جنہیں جزیرہ نما کے مرکز میں پہاڑی علاقوں میں آباد بربروں سے پرجوش حمایت ملی۔ ان میں سے ایک اندلسی مبلغ ابو علی السراج تھا۔ یہ وہ وقت تھا جب اسماعیلی داعی، اپنے خیالات کی جنوبی افریقہ میں اشاعت کے لیے سرگرم عمل تھے، ابو علی السراج نے عام گھریلو لباس پہنا ہوتا اور پاؤں میں رسی سے بنے جوتے ہوتے۔ گدھے پر سوار ہوتا، اسی روپ میں اس نے تمام ملک کا سفر کیا۔ اس نے اسی روپ میں اس منصوبہ کو عملی جامہ پہنانے کا اقدام کیا جو کہ ۲۸۵ھ/۸۹۸ء میں ارغون کے بنو قسی اور عمر بن حفصون کے درمیان طے پایا تھا۔ مگر یہ اس وقت اپنے منصوبے کی تکمیل میں ناکام رہا۔ تاہم اس کے تین سال بعد وہ اموی شہزادہ احمد بن معاویہ کو، جس نے خود کو علم نجوم کے لیے وقف کر رکھا تھا اور جو اپنے تجربات کو پوشیدہ رکھتا تھا، حکومت کے خلاف کھل کر بغاوت کرنے کی ترغیب دینے میں کامیاب ہو گیا۔ ابن سراج نے اسے مصلح مہدی کے طور پر پیش کیا اور دونوں نے غلغ (فلس البلوط) اور جبل البرانس کو اپنے مرکز کے طور پر استعمال کیا، جہاں بربر، جن کو انہوں نے سمورہ کے خلاف جہاد کی دعوت دی تھی، ان کے ساتھ بڑی عزت اور احترام سے پیش آئے۔ ابن القط کے سحر انگیز رویہ نے ان کے حامیوں کی تعداد میں اضافہ کر دیا (عربی مآخذ کی رو سے ان کی تعداد ۶۰۰۰۰ سے زائد تھی) اور یہ جنوبی جتھہ جن کے سامنے اس نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ وہ سمورہ (کے قلعے کی) سات دیواروں کو چکنا چور کر دے گا قلعے تک پہنچ گیا۔ اس وقت السراج پیچھے ہٹ گیا۔ ابن القط نے الفانسو سوم کو دعوت دی کہ اگر وہ اپنی قوم کے ساتھ تباہی سے بچنا چاہتا ہے تو وہ اسلام قبول کر لے۔ الفانسو نے نہر دویہ کے دائیں کنارے پر اپنی پوزیشن بہتر بنائی اور ایک مقابلے کے بعد جس کے بعد مآخذ کے مطابق، ابن القط کی پوزیشن بہتر ہو گئی وہ سمورہ پر قبضہ کے قریب پہنچ گیا، لیکن بربر

سردار نفزہ غلط فہمی کے باعث ابن القط کو اپنی فوج سمیت چھوڑ گیا۔ جس سے اس کے حامیوں کو بے وفا کی کو ترغیب ملی۔ کئی غیر فیصلہ کن حملوں کے بعد ابن القط نے جو اپنے بہت سے ساتھیوں سے محروم ہو گیا تھا آخر کار دشمن پر ایک فیصلہ کن حملہ کیا، لیکن وہ خود مارا گیا (۲۰ رجب ۲۸۸ھ/۱۰ جولائی ۹۰۱ء) ایک طویل عرصے تک اس کا سر سمورہ کے ایک اونچے دروازے پر آویزاں رہا۔ یہ افسوس ناک فوجی مہم جوئی، اس کے سوا کچھ نہیں کہ وہ تاریخی مرکزی حملوں میں بالکل الگ تھلگ دکھائی دیتی ہے جو کہ نویں صدی عیسوی کے اواخر میں اور چوتھی صدی ہجری اور دسویں صدی عیسوی کے اوائل میں واقع ہوئے۔ اس کے رد عمل میں بیان کیا جاتا ہے کہ آرڈرنو سوم جو الفانسو سوم کا بیٹا تھا، ویزو (Viseo) سے روانہ ہو کر نقش (Tagus) کو عبور کرنے کے بعد وادی آنہ (Guadiana) سے اشبیلیہ پہنچ گیا۔ جہاں اس نے ایک گاؤں کو تاخت و تاراج کر کے آگ لگا دی۔

مآخذ: E.Lévi Provençal: Hist Esp. Mus ۳۸۵-۳۸۲:۱ (۲) Hist. Mus. Esp: Dozy ۳۸۵-۳۸۲:۱ (۳) ابن الانبار: حلقہ، ص ۹۱ تا ۹۲: (۴) السعودی: مروج الذهب، ۳۶۳:۱، زمورہ کی تشریح المقری کی نفع الطیب، ۲۲۳/۱ نے کی ہے۔
(Huici Miranda [ت: محمود الحسن عارف])

.....

ابن القطاع: علی بن جعفر بن علی الشترینی ※
السعدی الصقلی، ایک ادیب، مؤرخ، ماہر صرف و نحو اور لغت دان (اس کی شاعری کے بارے میں معلومات نہیں مل سکیں)۔ اس کی ولادت ۴۳۳ھ/۱۰۴۱ء میں جزیرہ صقلیہ میں اس وقت ہوئی جس وقت یہ جزیرہ خانہ جنگی کا شکار تھا۔ اس نے ابن البرّ جیسے عالم کی ہدایت پر اپنی زندگی لغت اور صرف و نحو کے مطالعے کے لیے وقف کر دی۔ ابن البرّ نے ہی اسے الجوہری کی صحاح

E.Griffini نے نشان دہی کی (دیکھیے Centenario della naseita di, M.Amari بلرمو ۱۹۱۰ء ، ۴۳۱:۱ (بعد) اور جس کا ایک نسخہ مطبوعہ ، حیدر آباد ۱۳۵۴ھ ہمارے پاس بھی ہے : (۶) آخر میں ایک اور غیر مطبوعہ کتاب اہیۃ الاسما (دیکھیے U.Rizzitano ، ص ۲۸۵ تا ۲۹۲ ، جہاں اس کا دیباچہ فہرست ابواب اور اختتامیہ شائع کیا گیا ہے) بھی قابل ذکر ہے۔

مآخذ : (۱) براکلمان (۳۰۸:۱) مکملہ ، ۵۴۱:۱ کے علاوہ

دیکھیے : (۲) U.Rizzitano : *Notizie biobibliografiche*

Atti Acc. Naz. dei su ibn al Qatta il siciliano

Lincei آٹھویں سیریز ، ۹ (۱۹۵۴ء) ، ۲۹۱-۳۲۶۰ : (۳)

وہی مصنف : *Un commento di ibn al Qatta il siciliano*

ad alcuni versi di al. Mutanabbi

RSO ۳۰ (۱۹۵۵ء) ، ۲۰۷-۲۲۷ : (۴) وہی مصنف : *Un*

Compendio dell' Antologia di Poeti arabo-

siciliani intitolata ad-Durrah al-Khatirah min

Shuara al-Gazirah di ibn al-Qatta "il siciliano"

in Atti Acc. Naz die lincei Memorie ، آٹھویں

سیریز ، ۸ (۱۹۵۸ء) ، ص ۳۳۵-۳۷۸

U.Rizzitano : [ت] قیوم خاں درانی : ن : محمود الحسن عارف

(۰۰-----۰۰)

ابن القطاع: عیسیٰ بن سعید الجصوبی ، ایک ✖️ اندلسی منکر المزاج وزیر جو اصلاً عرب تھا۔ وہ مدرسہ کے ایک معلم کا بیٹا تھا ، لیکن المنصور [رک باں] کی سرپرستی کے باعث معاشرے میں اعلیٰ مقام تک پہنچ گیا۔ منصور نے اسے اعلیٰ عہدوں پر فائز کیا ، بلکہ اسے ایک فوج کا کمانڈر بنا کر ۳۸۶ھ میں اسے مراکش بھیجا تاکہ وہ زیری بن عطیہ (دیکھیے Zirides: H.R Idris) کو معقولیت کا سبق سکھائے۔ المنصور کے بیٹے عبد الملک المنظر [رک باں] نے جو اس کا جانشین بنا نہ صرف اسے بطور وزیر برقرار رکھا اور انتظام سلطنت اس کے حوالے کیا ، بلکہ اس کی چھوٹی بہن کا عقد بھی عیسیٰ کے بیٹے (م

سے روشناس کرایا تھا۔ جب نارمن افواج نے ۱۰۶۱ء میں اس جزیرہ پر حملے کا آغاز کیا تو ابن القطاع کو دیگر معززین کے ساتھ صقلیہ کو خیر باد کہنا پڑا۔ اندلس میں مختصر قیام کے بعد وہ مصر چلا گیا جہاں بعض روایات کے مطابق وہ چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی کے آغاز میں موجود تھا۔

مصر میں اس کی زندگی کے بارے میں زیادہ تفصیلات نہیں ملتیں ، سوائے اس کے کہ اسے جلد ہی فاطمی وزیر الافضل بن بذر الجمالی [رک باں] کے بیٹوں کے لیے اتالیق منتخب کر لیا گیا اور یہ کہ اس نے خود کو علم العروض ، صرف و نحو اور لسانیات کی تدریس کے لیے وقف کر دیا تھا۔ جہاں کئی اہم لوگوں نے اس سے استفادہ کیا ، جن میں سے ابو محمد عبد اللہ بن بری [رک بہ بری] قابل ذکر ہے۔ ابن القطاع کا انتقال ۵۱۵ھ / ۱۱۲۱ء میں مصر میں ہوا اور اسے امام شافعی کے مزار کے قریب دفن کیا گیا۔

مختلف مآخذ سے اس کی جن کتابوں کے نام سامنے آتے ہیں انہیں سے بیشتر ناہید ہیں۔ U.Rizzitano نے اس کی کتابوں کی ایک فہرست *Notizie Bio-Bibliografiche* میں دی ہے ، ان میں سے دو جو ہم تک پہنچی ہیں ایک کتاب الدرۃ الکھیرہ من شعراء الجزیرہ ہے جس میں صقلیہ کے عرب شعرا کی شاعری کا تذکرہ ہے اور یہ شعری مجموعوں کے اقتباسات کی صورت میں محفوظ رہ گئی ہے جو بعد کے مرتبین نے اس کتاب میں سے دیئے ہیں (دیکھیے *Notizie bio- Bibliografiche* ص ۲۷۵-۲۸۰)۔ اس کی دوسری کتاب کا نام *الصغریہ* ہے۔ اس کی جو کتابیں مکمل صورت میں ہم تک پہنچی ہیں ، لیکن ابھی تک غیر مطبوعہ ہیں ، یہ ہیں : (۳) مجموع من شعر المنتمی و غوامضہ (حتیٰ کے بعض اشعار کی مختصر تشریح) (۴) عروض پر پانچ رسائل کا مجموعہ (دیکھیے *Notizie Biobibliografiche* ، ص ۲۸۲ تا ۲۸۴) : (۵) کتاب الافعال جس کی سب سے پہلے

سیر (Goldziher) کہتا ہے (Muh.st '۶۰:۲) کہ ”اس کی بھوگوئی سے خلیفہ سمیت کوئی بھی بچ نہیں سکا“ جیسا کہ اس کی مجون اور ہم عصر حریف شاعر جیس بیس کے ساتھ معرکہ آرائیوں سے ظاہر ہے۔ وہ ان اولین لوگوں میں سے ہے جنہوں نے ذوابیات میں فعلن / متفعلن / فعلن کا وزن استعمال کیا [رک بہ رباعی] اور بحر کے آخری قافیے کو گرا دیا جیسا کہ عام طور پر بہاء الدین زبیر [رک ہاں] کرتا ہے۔

مآخذ: ابن الجوزی: المنتظم ۲۰۷:۱۰؛ (۲) ابن الاثیر: ۱۹۶:۱۱؛ (۳) ابن خلکان: ۱۱۶:۳؛ (۴) یافعی: مرآة: ۳۱۵:۳؛ (۵) ابن ابی اصیہ: ۲۷۴:۲؛ ۲۸۵؛ (۶) ابن شاکر: فوات: ۳۹۵-۲۹۳:۲؛ (۷) ابن حجر: لسان المیزان: ۱۸۹:۵؛ (۸) ایف۔ البستانی: دائرة المعارف: ۴۶۲:۲-۴۶۳؛ (۹) عبد الجبار الطاهر: الشعر العربي فی العصر السلجوقی، بغداد ۱۹۶۱ء، بحد اشاریہ۔

(Ch.Peuat) [ت: قوم خان درانی؛ ن: محمود الحسن عارف]

.....

ابن کناسہ: ابو یحییٰ محمد بن عبد اللہ (کناسہ) ✽۔ بن عبد العطاء، المازنی الاسدی، شاعر، ماہر علم اللسان اور عباسی دور کا ایک راوی، جس کی پیدائش ۱۲۵ھ/ ۷۴۱ء میں بمقام کوفہ ہوئی۔ اس نے اپنے ہی شہر ہی میں بنو اسد کے ممتاز علمائے کرام سے شاعری، حدیث اور دیگر روایتی فنون کا درس لیا اور بہت سے شعرا کے کلام کی روایت کی، جس میں الکمیت [رک ہاں] زیادہ معروف ہے۔ اس نے دوسرے محدثین کی طرح بہت سی احادیث بھی نامور محدثین مثلاً الاعمش [رک ہاں] اور سفیان الثوری [رک ہاں] سے روایت کیں۔ وہ اگرچہ بغداد میں ہی رہا، لیکن شاہی دربار سے اس کا کسی قسم کا تعلق ثابت نہیں ہوتا۔ اس کا انتقال ۲۰۷ھ/ ۱۹ فروری ۸۲۳ء کو کوفہ میں ہوا۔ جیسا کہ اس کے ان چند اشعار سے معلوم ہوتا ہے جو محفوظ رہ گئے ہیں کہ وہ کوئی بڑا شاعر نہ تھا، البتہ اس کی شاعری سادگی، اخلاقیات اور

۳۹۶ھ/ ۱۰۰۵ء کے ساتھ کر دیا۔ اس عروج کے باعث بہت سے لوگ اس کے دشمن بن گئے، خصوصاً عبد الملک کا بھائی عبدالرحمان اور والدہ الزلفاء، حالانکہ اسے عبد الملک کا مکمل اعتماد حاصل تھا۔ ہوا کے رخ کو دیکھتے ہوئے اور ان درباری مصاحبین کی مدد سے جو مقابلہ [رک ہاں] کے بڑھتے ہوئے اقتدار سے خائف تھے، اس نے اپنے محسن امیروں کو ہٹانے کی سازش تیار کر لی تاکہ ہشام دوم کی جگہ عبدالرحمان سوئم کے پوتے ہشام بن عبد الجبار کو خلافت پر فائز کر دے۔ تاہم عبد الملک الظفر کو مختلف ذرائع سے بروقت اس سازش کا پتہ چل گیا اور اس نے اسے کچلنے کا فیصلہ کر لیا چنانچہ اس نے اپنے مصاحبین خاص کی مجلس میں ابن القطاع کو بلوایا اور اسے سر مجلس قتل کروا دیا۔ ابن حیان نے اس اندوہناک واقعے کی تفصیل بیان کی ہے جو ۱۰ ربیع الاول ۳۹۷ھ/ ستمبر ۱۰۰۶ء کو پیش آیا، جب اس کی املاک کو ضبط کیا گیا تو یہ بات سامنے آئی کہ اس نے کوئی مال و منال جمع نہیں کیا تھا۔ امیر نے جوش انتقام میں وزیر کے خاندان، دوست احباب اور ماتحت افراد کو بھی نہیں بخشا۔

مآخذ: ابن حیان، بذیل ابن بسام: ذخیرہ: ۱: ص ۱۰۰ تا ۱۰۷؛ (۲) ابن العذاری: بیان: ۳؛ اشاریہ: (۳) ایف بستانی: دائرة المعارف: ۴۵۹:۳-۴۶۰۔

(ch.Pallat) [ت: محمود الحسن عارف]

.....

✽۔ ابن القطان عبد القاسم: بہاء اللہ بن ابی عبد اللہ الفضل بن عبد العزیز بن محمد بن الحسن بن علی البغدادی، محدث، معالج چشم اور بغداد کا شاعر۔ وہ بغداد ۴۷۸ یا ۴۷۹ھ/ ۱۰۸۶ء میں پیدا ہوا اور ۲۸ رمضان ۵۵۸ھ/ ۳۰ اگست ۱۱۶۳ء کو انتقال کر گیا۔ وہ طب پر کئی کتب کا مصنف تھا، جن میں سے کوئی بھی ہم تک نہیں پہنچی۔ اس نے احادیث کی بھی روایت کی، جس پر محدثین نے زیادہ جرح نہیں کی۔ ابن القطان اپنی بھوگوئی کی وجہ سے زیادہ معروف ہے اور جیسا کہ گولت

الادباء ' ۱۳۱:۱۷) ؛ جب کہ عام طور پر اس کی مسلمہ تاریخ کا انداز روسا اور اعلیٰ عہدیداروں کے لیے باعث کشش تھا۔ تاہم طالب علموں نے خواہ قیمتی لباس زیب تن کیا ہوتا یا وہ چھتروں میں ملبوس ہوتے ابن کیسان ان میں سے ہر ایک سے خوش اخلاقی سے پیش آتا تھا۔ اس کے شاگردوں میں ابو بکر محمد بن عثمان المعروف بہ الجاحظ (السیوطی : بغیہ ' ص ۷۲) اور ابو الحسین محمد بن بحر الرہبی الشیبانی قابل ذکر ہیں (یا قوت : کتاب مذکور ' ۳۲:۱۷)۔

تمام تاریخی مآخذ بطور ماہر لسانیات اس کی وسعت علمی کے معترف ہیں اور متفقہ طور پر بصرہ اور کوفہ دونوں صرف و نحو کے دبستانوں میں امتزاج کرنے کی بنا پر اس کی تعظیم کرتے ہیں۔ اسے بغداد کے نام نہاد آزاد خیال مکتب فکر کے نمائندہ کے طور پر شمار کیا جاتا ہے۔ دراصل ابن کیسان ایک جدت پسند مصنف ہے۔ عمدہ اور روشن دماغ انسان ' جو کسی ایک جانب جھکنے سے انکاری ہو (دیکھیے القفطی : انباہ ' ۵۸:۳ ص ۱ تا ۳) ؛ لیکن اپنے اسلوب بیان میں جیسا کہ G.Weil نے اپنی طبع کردہ کتاب "کتاب الانصاف" لابن الانباری ' لائیڈن ۱۹۱۳ء کے مقدمہ (ص ۷۸) میں لکھا ہے وہ بنیادی طور پر بصری تھا ' ابن کیسان اپنی کتاب "مسائل علی مذہب الخوئین مما اختلف فیہ البصریون والکوفیون" (فہرست ' ص ۸۱) میں بصریوں اور کوفیوں دونوں کے خلاف چلتا ہے ہر شخص جانتا ہے کہ صرف و نحو کا کیا اسلوب ہے۔ ان میں سے ایک اہل بصرہ کا تھا جبکہ کوفہ کے معروف نحوی ثعلب نے اپنی کتاب "اختلاف الخوئین" میں دونوں دبستانوں کے مسائل صرف و نحو میں طویل اختلافات بیان کیے گئے ہیں۔ ابن کیسان اپنی مذکورہ بالا کتاب کے عنوان میں پہلی مرتبہ ان تمام لوگوں کو مخصوص نام "کوفی" سے پکارا جو کوفہ کے صرف و نحو کے نظریات کو قبول کرتے تھے الفہرست (ص ۸۱) میں ابن کیسان کی پندرہ کتب شمار کی گئی ہیں۔ یا قوت (کتاب مذکور ' ۱۳۹:۱۷)

خلوص پر مبنی ہونے کی بنا پر کسی حد تک قابل ذکر ہے۔ ابراہیم بن الادھم [رک باں] کا بھانجا ہونے اور مکمل زاهدانہ ماحول میں پرورش پانے کے باوجود اس کے پاس ایک معروف مفتی کنیز تھی جس کا نام دنائیر تھا اور جس کی موت پر اس نے نوحہ بھی لکھا تھا۔ کوفہ کے متعلق بھی اس کے خیالات قابل قدر ہیں۔

اس کی متعدد تصانیف میں سے ' الفہرست میں حسب ذیل کتب کا ذکر کیا گیا ہے: (۱) ایک کتاب معانی الشعر؛ (۲) کتاب سرقات الکیمیت من القرآن اور (۳) کتاب الانواء ' جس سے بعد میں آنے والے مصنفین نے بہت استفادہ کیا ہے اور جو شاید اپنے موضوع پر ابتدائی کتابوں میں سے ہے۔

مآخذ : الجاحظ : البیان؛ (۲) وہی مصنف: حیوان ' اشاریہ؛ (۳) ابن الندیم : الفہرست ' ص ۱۰۳ ' ۲۲۵؛ (۴) ابن قتیبہ: انواء ' اشاریہ؛ (۵) وہی مصنف: المعارف ' ص ۵۴۳؛ (۶) الاغانی ' ۱۱۰-۱۰۵:۱۲ ' مطبوعہ بیروت؛ ۳۳۸:۱۳-۳۳۷:۳۴۷ (۷) البیرونی: الآثار ' ص ۳۳۶؛ (۸) ابن الجراح: ورقہ ' ص ۸۱-۸۳؛ (۹) خطیب البغدادی: تاریخ بغداد ۴۰۴:۵ تا ۴۰۸؛ (۱۰) ابن خلکان ' ترجمہ De Slane ' ۴۸۳؛ (۱۱) عمروسی: الجواری المغنیات ' قاہرہ ' بدوں تاریخ ' ص ۱۵۵-۱۶۲؛ (۱۲) ایف۔ بستانی: دائرة المعارف ' ۴۸۲:۳-۴۸۳۔

Ch.Pellat [ت: تقوم خان درانی بن: محمود الحسن عارف]

.....

✽ ابن کیسان: ابو حسن محمد بن احمد بن کیسان الخوی ' ایک ماہر عربی صرف و نحو ' جس کی جائے پیدائش اور تاریخ پیدائش نامعلوم ہیں۔ وہ بندار بن لڑہ اور خصوصاً المبرد (م ۲۸۵ھ/۹۹۸ء) اور ثعلب (م ۲۹۱ھ/۹۰۳ء) کا شاگرد تھا۔ ان اساتذہ کے زیر سایہ اس نے بصرہ اور کوفہ دونوں مقامات کی صرف و نحو کی روایات کو سیکھا۔ وہ عمر بھر بغداد میں قیام پذیر رہا اور یہیں اس نے ۲۹۹ھ/۹۹۱ء میں وفات پائی (یا قوت :

(طبقات قاہرہ ۳۷۳ھ/۱۹۵۴ء) کے مطابق ہے اور اسی طرح براکلمان (۱: ۳ و تکملہ ۱: ۱۷۰) نے بھی اسی طرح نام کا اندراج کیا ہے۔

بہر حال ابن کیسان ابوالحسن میں اور دوسرے ابن کیسان میں، جو ماہر صرف و نحو بھی تھا اور جس نے تحلیل سے تعلیم پائی تھی اور ابو عبیدہ کا شاگرد بھی تھا، فرق ملحوظ رکھنا ضروری ہے، جس کا نام ابو سلیمان کیسان بن المعروف الہذلی تھا (الزبیدی: طبقات، ص ۱۹۵-۱۹۶؛ القفطی: انباہ، ص ۳: ۳۸؛ یاقوت: ادباء، ص ۱: ۳۱ تا ۳۳؛ السیوطی: بغیۃ، ص ۳۸۲)۔

مآخذ: متن میں دیئے گئے مآخذ کے علاوہ: (۱) براکلمان: تکملہ، ص ۲۵: ۱ (اس کی تاریخ وفات ۳۲۱ھ/۹۳۲ء کے لیے)؛ (۲) Die G. Flügel Grammatischen Schulen der Araber، ص ۹۸-۲۱۰؛ (۳) M. Schlössinger، ص ۱۶: ۱۸ (۱۹۰۲ء)؛ (۴) یاقوت: معجم الادباء، ص ۱: ۱۷-۱۳؛ (۵) ارشاد، ص ۶: ۲۸۳-۲۸۰؛ (۶) القفطی: انباہ الرداء، ص ۳: ۵۷-۶۰ (قاہرہ ۳۷۳ھ/۱۹۵۵ء)؛ (۷) الصفدی: الوافی بالوفیات، طبع S. Dederling، ص ۲: (استانبول ۱۹۴۹ء)؛ (۸) السیوطی: بغیۃ، ص ۸-۷ دوسرے حوالہ جات بھی دستیاب ہیں، دیکھیے (۹) القفطی: انباہ، ص ۵۷ عدد ۲ جن سے نام اور تاریخ وفات کے تعین کرنے میں مدد ملتی ہے، تاہم (۱۰) السیرانی کی کتاب اخبار الخوین البصریین سے بھی استفادہ مناسب ہے (طبع ایف کرکوف ۱۹۳۶ء)، ص ۱۰۸، ص ۷۰۶۔

(H. Fleisch) ت: قوم خان درانی: ن: محمود الحسن عارف]

ابن اللبانه: ابو بکر محمد بن عیسیٰ النخعی۔

پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی کا ایک اندلسی شاعر، دینہ میں پیدا ہوا جس کی بنا پر اسے الدینی کی نسبت سے اکثر پکارا جاتا ہے، لیکن وہ ابن اللبانه (شیر فروش عورت کا بیٹا) کے نام سے زیادہ معروف ہے،

میں چار کا اضافہ کیا گیا ہے، مگر ان میں کوئی ایک بھی اس وقت موجود نہیں ہے۔ یہ وہ کتابیں ہیں جن میں نحو کی سرگرمیوں کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ ایسے نحوی جو کاتب (Secretary) بھی تھے اور سوالات سے بحث کرتے تھے۔ ایسی کتابوں میں سب سے پہلے غلط ادب الکاتب، پھر کتاب مصانح الکتاب ہے۔ وہ فرہنگ نویس، غریب الحدیث اور ماہر قرأت بھی تھا۔ وہ کتاب القراءۃ، کتاب معانی القرآن (ابن الانباری: نزہۃ، ص ۱۶۲، بغداد طبع السامرائی) اور شرح السبع الطوال (الجالیلیات) کو بھی، جو اس کی شرح ہے، اس کی کتب میں شامل کرتا ہے (مخطوطہ برلن عدد ۷۴۴) یہ کتاب امرؤ القیس، طرفہ، لبید، عمرو بن کلثوم اور حارث بن حلہ کے معلقات کی شرح پر مشتمل ہے۔ اس میں سے شوئنگر (Schössinger) نے معلقہ امرؤ القیس سے متعلقہ شرح (Z. A. ۱۶، ۱۹۰۲ء) اور ایف اے برنسن (F. A. Berstien) نے معلقہ عمرو (Z. A. ۲۹، ۱۹۰۴ء) (۱ تا ۷۷) سے متعلقہ شرح شائع کر دی ہے اور W. Wrihyt نے Opuscula Araabica (ص ۴۷-۷۴) لائینڈن ۷۹ میں تلخیص القوانی و تلخیص حرکاتہا شائع کی ہے جس کا ذکر حاجی خلیفہ (ج ۲، عدد ۳۵۵۷) علم القوانی پر ایک کتاب کی صورت میں کرتا ہے۔

صاحب الفہرست (ص ۸۱) اس کا نام ابوالحسن محمد بن احمد بن محمد بن کیسان لکھتا ہے اور کیسان کو اس کا نام قرار دیتا ہے، جبکہ یاقوت کے مطابق ابوالحسن محمد بن احمد بن ابراہیم بن کیسان (کتاب مذکور، ص ۱۷: ۱۳) نام ہے اور کیسان ایک لقب ہے، جبکہ اصل نام ابراہیم ہے، جبکہ دوسری جانب ابن الانباری (نزہۃ، ص ۱۶۲؛ یاقوت: کتاب مذکور، ص ۱۶۲؛ دیکھیے القفطی: انباہ، ص ۳: ۵۷) ابو القاسم الکمری کا روایتی بیان نقل کرتا ہے کہ کیسان اس کے باپ کا لقب تھا، لہذا صورت حال واضح نہیں ہے۔ اس مقالہ کے آغاز میں نام کی جو صورت دی گئی ہے وہ ابن الانباری (نزہۃ، ص ۱۶۲) اور الزبیدی

جیسا کہ ابن بستم نے صراحت کی ہے (ذخیرہ ۳، محل مذکور: ابن سعید: المغرب، طبع شیخ ضیف، ۴۰۹:۲)۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا ایک بھائی عبد العزیز بھی تھا، لیکن اس نے شاعری چھوڑ کر تجارت کا پیشہ اختیار کر لیا تھا۔

ابن اللہانہ کے بارے میں بہت کم معلومات ملتی ہیں تاہم معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس دور کے دوسرے شعرا سے پوری طرح مناسبت رکھتا تھا، جو معزز شخصیات کی تعریف میں قصیدہ گوئی کر کے اہمیت حاصل کرتے تھے۔ اس نے المریہ کے المعتصم کے دربار میں قسمت آزمائی کی جو بہت سے شعرا کی پناہ گاہ تھا، اسی طرح اس نے طلیطلہ کے المامون اور باجہ کے التوکل کے ہاں بھی طبع آزمائی کی اور ان شہزادوں کے سامنے قصائد پیش کیے۔ مآخذ سے ان مقامات پر اس کے قیام کے دوران میں ادبی حکایتوں کا بھی پتہ چلتا ہے، تاہم اس کا سرپرست اعلیٰ، جس کے ساتھ وہ زندگی بھر منسلک رہا، المعتد بن عباد [رک باں] تھا، جو اشبیلیہ کا حاکم اعلیٰ تھا۔ ابن اللہانہ کے اشبیلیہ میں قیام کے دوران میں بہت سے واقعات یہ ظاہر کرتے ہیں کہ اس کے ساتھ حاکم اور اس کے بیٹے کارویہ بہت پر خلوص تھا، جس سے وہ شاہانہ الطاف و عنایات حاصل کرتا تھا اور جس کی بنا پر اس نے اپنے، ایسے قصائد کو جو سنجیدگی اور پختگی کی علامت ہیں ان سے منسوب کیا۔

۴۸۴ھ/۱۰۹۱ء میں جب المرابطون نے المعتد کو تخت حکومت سے علیحدہ کر دیا تو بقول گارشیا گو مز، ابن اللہانہ ان چند شعرا میں سے تھا جنہوں نے اپنے محسن کو آنسوؤں کے نذرانے پیش کیے۔ اس موقع پر اس نے حاکم اشبیلیہ کے ملک سے روانہ ہونے پر انتہائی دکھ اور گہرے غم کا اظہار کیا اور جدائی کے بعد بھی اپنے اس سابق محسن کے ساتھ اس کا مخلصانہ تعلق منقطع نہیں ہوا، بلکہ وہ برابر اس کی تعریف میں اشعار لکھتا رہا اور افریقہ میں واقع اغات کے مقام پر جہاں المعتد مقیم تھا، وہ

اپنے سابق آقا سے ملنے بھی گیا۔ المعتد کے انتقال کے بعد ابن اللہانہ بغیہ چلا گیا جہاں اس نے المعتصم کے ایک وزیر عزالدولہ سے ملاقات کی اور نہایت رقت آمیز پیرائے میں اپنی آمد کا مقصد بیان کیا (المقری: فتح الطیب، ۲۵۰:۲)۔ بعد ازاں ۴۸۹ھ/۱۰۹۳ء میں وہ مجریطہ گیا، جہاں اس نے مبشر بن سلیمان حاکم کا قصیدہ لکھا، لیکن اس کے یہ قصائد اس ادبی مقام کو نہ پہنچ سکے جو کہ المعتد کی شان میں اس کے کہے ہوئے قصائد کا تھا، جیسا کہ المقری (کتاب مذکور، ۶۰۹:۲) نے صراحت کی ہے۔ اس کی زندگی کے آخری ایام میں اس کے خلاف ہونے والی سازشیں اس پر بہت اثر انداز ہوئیں اور وہ ۵۰۷ھ/۱۱۱۳ء میں بمقام مجریطہ انتقال کر گیا۔

ابن الأبار (تکملہ عدد ۵۱۱) کے مطابق اس کے اشعار ایک دیوان میں مرتب کیے گئے تھے، مگر اس وقت اس کا کوئی بھی نسخہ محفوظ نہیں ہے، البتہ اس کی وہ چند نظمیں جو سوانح نگاروں نے اس کے حالات میں شامل کی ہیں، اب تک محفوظ رہ گئی ہیں۔ اس کی جن دوسری تصانیف اور ان کے موضوعات کا پتہ چلا ہے وہ تمام کی تمام بنو عباد سے متعلق ہیں۔

تمام نقاد اور سوانح نگار ابن اللہانہ کی عمدہ شاعری اور اس کے اشعار کے حسن بیان کی تعریف کرتے ہیں لیکن ادب عربی میں اس کی آفاقی شہرت کا سبب اشبیلیہ کے حاکم کے ساتھ اس کے پر خلوص تعلقات ہیں، جنہیں اس نے اپنی وفات تک قائم رکھا۔ اسی بنا پر ابن الامام، جو سبط الجمان کا مصنف ہے، اسے شعرا کا سموئیل قرار دیتا ہے (ابن سعید: مغرب، ۲۱۱:۲)۔ الغرض جس نے بھی اس کے بارے میں لکھا ہے اس نے اس کے کردار کی اس پہلو سے تعریف کی ہے۔

مآخذ: متن میں درج مآخذ کے علاوہ دیکھیے: (۱) المعتد اور بنو عباد کی سوانح عمریاں؛ (۲) الضحیٰ: بغیہ: عدد ۲۱۳؛ (۳) ابن دحیہ: مطرب، قاہرہ ۱۹۵۴ء، ص

میں وہ بندار بن لڑہ الکرخی بن گیا ہے۔ ان حوالوں سے کم از کم بندار نام کا تعین تو صحیح نظر آتا ہے، جبکہ اس کی صحیح شناخت کے متعلق ابن کیمان کی تحریر نیچے دی جا رہی ہے۔

بندار ایک ایرانی عالم ہے۔ اس کا تعلق علاقہ جبال سے تھا۔ وہ ابو عبید القاسم بن سلام کا شاگرد تھا۔ بعد ازاں وہ بغداد آ گیا۔ اس کی شہرت اور اہمیت اخبار اور عربوں کے انساب پر عبور کے علاوہ اس کے عربی شاعری کے وسیع علم کی بدولت ہوئی۔ ابن کیمان اس کا شاگرد تھا۔ چنانچہ اس نے امرؤ القیس کے معلقہ کی شرح میں اس کے نام کا گیارہ مرتبہ حوالہ دیا ہے (جب کہ الاصمعی نے صرف دو بار) اور خصوصی طور پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ شجرہ نسب کی دو روایتیں جو مذکورہ شاعر سے متعلق ہیں، دی گئی ہیں (دیکھیے Z.A. ۶۹ (۱۹۲) اور ۲ (۹) ص ۱۷ بعد؛ نیز Z.A. ۱۶ (۱۹۰۲) : ۱۶)۔ التوکل (۲۳۲-۲۳۶/۸۳۷-۸۶۱ء) عرب معاملات کے متعلق اس شاعر کی شہادت بار بار پیش کرتا ہے۔ المبرد کا، جس نے کچھ ہی عرصہ قبل بصرہ چھوڑا تھا، خلیفہ سے اسی نے تعارف کرایا تھا۔ اس لیے (اگر یہ حوالہ صحیح ہے) تو اس سے اس کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے۔

یاقوت (معجم، ۷: ۱۳۳) کے مطابق بندار طویل عرصہ تک حیات رہا، لیکن اس کی پیدائش اور انتقال دونوں کی تاریخیں نامعلوم ہیں۔ یہاں سوال یہ ہے کہ ادبی تاریخ میں اس کے مخصوص مقام و رتبے کو بنیاد بنایا ہے۔ الفہرست (ص ۸۳) میں اس کی چار کتب کا نام دیا گیا ہے۔ کتاب معانی الشعر (کتاب جامع اللغات اور چار فرہنگ جات (کتب لغت)، لیکن اس وقت یہ تمام ناپید ہیں۔

_____ مآخذ : الفہرست ص ۸۳ : (۲) یاقوت : معجم الادباء، ۷: ۱۲۸، ۱۳۴ : (۳) ارشاد، ۲: ۳۹۰-۳۹۳۔ (یہ دونوں مآخذ بہت اہم ہیں) : (۴) السیوطی : بغیۃ، ص ۲۰۸ جہاں اس کا تذکرہ مختلف جگہوں میں نام کے تحت

۱۷۸ تا ۱۷۹ : (۴) ابن خاقان : قلائد، بولاق ۱۲۸۳ء، ص ۲۳۵ تا ۲۵۲ : (۵) Ensayo:Pons Boigues، ص ۱۷۵-۱۷۲ Qasidas ed:E.Garcia Gomez (۶) : ۱۷۵-۱۷۲ Andaluicia، میڈرڈ ۱۹۲۰ء، ص ۸۳-۹۵ : ابن اللہانہ بطور مصنف موشحات کے لیے دیکھیے (۷) وہی مصنف : Las Jarchas Romances de la Serie Arabe en su marco، میڈرڈ ۱۹۶۵ء، ص ۲۸۸-۲۸۳ : (۸) وہی مصنف : al-Andalus، ص ۲۷، ص ۷۲-۷۳-۷۵ تا ۷۹ : (۹) S.M.Stern، در Arabica، ۲ (۱۹۵۵ء) : ۶۰۔ [F.De La Granja] : قیوم خان درانی، ن: محمود الحسن عارف]

.....

✽ ابن لڑہ : ابو عمرو بندار بن عبد الحمید الکرخی الاصہبانی، ایک عربی ماہر لسانیات۔ ابن لڑہ، لقب، جس سے وہ معروف ہے (السیوطی: بغیۃ، ص ۲۰۸)۔ اس کے مذکورہ نام کے بارے میں اور بھی اقوال ہیں۔ الفہرست، ص ۸۳ کے مطابق اس کا نام ابو عمرو بن منداد بن عبد الحمید الکرخی بن لڑہ (ایک لقب) ہے۔ فلو جمل (Flügel) نے اسے ابن لڑہ پڑھا ہے جس نے اپنی کتاب Die Gr Schulen der Araber Leipzig (۱۸۶۲ء، ص ۲۲۳) میں یہ نام دیا ہے۔ P-Cordex نے موجود الفہرست کے ایک مخطوطہ میں زاء کی جگہ راء ہے، یعنی ابن لڑہ۔ القفطی کی انباہ الرواة، قاہرہ ۱۳۶۹ھ/ ۱۹۵۱ء (۱: ۲۵۷) میں بھی ایسے ہی لکھا گیا ہے، جبکہ ابن مکتوم کی تلخیص انباہ الرواة (محل مذکور حاشیہ) اور یاقوت کی معجم میں بندار بن عبد الحمید الکرخی الاصہبانی المعروف بہ ابن لڑہ ہے۔ الزبیدی کی طبقات النحویین (قاہرہ ۱۳۷۳ھ/ ۱۹۵۴ء، ص ۲۸۸) میں بندار اصفہانی کے تحت ایک بہت چھوٹا سا نوٹ دیا گیا ہے جبکہ مذکورہ بالا انباہ میں ایک ہی شخص کے متعلق دو اندراجات ہیں۔ ایک (عدد ۱۵۷) بندار الاصہبانی اور دوسرا (عدد ۱۵۹) بندار بن عبد الحمید بن لڑہ کے تحت ہے۔ القالی کی امالی میں (بار دوم، قاہرہ ۱۳۴۴ھ/ ۱۹۲۶ء، ص ۳۰ [ذیل] : ۱۰۲)

آیا ہے۔

[H.Fleish] ت: قیوم خان درانی بن: محمود الحسن عارف]

.....

✽ ابن لسان الحمرة: پہلی صدی ہجری / ساتویں صدی عیسوی میں ایک بدوی کی کنیت، جو عربوں کے علم الانساب میں ضرب المثل تھا اس کا نام ابو کلاب عبید اللہ بن الحسین (عبد اللہ بن حسن) یا الرقاء بن الاشعر تھا اور وہ تیم الکلات بن الثعلبہ کے قبیلے سے تھا۔ حمرة کا مطلب ہے سرخ سردالی چڑیا، یا اشبیلیہ کی قنبرہ، لیکن اس نام سے اس کے والد کے تعلق (اور خود اس کے تعلق کے بارے میں) اس لیے کہ وہ بھی بعض اوقات محض لسان الحمرة کہلاتا ہے) کی وجہ معلوم نہیں۔ عملی طور پر اس کی زندگی کے بارے میں کچھ معلوم ہیں، سوائے چند روایات کے، جن میں اس کا حضرت مغیرہ بن شعبہ اور امیر معاویہ کے ہمراہ کوفہ میں ہونا بیان کیا جاتا ہے اور جن سے اس کی دانائی، فصاحت، فی البدیہہ جواب دینے کی استعداد اور اس کے غیر معمولی علم کا پتہ چلتا ہے، علاوہ ازیں بعض عوامی کہانیوں سے قبائلی پیچیدگیوں کے حل کے لیے منصفانہ فیصلے کی اس کی صلاحیت کا بھی پتہ چلتا ہے۔ اسے اپنے دور میں عربوں کا بہترین ماہر علم الانساب سمجھا جاتا ہے۔ اس کے بارے میں ایک کہاوٹ یہ ہے کہ انتسب من ابن لسان الحمرة (المیدانی: امثال، قاہرہ ۱۳۵۲ھ، ۳۰۹:۲) وہ ابن لسان الحمرة سے بھی زیادہ ماہر انساب ہے۔ ایک دوسری ضرب المثل "اعمر من ابن لسان الحمرة" (کتاب مذکور، ۵۱۶:۱) وہ ابن لسان الحمرة سے زیادہ معمر ہے (سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ طویل عرصے تک حیات رہا، لیکن مندرجہ ذیل کہاوٹ میں غلطی کا امکان ہے [شاید کہاوٹ یوں ہو] "کہ اعلم من ابن لسان الحمرة" (دیکھیے Ar. Prov. Freytag، ۱۲۳: ۱۶۳، عدد ۲۶۸)، یعنی وہ ابن لسان الحمرة سے بڑا عالم ہے۔ یہ غلطی دراصل الفہرست (ص ۱۳۲ میں) کبر کو کبر پڑھنے کی وجہ سے پیدا ہوئی، حالانکہ عبارت کا مطلب

یہ ہے کہ ابن لسان بہت ہی مغرور آدمی تھا۔

مآخذ: (۱) الجاحظ: حیوان، ۱۰۰:۲، ۲۰۶؛ (۲) وہبی مصنف: البیان، ۱۶۲:۳؛ (۳) ابن قتیبہ: المعارف، ص ۵۳۵؛ (۴) ابن درید: الاشتقاق، ۲۱۳؛ (۵) الاغانی، ۱۳: ۱۳۸؛ (۶) مطبوعہ بیروت، ۵۱:۱۶؛ (۷) ابن حزم: جمہرۃ، ۲۹۶؛ (۸) الذمیری، بذیل مادہ، حمرة؛ (۹) قاموس، بذیل مادہ، حمرة؛ (۱۰) The Oriental Section of the Imp. Russian Arch. Soc.؛ (۱۱) Wüstenfeld؛ (۱۲) I. Goldziher؛ (۱۳) Abhandle zur arab Philologie؛ (۱۴) ایف بتانی؛ (۱۵) دائرة المعارف، ۳: ۸۹۔

[Ch. Pellat] ت: محمود الحسن عارف]

.....

ابن مالک بن ابی الفضل: الیمنی، محمد ✽ ایک سنی مفتی اور یمن کا چھوٹے درجے کا مؤرخ، جو زیادہ تر اسمعیلیوں کے خلاف اپنے ایک مناظرانہ رسالے، بعنوان "کشف الاسرار الباطنیہ و اخبار القرامطہ" کی بنا پر مشہور ہے۔ اس کی تاریخ پیدائش اور تاریخ وفات کا یقینی طور پر علم نہیں ہے۔ رسالے کے مقدمہ میں اس نے لکھا ہے کہ اس نے علی بن عمر بن صلیح (م ۴۳۳ھ/۱۰۸۱ء) کے عہد میں، جو شیعی حکمران خاندان صلیحیہ [رک باں] کا بانی تھا، شیعی (اسمعیلی) مذہب اختیار کر لیا تھا، لیکن اس کی زندگی کے آخری ایام میں وہ اس فرقہ کے مقامی پیشواؤں کی غلط کاریوں کی بنا پر اس سے تائب ہو گیا اور اس نے دوسرے لوگوں کو اس فرقہ سے خبردار کرنے کے لیے یمن میں اسمعیلیوں کی تاریخ لکھی۔ کشف بعد میں آنے والے الخزرجی سمیت تمام یمنی مؤرخین کے لیے یمن میں شیعی تاریخ کا بنیادی مآخذ بنی۔ مصر کے ایک چھوٹے قصبہ سوہاج کی ایک لائبریری میں محفوظ اس کے مخطوطے سے یہ رسالہ قاہرہ سے ۱۹۳۹ء اور ۱۹۵۵ء میں دو مرتبہ شائع کیا گیا۔ اس کا ایک اور نسخہ

بعض "رسالہ" لائبریریوں یونیورسٹی کے کتاب خانہ میں محفوظ ہے (۱) ۹۳۴-۹ (or)۔

بروکلمان نے نہ تو اس کے مصنف کا ذکر کیا ہے اور نہ ہی اس کی کتاب کا۔ ابن مالک سے متعلق تمام معلومات اس عہد میں یمن کی دو بڑی سوانح عمریوں، یعنی الجندی کی سلوک اور الخزرجی کی کفایہ میں ملتی ہیں۔ جنہوں نے کشف سے استفادہ حاصل کر کے یہ معلومات جمع کی ہیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(C.L. Geddes) [ت: قیوم خان درانی: ن: محمود الحسن عارف]

.....

✽ ابن ماء السماء ' ابو بکر: [عبادہ بن عبد اللہ] ایک اندلسی شاعر، چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی کے دوسرے نصف کے دوران میں اس کی ولادت ہوئی۔ وہ زیادہ تر موشحات کے مصنف کی حیثیت سے معروف ہے۔ اس کا مکمل نام عبادہ بن عبد اللہ بن محمد بن عبادہ بن فلاح بن الحسین بن یحییٰ بن سعید بن قیس بن سعد بن عبادہ انصاری تھا اور وہ ابن ماء السماء کے نام سے معروف ہے، جس کے متعلق بعض سوانح نگاروں کا خیال ہے کہ یہ اس کے آباء و اجداد میں سے کسی کا نام تھا۔ وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مشہور صحابی حضرت سعد بن عبادہ [رک باں] کی اولاد میں سے تھا۔ بعض مآخذ کے مطابق اس کی پیدائش مالقہ (Malga) میں ہوئی (المقری: ازہار الریاض، ۲: ۲۵۳-۲۵۴) لیکن بعض سوانح نگاروں نے اس کی پیدائش کا قرطبہ میں ہونا بیان کیا ہے (ابن بشکوال: صلتہ، عدد ۸۶۳)۔ وہ مشہور ماہر صرف و نحو الزبیدی کا شاگرد تھا، اس نے شاعری میں عمدہ تعلیم پائی اور اندلسی شعرا کے حالات پر ایک کتاب، جو اب ناپید ہے، تصنیف کی، جس کی حافظ ابن حزم نے اپنی کتاب رسالہ فی فضل الاندلس (المقری: الطیب، ۱۱۸: ۲) میں تعریف کی ہے۔ اس کی تصنیف کے بعض اقتباسات جو دیگر کتابوں میں شامل تھے، محفوظ

رہ گئے ہیں (مثلاً ابن سعید کی المغرب میں، قاہرہ ۱۹۵۴ء، ۱۲۵:۱)۔ کچھ مصنفین اس کے شیعی رجحان کا ذکر کرتے ہیں (ابن بسام: ذخیرہ، ۹: ۱۲)۔ اس نے روایتی انداز میں بنو عامر اور بنو حماد کے متعلق [مدحیہ] قصیدے اور مسرت افزا نظمیں لکھی ہیں، لیکن اس نے اپنی انفرادیت موشحات میں قائم کی ہے، جیسا کہ ابن بسام نے کہا ہے کہ وہ اس میں ایک ماہر استاد (شیخ الصنعت) تھا، جس نے اس صنف ادب کو ایک نئی زندگی دی اور اسے تکمیل سے ہم کنار کیا۔ اس کا انتقال غالباً نواح ۴۲۱ھ / ۱۰۳۰ء میں مالقہ میں ہوا۔ کچھ موشحات، جو اس سے منسوب ہیں، دراصل محمد بن عبادہ القزازی کی ہیں، جس کے باعث اس کے بارے میں عربی سوانح نگار اور جدید مستشرقین دونوں تذبذب کا شکار ہیں (اس سوال کے لیے دیکھیے S.M.Stern: محمد بن عبادہ القزازی، در Andalus، ۱۵ (۱۹۵۰ء): ۷۹ و بعد) [اس کی وفات مالقہ میں ہوئی، جس کا سبب یہ تھا، کہ اس کے ۱۰۰ درہم گم ہو گئے، اس نے ان کی گم شدگی پر اتنا غم کیا کہ اس کے اثر سے اس کا انتقال ہو گیا (دائرہ المعارف، ۶: ۶۷۷)۔

مآخذ: متن مقالہ میں دیئے گئے مآخذ کے علاوہ، دیکھیے: (۱) الحمیدی: جذوة المکتب، عدد ۶۶۲: (۲) الفی: بغیہ عدد ۱۱۲۳: (۳) ابن بسام: ذخیرہ، ۲: ۱۲ تا ۱۳: (۴) ابو الولید الحمیری: البدیع فی وصف الریح، طبع H.Peres، رابطہ ۱۹۴۰ء، اشاریہ: (۵) ابن خاقان: ح الانفس، قاہرہ ۱۳۲۰ھ، ص ۹۵: (۶) Pons Boigues: Ensayo، ص ۱۱۰-۱۱۱: (۷) H.Peres: Poésie andaloase، پیرس ۱۹۶۳ء، اشاریہ۔ اس کے شیعی رجحان کے بارے میں دیکھیے: (۸) ایم علی مکی: التبعی فی الاندلس، در Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamico en Madrid، ۲ (۱۹۵۴ء): ۱۳۱-۱۳۲ بطور موشحات نگار کے اس صنف ادب سے متعلق ہر مقالے میں اس کا تذکرہ ضرور آتا ہے۔

(F.De La grana] ت : محمود الحسن عارف])

.....

✽ ابن المجاور : ابن المجاور جمال (نجم) الدین ابو الفتح یوسف بن یعقوب بن محمد الشیبانی، دمشقی، تاریخ المستبصر (یا تاریخ المستبصر) ساتویں صدی ہجری تیرھویں صدی عیسوی کے اوائل میں مغربی اور جنوبی عرب کی تاریخ، جغرافیہ اور رسم و رواج کی اہم ماخذ کا مشہور مصنف۔

وہ دمشق کا رہنے والا تھا، لیکن وہ اصلاً ایرانی النسل تھا۔ ۶۰۱ھ/۱۲۰۴ء میں پیدا ہوا اور ۶۹۰ھ/۱۲۹۱ء میں وفات پائی، اس کی سوانح حیات کے بارے میں بہت کم معلومات دستیاب ہیں۔ تاریخ المستبصر کے مصنف کی حیثیت سے اس نے اپنے بارے میں بہت کم معلومات فراہم کی ہیں، جس سے ہمارے تجسس کی تسکین نہیں ہوتی۔ وہ ۶۱۸ھ میں ہندوستان میں موجود تھا، لیکن وہ کسی مقام پر اس بات کا ذکر نہیں کرتا کہ وہ وہاں کیسے گیا اور وہاں کیا کر رہا تھا۔ ۶۱۸ھ/۱۲۲۲ء کے اواخر میں اس نے ہندوستان سے عدن کا بحری سفر کیا۔ وہ کم از کم تین بار، یعنی ۶۱۹ھ، ۶۲۲ھ اور ۶۲۴ھ میں زبید گیا اور وہ ۶۲۱ھ میں وہ مکہ میں تھا اور اسی سال جدہ میں مقبرہ خواء کے انہدام سے پہلے اور بعد میں گیا۔ اس کے علاوہ عرب کے اگر کسی اور مقام پر جانے کا ذکر ملتا ہے تو وہ غلافقہ کی بندر گاہ ہے جو یمن میں واقع ہے۔ کسی جگہ مصنف یہ نہیں بتاتا کہ سرزمین عرب میں اس کی کیا دلچسپی یا مصروفیت تھی۔ اس میں آخری تاریخ جس کا حوالہ دیا گیا ہے وہ ذوالحجہ ۶۲۶ھ/۱۲۲۹ء ہے، داخلی شواہد سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ اس کی تصنیف اس تاریخ سے زیادہ عرصہ بعد میں نہیں لکھی گئی۔

یوسف بن یعقوب بن محمد بن المجاور الدمشقی کی شناخت بطور کتاب کے مصنف کے ایک عام معمول کی بات ہوتی اگر O.Löfgen کی طباعت (۱۹۵۱ء-۱۹۵۳ء) کے صفحہ ۳۵۲ پر یہ جملہ نہ ہوتا کہ ”میرا باپ محمد بن مسعود

بن علی بن احمد ابن المجاور البغدادی النیشابوری“ ہے۔ اس سے کچھ برس پیشتر ایم جواد نے پیرس میں اس کتاب کے مخطوطہ میں اس عبارت سے متاثر ہو کر اس کتاب کو یوسف بن یعقوب کی طرف منسوب کرنے سے اختلاف کیا۔ جواد نے اس رائے کا اظہار بھی کیا کہ یہ یقین کرنا ناممکن ہے کہ یہ کتاب کسی شخص نے اپنی عمر کے ابتدائی بیس برسوں میں تصنیف کی ہو، جبکہ بقیہ ساٹھ سال کے ہنگامی عرصہ حیات میں اس نے اس مضمون پر کچھ بھی تحریر نہ کیا ہو یا اس مضمون پر لکھنے کے لیے اس کے پاس کچھ بھی نہ ہو۔ جواد کے حق میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ابن العماد یوسف بن یعقوب کے مرثیہ میں کہتا ہے کہ وہ بغداد کی تاریخ میں خصوصی دلچسپی رکھتا تھا، لیکن جزیرہ عرب کی اندرونی تاریخ سے اسے کچھ سروکار نہ تھا۔ ابن تغری بردی نے یوسف بن یعقوب کا محض احادیث کے راوی کے طور پر ذکر کیا ہے۔

ابو (با) خرّمہ (م ۹۴۴ھ/۱۵۶۰ء)، جس کی جنوبی عرب کے بارے میں تصانیف کو بھی O.Löfgen نے تحقیق کے ساتھ مرتب کر کے شائع کیا ہے، تاریخ المستبصر کا متعدد بار حوالہ دیتا ہے، لیکن اس نے ابن المجاور کا کہیں بھی بطور مصنف کے ذکر نہیں کیا۔ اس کا معیاری حوالہ ”المستبصر اپنی تاریخ میں“ کے الفاظ ہیں۔ O.Löfgen کے مرتبہ ۲۶۰ صفحات پر مشتمل جنوبی عرب کے بارے میں ابو خرّمہ البغدادی (م ۷۷۲ھ/۱۳۲۲ء) اور الاادل (م ۵۵۵ھ/۱۴۵۱ء) کے لکھے ہوئے سوانحی تذکروں میں، جنہیں O.Löfgen نے ۲۶۰ صفحات میں طبع کیا ہے، المجاور کے بارے میں کوئی معلومات نہیں ملتی۔ تاریخ المستبصر اپنے عنوان کے باوصف، اتنی تاریخ کی کتاب نہیں لگتی، جتنی کہ یہ سفر ناموں کا مجموعہ اور جنوبی عرب کے مختلف شہروں اور قبائل کے ساتھ ساتھ وہاں رہنے والے لوگوں کی زندگی کے بارے میں متفرق معلومات کا خزانہ ہے۔ اس میں عرب کے آخری ایویوں (ایوبی حکمران) اور یمن کے (رسولی حکمرانوں) کے ابتدائی

مورخ زبید عمادہ اور ماہر جغرافیہ دان [ابن] حوقل پر اعتماد کیا ہے، جنہیں وہ بعض اوقات بغیر حوالہ کے نقل کرتا ہے۔

تاریخ المستعصر کا مصنف واضح طور پر مغربی اور جنوبی عرب کے بارے میں کافی معلومات رکھتا تھا، مگر اس کے ساتھ ہی جزیرہ عرب کے دیگر حصوں کے بارے میں اس کی بے خبری بہت زیادہ ہے۔ جیسا کہ ان روایات کے اعادہ سے ظاہر ہوتا ہے جو اس نے عدن میں ایک یہودی سار سے ”نہر السبت“ کے بارے میں سنی تھیں۔ مجاز (سعودی عرب) سے آگے ریت کا دریا تھا، جو ہفتہ میں ایک دن کے لیے زور سے بہتا تھا جس کی دوسری جانب ایک کروڑ یہودی آباد تھے، جن کے آباء اجداد پیغمبر (اسلام صلی اللہ علیہ وسلم) کے زمانے میں خبیر اور وادی القرئی سے بھاگ کر یہاں آئے تھے۔ مصنف نصف درجن مقامات پر تاریخی اور جغرافیائی اہمیت کی حامل ایسی معلومات دیتا ہے جو بحالت خواب اس پر منکشف ہوئیں۔ انہی خوابوں کی تاریخ بیان کرنے میں وہ زیادہ صراحت سے کام لیتا ہے۔

مصنف عربی و فارسی زبان میں اپنی نظموں کے اقتباسات دے کر بحیثیت شاعر اپنے کمال فن کا مظاہرہ کرتا ہے۔

اس تصنیف کی طرف مغربی دنیا کی توجہ سب سے پہلے اسے اے شبرنگر (A.Sprenger) نے مبذول کرائی، جس نے جزیرہ عرب کی شاہراہوں اور گزرگاہوں کی توضیح و تشریح کے لیے اس پر سب سے زیادہ انحصار کیا۔ ایف ہنٹر (F.Hunter) نے عدن پر اپنی کتاب میں تاریخ المستعصر کی طویل عبارت کا ترجمہ، جو ایس بی مائلز (S.B.Miles) نے کیا تھا، شامل کیا۔ سی ڈی لینڈ برگ (C.de landberg) نے عربی متن کے طویل اقتباسات فرانسیسی ترجمے کے ساتھ شائع کیے۔ جی فرنڈ (G.Ferrand) نے عدن پر مواد کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا۔ مکمل کتاب کو تحقیق کے ساتھ مرتب کر کے شائع

رسولیوں اور قتاد کے شریفیوں، جو مصنف کے آنے سے پیشتر مکہ میں قدم جما چکے تھے، کے بارے میں کسی قدر تاریخی اہمیت کا حامل متفرق مواد بھی ملتا ہے اور اس کے ساتھ ہی شہروں کو ملانے والی گزرگاہوں یا شاہراہوں کا نسبتاً زیادہ تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے۔ اس میں ہر منزل کی لمبائی فرسخوں کے حساب سے دی گئی ہے۔ جغرافیائی مواد شمال میں مدینہ کے نواح سے شروع ہوتا ہے، مگر اس میں مدینہ منورہ کی تفصیلات نہیں دی گئی ہیں، لیکن جدہ، زبید اور عدن کی تفصیلات خاص طور پر بکثرت مذکور ہیں۔ تینوں مقامات کے مثالی نقشہ جات بھی دیئے گئے ہیں اور اس طرح کے نقشہ جات بعض دیگر مقامات کے بھی دیئے گئے ہیں۔ عرب کے جنوبی ساحل کا ذکر زیادہ تفصیل سے کیا گیا ہے۔ جو ہمیں اکثر عرب ماہرین جغرافیہ کے ہاں نظر نہیں آتا۔ یہ ذکر سقط اور صحار جو عمان کی خلیج میں واقع ہیں تک پھیلا ہوا ہے۔ خلیج فارس کا واحد مقام جس کا تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے جزیرہ قیس (Kish) ہے۔ کتاب کا اختتام بحرین کے بارے میں ایک مختصر عبارت پر ہوتا ہے جس کے بارے میں بیان کیا گیا ہے کہ اس میں ۳۶۰ گاؤں تھے اور جن میں سوائے ایک کے باقی سب کے رہنے والے شیعہ امامیہ تھے۔ ۳۶۰ کی تعداد ایک چھوٹے سے جزیرہ کے لیے بدادھتہ لغو معلوم ہوتی ہے۔

کتاب میں اسلامی فرقوں، شادی کے رسوم و رواج، غلامی، وزن و پیمائش کے پیمانوں، سکوں، پارچہ جات، شراب، زراعت، جہاز رانی اور تجارتی محاصل، محصولات پر بہت دلچسپ مواد موجود ہے۔ ہندوؤں کے بندر دیوتا ہنومان کے بارے میں پائی جانوالی افسانوی داستانوں کو لنکا (سیلون) کی سطح پر لے آئی ہیں۔ بلاشبہ ان میں کئی داستانیں بے سروپا ہیں، لیکن زیادہ تر مستند ہیں۔ مصنف نے زیادہ تر معلومات موقع پر موجود بدوؤں، دیہاتیوں اور حضریوں (شہریوں) سے لیں۔ اس نے بڑی حد تک قدیم مصنفین، مثلاً مورخ مکہ الفاکہی،

Makhrama , Ibn al -Mudjāwir , al-Djunadi and al-Ahdal ' اپالہ ' ۱۹۳۶-۱۹۵۰ء : (۸) ایم جواد ' در REI ' ۱۲ (۱۹۳۸ء) : ۲۸۶ : (۹) O.Lofgren (مرتب) : Ibn al-Mugawir Descriptio Arabiac لائیڈن ' Meridionalalis= Tarikh al-Mustabsir ' ۱۹۵۱ء-۱۹۵۳ء : (۱۰) ابن العمد : شذرات ' ۴ : ۴۱۷ : (۱۱) ابن قنری بردی ' قاہرہ جلد ہشتم ' ص ۳۳ : (۱۲) الزرکلی : الاعلام ' بذیل یوسف بن الحسین ابن المجاور و یوسف بن یعقوب ابن المجاور) ۹ (قاہرہ ۱۹۵۷ء) : ۳۰۱-۳۰۲ و ۳۰۳ . G.Rentz : محمود الحسن عارف (۱)

.....

ابن محرز : ابو الخطاب مسلم (یا مسلم یا بنی عبد اللہ) بن محرز ' مکہ کا مشہور موسیقار اور مغنی ' جو پہلی دوسری صدی ہجری رساتویں-آٹھویں صدی عیسوی حیات تھا۔ وہ عبد الدار بن قصی کا ایرانی النسل آزاد کردہ غلام (مولی) اور سادن کعبہ کا بیٹا تھا۔ ابتداً وہ ابن مسیح [رک باں] کا شاگرد تھا اور پھر عزة المیلاء [رک باں] کا ' جن سے مدینہ جا کر اس نے اسباق لیے ' شاگرد بنا۔ بعد ازاں اس نے ایران اور شام میں جا کر موسیقی کی تعلیم مکمل کی ' جہاں اس نے یونانی موسیقی کا بھی مطالعہ کیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے موسیقی کی ان مختلف روایات میں سے ' اپنی نظر میں ' بہترین روایت کا انتخاب خود کیا اور یہی بات اس کی شہرت کا باعث بنی۔ وہ اندازتال کا موجد ہے ' جسے اس نے "رمل" [رک باں] کا نام دیا۔ اسے صنایع العرب بھی کہا جاتا ہے (جو صنایع ایک ایرانی سازگی کی قسم ' سے ماخوذ ہے) اور اسے ابن سرتج [رک باں] کے بعد سب سے بلند رتبہ مغنی سمجھا جاتا ہے۔ تاہم معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنی جذام کی تکلیف کے باعث ' جس میں وہ مبتلا تھا ' سامنے نہیں آتا تھا اور اس کی موسیقی کی ترکیبیں ایک مغنیہ کنیز پیش کرتی تھی۔ اس لیے غالباً اس نے کبھی دمشق کے دربار میں حاضری نہیں دی ' گو المسعودی (مروج ' ص ۴۰۵) کی ایک عبارت یہ

کرنے سے پیشتر O.Löfgen نے عدن کے بارے میں مخصوص فصل کو اپنی کتاب متون عربیہ (طبع ۱۹۳۶ء) میں شائع کیا ' جو اپنے مفصل حواشی کی بنا پر اب بھی استفادہ کے قابل ہے۔

تاریخ المستعصر کے مصنف ہونے کے دعویدار صرف یہی آدمی نہیں ہیں ' جو المجاور کے نام سے معروف ہیں ' بلکہ ان کے علاوہ ایک اور شخص بھی ہے جس کا پورا نام نجم الدین ابو الفتح یوسف بن الحسین بن المجاور الشیرازی تھا۔ جس کے والد شیراز سے دمشق آئے تھے ' دمشق میں استاد کی حیثیت سے یوسف نے صلاح الدین ایوبی کی توجہ اپنی طرف منعطف کرائی جس نے اسے اپنے بیٹے العزیز عثمان کا اتالیق مقرر کیا ' جب العزیز فرمانرواے مصر ہوا تو اس نے یوسف کو اپنا وزیر بنا لیا۔ اس یوسف کا انتقال ۶۰۱ھ میں ہوا جو کہ یوسف بن یعقوب بن المجاور کی پیدائش کا سال ہے۔ دمشق کے بنو المجاور کے خاندان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس نے یہ عرف اپنے ایک مورث اعلیٰ کی وجہ سے حاصل کیا جس نے مکہ میں سکونت (مجاورت) کو شام کے دار الخلافہ کی بہشت ارضی میں اقامت پر ترجیح دی۔

ماخذ : بردوکلان : ۱ : ۳۸۲ و ۶۳۲ اور مکملہ ' : Die Post und A.S.Sprenger (۲) : ۸۸۳ Reiserouten des Orients لایپزگ ' ۱۸۶۶ء : (۳) An Account of British Settlement of F.Huntor Aden in arabia لنڈن ۱۸۷۷ء : (۴) C.de Landerg ' Eutes sur les dialectes de l' Arabie Meridioale لائیڈن ۱۹۱۰ء-۱۹۱۳ء : (۵) وہی مصنف : Datinois لائیڈن ۱۹۲۰ء-۱۹۳۲ء : (۶) وہی مصنف : Arabica ' ص ۵-۴ ' لائیڈن ۱۸۹۷ء-۱۸۹۸ء : G.ferrand ' در JA (جزل آف عربیک) ' جلد ۱۱ ' شمارہ ۱۳ (۱۹۱۹ء) ' ص ۴۱۷-۴۸۳ : O.Löfgen (۷) : Arabische Texte zur Kenntnis der stad (مرتب) : Aden im Mittelalter : Tarikh Thaghr Aden (Abu

چارے (المعاری) اور کاسک سوڈا کے تھوک کی تجارت وغیرہ پر محصولات شامل ہیں (C.H.Becker : Beatrage) ' ص ۱۳۲ و بعد ؛ نیز Appereu.A.Grohmann ' ص ۷۴ جس میں دستاویزی شہادت ہے۔ اسی لیے وہ آئندہ کئی صدیوں تک کے لیے ایک انتہائی ناپسندیدہ ناظم مالیات کہلایا ، تاہم وہ اپنے زمانے میں مصر کی طاقت ور شخصیت تھا ۔ جب رمضان ۲۵۳ھ / ستمبر - اکتوبر ۸۶۸ء میں احمد بن طولون نے گورنر کی حیثیت سے فرائض انجام دینے کے لیے فسطاط آیا تو احمد بن المدبر نے اس کا دل موہ لینے کے لیے کئی تحائف بطور رشوت اس کی خدمت میں پیش کیے ، لیکن اس کی یہ کوشش ناکام ثابت ہوئی ، کیونکہ نئے گورنر نے یہ تحائف اسے واپس کر دیئے۔ جس سے ان دونوں کے درمیان طاقت کے حصول کی جنگ شروع ہو گئی ، جو مصر سے لیکر سامرا کے دربار (شامی) تک لڑی گئی۔ احمد بن طولون اس کشمکش میں کامیاب رہا ، چنانچہ وہ اس قابل ہو گیا کہ وہ احمد بن مدبر کو قید کر کے اس کے تمام مال و متاع کو بحق سرکار ضبط کر لے۔ بالآخر ۲۵۸ھ / ۸۷۲ء میں اسے رہا کر کے شام ، اردن اور فلسطین کے ناظم مالیات کے طور پر شام واپس بھیج دیا گیا۔ جب احمد بن طولون نے ۲۶۳ھ / ۸۷۷ء میں دمشق پر قبضہ کر لیا تو تھوڑے عرصے کے بعد ابن المدبر کو گرفتار کر لیا گیا (ابن عساکر ' ۶۲:۲) اور اسے چند لاکھ دینار مصادر (جرمانے) کی سزا سن کر مصر بھیج دیا گیا ، جہاں وہ اپنی موت تک قید خانے میں رہا۔ الفہرست کے مطابق احمد بن المدبر نے ایک کتاب الجبالۃ والمذاکرۃ لکھی تھی۔ اس کی چند نظمیں اور قصے الاغانی ، مروج اور تاریخ دمشق میں محفوظ ہیں ۔

۲۔ ابو اسحاق (ابو یسر) ابراہیم (م شوال ۲۷۹ھ / دسمبر ۸۹۲ء۔ جنوری ۸۹۳ء) وہ عباسی خلیفہ التوکل کا منظور نظر اور اس کے خصوصی احباب (ندماء) میں سے ایک تھا لہذا اس کا خلیفہ اور امور سلطنت پر بہت اثر تھا۔ ۲۳۰ھ / ۸۵۵ء میں وزیر عبید اللہ بن خاقان نے اسے اور شاہید

ظاہر کرتی ہے کہ وہ الولید بن یزید کے پاس رہنے والے مغنیوں میں سے ایک تھا۔ اس کی تاریخ وفات نامعلوم ہے لیکن ایف بستانی تقریباً ۱۲۰ھ / ۷۵۷ء بتاتا ہے۔

ماخذ : A History of Arabian : H.G.Farmer:

Music ' لنڈن ۱۹۲۹ء ' ص ۷۸-۷۹ و اشاریہ ؛ (۲) الاغانی ' بیروت ۱: ۳۵۲، ۳۵۶ (۳) ایف بستانی : دائرة المعارف ' ۳: ۲۳۔

(ادارہ آ آ ت : محمود الحسن عارف)

✽ ابن مدبر : دو بھائیوں ابو الحسن احمد اور ابوالاسحاق (ابو یسر) ابراہیم بن محمد بن عبد اللہ بن مدبر ، جس نے تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کے وسط میں سامرا ، مصر اور شام میں اعلیٰ عہدیدار درباری اور بطور شاعر اور ادیب اہم کردار ادا کیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا خاندان ایرانی الاصل تھا ، البتہ (ماخذ سے) یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ان دونوں میں سے بڑا بھائی کون تھا ۔ ۱۔ ابو الحسن (م ۲۷۳ھ / ۸۸۳ء یا ۲۷۴ھ / ۸۸۴ء) ، الواثق باللہ (۲۷۲ھ / ۸۸۲ء - ۲۷۳ھ / ۸۸۳ء) کے دیوان الحیش کا مہتمم ، التوکل کے زمانے (۲۳۲ھ / ۸۴۸ء - ۲۳۷ھ / ۸۶۱ء) میں اس کی خلافت کے ابتدائی سال میں اس نے شاید نائب وزیر کی حیثیت سے سات دیوانوں (دفاتر) کی ذمہ داری قبول کی ۔

التوکل نے بطور شاعر اس کی حوصلہ افزائی کی ، چنانچہ وہ ایک بااثر درباری شاعر بن گیا ۔ ۲۴۰ھ / ۸۵۳ء میں شکی مزاج وزیر عبید اللہ بن خاقان نے اسے عہدہ سے معزول کر کے قید خانے میں ڈال دیا ، لیکن کچھ ہی عرصے کے بعد اسے دمشق اور اردن کا ناظم مالیات (عالم الخراج) مقرر کر دیا گیا اور وہ دمشق چلا گیا (اس کی ایک نظم کے لیے جو اس نے اس شہر کی تعریف میں لکھی ، دیکھیے یا قوت ' ۳: ۲۲۳)۔ ۲۴۷ھ / ۸۶۱ء میں اس نے مصر میں ، اسی عہدے کے فرائض سنبھالے۔ اس نے وہاں کئی محصولات (کوس) کو متعارف کرایا ، جس میں مویثیوں کے

(۹) Studien, herg C. Bezoldheft ' ص ۹ و بعد : (۱۰) ' یاقوت ' الحفظ ' بولاق ۱۰۳:۱ و بعد ' ۱۰۷ ۳۱۵ : (۱۱) ' الاغانی ' ۱۳۳-۱۱۳:۱۹ (ابراہیم) اور اشاریہ بذیل مادہ (ابراہیم اور احمد) : (۱۲) ' التوفی : نشوار ' الحاضرہ ' طبع ' D.S. Margoliouth ' لنڈن ۱۹۹۱ء ' ص ۱۳۱-۱۳۳ (صرف ابراہیم) : (۱۳) ' ابن عساکر : تاریخ دمشق ' دمشق ۱۳۳۰ھ/۱۹۱۱-۱۹۱۲ء ' ص ۵۹-۶۲ (احمد) : (۱۴) ' Beiträge Zur Geschichte : Ch. Becker (۱۴) ' Egyptens unter dem Islam ' سٹراسبرگ ' ۱۹۰۲ء تا ۱۹۰۳ء ' ص ۱۵۲ و بعد ۱۵۴ و بعد : (۱۵) ' W. Björkman Beiträge Zur Geschichte der Staatskan Zli im Islamischen Ägypten ' نیمبرگ ۱۹۲۸ء ' ص ۸ و اشاریہ : A. Grohmann (۱۶) ' Aperçu de : Papyrologie arabe ' قاہرہ ۱۹۳۲ء ' ص ۷۳ و بعد : (۱۷) ' زکی محمد حسین : Les Tulunides ' پیرس ۱۹۳۳ء : (۱۸) ' براکلمان : تکملہ ' ۱۵۲:۱-۱۵۳ : (۱۹) ' G. Gabrieli : Nota Bibliographica ' در Rend Line ' ۲۱ (۱۹۱۲ء) : ۳۷۳

(H.L. Gottschalk] ت : قیوم خان درانی : ن : محمود الحسن عارف)

.....

ابن المدینی : علی بن عبد اللہ بن جعفر ⑤
بن نجیح بن بکر بن سعد السعدی (۱۶۱ھ یا ۱۶۲ھ/۷۷۸-۷۷۹ھ/۷۸۰ھ) ایک مشہور محدث ' راوی حدیث اور نقاد - وہ بصرہ میں (۱۶۱ھ یا ۱۶۲ھ/۷۷۸-۷۷۹ھ) میں پیدا ہوئے ' ان کے والد عبد اللہ بن جعفر چونکہ اصلاً مدینہ منورہ کے رہنے والے تھے ' اس لیے وہ ابن المدینی کے عرف سے مشہور ہوئے اور عروہ بن عطیہ سے ' جن کا تعلق بنو سعد بن بکر سے تھا ' ولاء [رک باں] کی بنا پر سعدی بھی کہلاتے تھے (بخاری ' تاریخ ' ۲۸۴:۲) - ان کے والد محترم عبد اللہ بن جعفر ' جو ان کے ابتدائی استاد بھی تھے - اپنے وقت کے ایک درمیانہ درجہ کے محدث تھے ' انہوں نے عالم شباب میں ۷۸ھ/۷۹۴ء

اس کے بھائی احمد دونوں کو ایک ساتھ گرفتار کر لیا اور قید خانے میں ڈال دیا۔ جہاں وہ اگلے کئی سال تک قید میں رہا۔ اس کی رہائی (کے وقت وغیرہ) کے بارے میں کچھ علم نہیں ہے ' البتہ کچھ عرصہ کے بعد اسے صوبہ اخواس میں مھکل محصولات مقرر کر دیا گیا - شاید یہ انہی دنوں کا واقعہ ہے کہ اس کا رابطہ باغی زنج (۲۵۵ھ/۸۶۸ء ' ۲۷۱ھ-۸۸۲ء) سے ہوا جس کے باعث اسے بصرہ لا کر قید کر دیا گیا ' لیکن وہ قید خانے کی دیوار توڑ کر نکل گیا - جس کا ذکر المسعودی کی مروج ' ۱۳:۸ اور ابن خلکان (ص ۶۱۵ ' ترجمہ De. Slane ' ۵۶:۳-۵۷) میں ملتا ہے۔ اس نے خلیفہ المعتد (۲۵۶ھ/۸۷۰ء-۲۷۹ھ/۸۹۲ء) کے ہمراہ ۲۶۹ھ/۸۸۲ء میں شام کا سفر کیا اور کچھ عرصہ کے لیے اس کے وزیروں میں سے ایک وزیر رہا۔ اس نے اس وقت انتقال کیا جب وہ دیوان الضیاء کے ناظم کے طور پر اپنے فرائض انجام دے رہا تھا۔

ابراہیم بن المدبر شاید ایک کتاب بنام العذرء فی موازین البلاغۃ و ادوات الکتابة کا ' جو نظم و نثر اور شہری خدمات پر ابتدائی کتب میں سے ہے ' مصنف ہے۔ (Staatskanzlei : Bjorkman ' ص ۸ اور حاشیہ) ' مگر اس کا تذکرہ نہ تو الفہرست میں ہے اور نہ ہی حاجی خلیفہ کے ہاں (دیکھیے بیان ' ۱۱۱۵-الف)۔ اس کی بہت سی نظمیں ' جن میں سے چند مفتی عریب کو نذر کی گئیں اور کئی قصے کتاب الاغانی ' یاقوت اور ارشاد التوفی کی نشوار وغیرہ میں محفوظ ہیں۔

مآخذ : رسائل البلاغۃ طبع محمد کرد علی ' قاہرہ ۱۳۳۱ھ/۱۹۱۳ء ' ص ۱۷۶-۱۹۳: (۲) الفہرست ' ص ۱۲۳ و اشاریہ : (۳) الطبری (مع) اشاریہ و فہرست مضامین (صرف ابراہیم کے لیے) : (۴) ابن الاثیر : اشاریہ : (۵) الیعقوبی : ۵۹:۶/۲ ' ۵۹۹ ' ۶۱۳ ' ۶۱۵ و بعد (صرف احمد کے لیے) : (۶) المسعودی : مروج ' ۱۶۰:۷-۱۶۳ (صرف ابراہیم کے لیے) ' ۸:۱۳-۱۸ (احمد) : (۸) ابن سعید : مغرب طبع K. Vollers ' برلن ۱۹۰۴ء (Semitistische.)

(الودی ' ۱۸: ۳۷)۔

جن دنوں محنت [رک باں] یعنی معتزلہ نے خلفائے بنو عباس کے ساتھ مل کر خلق قرآن کے مسئلے میں علمائے اہل سنت والجماعت کو تحتہ ستم بنایا ، وہ بغداد ہی میں تھے۔

۲۱۹ھ کا سال ابن المدینی کی زندگی میں ایک تبدیلی کا سال ثابت ہوا۔ اسی سال قاضی احمد بن داؤد نے جو عباسی خلیفہ معتصم باللہ کا قاضی القضاۃ تھا ، محدثین کی خلق قرآن وغیرہ کے اختلافی عقائد کی بنیاد پر پکڑ دھکڑ شروع کی دی ، جن میں امام احمد بن حنبل بہت نمایاں ہیں ، اس موقع پر ابن المدینی نے معتزلہ کی حمایت (یا کم از کم ان کی عدم مخالفت) کا طریقہ اپنایا ، جس کی بنا پر علمائے اہل سنت کے حلقوں میں ان کی بطور ”راوی حدیث“ شہرت کو نقصان پہنچا (دیکھیے نیچے) ، اس دوران میں ان پر تکفیر وغیرہ کے فتوے لگائے گئے ، لیکن بعد کے حالات نے ثابت کر دیا کہ ان پر یہ الزامات درست نہ تھے۔

بالآخر یہ فتنہ اپنے اختتام کو پہنچا اور جب متوکل تحت حکومت پر مسند نشین ہوا ، تو اس نے اس سارے قضیے سے خود کو الگ کر لیا ، جس سے حالات سازگار ہو گئے ، تو ابن المدینی کی پوزیشن بھی واضح ہو گئی۔

ابن المدینی پر بعض لوگوں (مثلاً ابن ابی خثیمہ اور یحییٰ بن معین وغیرہ) نے یہ الزام بھی عائد کیا ہے کہ وہ بغداد میں اہل سنت کے مسلک کا اور بصرہ میں شیعہ مسلک کا اظہار کرتے تھے۔ لیکن یہ الزام بھی درست نہیں ہے۔ دراصل ”بصرہ“ میں ان لوگوں کے برخلاف جو حضرت علیؑ اور ان کے خاندان کے فضائل سے آگاہ نہ تھے ، وہ مذکورہ مضمون کی روایات بیان کرتے تھے ، جس پر انہیں تشیع سے متہم کر دیا گیا ، حالانکہ انہوں نے کبھی بھی تشیع کا اظہار نہیں کیا۔

ابن المدینی علم الحدیث میں بڑی دستگاہ رکھتے تھے ، جس کا اندازہ اس امر سے کیا جاسکتا ہے کہ وہ خود فرماتے ہیں کہ انہوں نے اپنی ایک لاکھ حدیثیں (بوجہ ضعف)

میں انتقال فرمایا۔ اس وقت ابن المدینی سولہ یا سترہ سالہ نوجوان تھے ، ان کی باقی تعلیم و تربیت ان کی والدہ محترمہ نے کی (خطیب البغدادی : تاریخ ، ۱۱: ۴۵۸)۔

انہوں نے جب ہوش سنبھالا ، تو اس وقت کوفہ و بصرہ عروس البلاد تھے اور علم و ادب اور روایت حدیث میں بہت اونچا مقام رکھتے تھے ، اس لیے انہوں نے بصرہ کے اساتذہ (حماد بن زید ، یحییٰ بن سعید القطان ، عبد الرحمن بن مہدی) اور کوفہ کے محدثین (سفیان بن عیینہ ، یحییٰ بن آدم وغیرہ) سے اور مشائخ مدینہ منورہ (مثلاً محمد بن جعفر غندر ، ابو ضمہ اور انس بن عیاض) وغیرہ سے استفادہ کیا۔ انہوں نے تین سال یمن میں بھی گزارے (الذہبی : سیر اعلام النبلاء ، ۱۱: ۴۳)۔ نامور محدث عبد الرزاق صنعانی سے ، ان کے ”سماع حدیث“ کو اسی سفر سے منسوب کیا جاتا ہے۔

ابن مدینی اس طرح علم الحدیث کی تحصیل میں مشغول ہوئے کہ ان کے متعدد اساتذہ (مثلاً سفیان بن عیینہ اور یحییٰ بن سعید القطان وغیرہ) ان کی جلالت علمی کے معترف تھے اور کہا کرتے تھے کہ اتنا ہم نے ابن المدینی کو علم نہیں سکھایا ، جتنا انہوں نے ہمیں سکھایا ہے (الذہبی ، ۱۱: ۴۵)۔ وہ کچھ عرصہ ، جس کی تاریخ کا تعین نہیں کا جاسکتا ، بغداد بھی تشریف لے گئے اور وہاں مسند تدریس کو زینت بخشی (تاریخ بغداد ، ۱۱: ۴۵۸)۔ ان کی مجالس درس میں نامور محدثین ، مثلاً امام محمد بن اسماعیل البخاری ، ابو یعلیٰ الموصلی ، امام سلیمان بن اشعث ، ابو داؤد السجستانی ، ابو حاتم رازی اور البلاذری وغیرہ حاضر ہوتے تھے اور ان سے حدیث کی سماعت کرتے تھے (البخاری ، ۱: ۳۴)؛ ابو داؤد (۲۸۹: ۱) ان کے کئی معاصرین مثلاً امام احمد بن حنبلؒ اور یحییٰ بن معینؒ نے بھی ان سے حدیث کی روایت کی ہے (البخاری : تاریخ)۔ ابن المدینی نے اپنے بغداد کے قیام کے دوران امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) کے الرسائل کی ان سے سماعت اور روایت کی ، جبکہ انہوں نے ابن مہدی اور یحییٰ بن سعید القطان کو یہ رسالہ سنایا

تذکرہ اپنی کتاب الصغفاء میں کیا ہے، جس پر متعدد لوگوں نے العقلمی کی مذمت کی ہے، چنانچہ شہر محدث الذہبی نے اسے العقلمی کی بکواس (صفوہ) قرار دیا ہے (میزان، ۳: ۱۳۰-۱۳۱)۔ اس کے علاوہ ابو بکر بن ابی شیبہ نے انہیں خائب اور ابو عثمان عمرو نے مخذول قرار دیا ہے اور ابو زرعہ نے ان کی روایت کو ترک کر دیا تھا، اس کی وجہ ان کا تحریک محنت [رک باں] میں کمزور کردار ہے، چنانچہ سوانح نگاروں نے لکھا ہے، کہ انہوں نے ”خلق قرآن“ کے مسئلے وغیرہ میں نہ صرف یہ کہ علمائے اہلسنت کا ساتھ نہیں دیا، بلکہ ایسے الفاظ استعمال کیے، جن سے معتزلہ نے انہیں اپنا ہم نوا سمجھ لیا، وہ قاضی ابن ابی داؤد معتزلی کے ذاتی دوست تھے اور اس آزمائش کے وقت بھی اس کی جلالت قدر کا اعتراف کیا کرتے تھے۔ اس طرح بعض موقعوں پر، انہوں نے احمد بن ابی داؤد کو خوش کرنے کی بھی کوشش کی، جس کی بنا پر اہل سنت کے حلقوں میں ان کے بارے میں اچھی رائے نہ رہی تھی اور بعض لوگوں نے انہیں مرتد قرار دیا، لیکن جب یہ طوفان گزر گیا، تو انہوں نے اپنے اوپر لگنے والے الزامات کی تردید کی، چنانچہ ایک موقع پر انہوں نے فرمایا، کہ ”لوگ مجھے کافر اور گمراہ سمجھتے ہیں، حالانکہ یہ میری مجبوری تھی کہ میرے لیے ان لوگوں (معتزلہ) کی بات ماننے کے سوا چارہ کار نہ تھا، مجھے انہوں نے آٹھ ماہ تک اسی طرح ایک اندھیرے کمرے میں قید رکھا، کہ میرے پاؤں میں بھاری بیڑیاں تھیں، یہاں تک کہ مجھے اپنی آنکھوں کے جانے کا خطرہ پیدا ہو گیا (الذہبی، ۵۸: ۱۱)۔ ان کے اس اعتراف کو قبول کیا گیا ہے، چنانچہ یحییٰ بن معین، احمد بن حنبل، امام البخاری، امام ابو داؤد البجستانی اور امام الذہبی وغیرہ نے نہ صرف ان کا دفاع کیا ہے، بلکہ ان سے روایات بھی لی ہیں۔

۱۔ تصانیف: انہوں نے بہت سی (ایک روایت کی رو سے دو سو) کتابیں مرتب فرمائیں، مگر اکثر دست بردوزمانہ کا شکار ہو گئی ہیں، ان کی اہم کتابوں کے نام

چھوڑ دیں، جن میں تیس ہزار عباد بن صہیب (راوی) کی تھیں (الذہبی، ۵۴: ۱۱)۔ یحییٰ بن معین کے مطابق وہ یحییٰ بن سعید القطان سے بڑے محدث تھے اور انہوں نے ان کے پاس ”دس ہزار“ سے زیادہ احادیث دیکھی ہیں۔ امام بخاری فرمایا کرتے تھے: کہ میں نے ابن المدینی کے سوا کسی شخص کے سامنے خود کو چھوٹا نہیں سمجھا (حوالہ مذکور)۔ انہوں نے بے شمار لوگوں کو ”علم الحدیث“ کی تعلیم دی، جن کے ناموں کی فہرست، نامور محدث المزنی نے جمع کر دی ہے۔ انہوں نے نو آباد شہر سامراء میں ۲۸ ذوالقعدہ ۲۳۳ھ/۸۴۹ء میں انتقال فرمایا (الذہبی، ۵۹: ۱۱)۔

علی بن المدینی کی شہرت زیادہ تر حدیث اور اس کی علل پر اپنے تحقیقی کام کی بنا پر ہے۔ انہوں نے جس وقت حدیث کی تعلیم و تدریس شروع کی، اس وقت جہاں ایک طرف حدیث کی روایت کا علم عروج و کمال پر تھا، وہاں ”وضع حدیث“ کا سلسلہ بھی وسیع پیمانے پر جاری تھا، اس لیے اس بات کی ضرورت تھی کہ صحیح احادیث کی معرفت کے لیے کچھ اصول اور قواعد وضع کیے جائیں اور ان اصولوں کے مطابق احادیث کا پایہ متعین کیا جائے۔ اس سلسلے میں جن محدثین کو تقدم کا شرف حاصل ہوا ان میں علی بن المدینی ان میں سرفہرست ہیں۔

انہوں نے حدیث کے متن اور اس کی سند کی معرفت پر بڑا زور دیا ہے، وہ خود فرمایا کرتے تھے کہ حدیث کے معانی میں غور و خوض (نصف) علم ہے اور رجال (سند حدیث) کی معرفت نصف علم ہے (الذہبی، ۳۸: ۱۱)۔ انہوں نے پہلی مرتبہ اس موضوع پر قلم اٹھایا اور بہت سی بنیادی قسم کی کتابیں تصنیف و تالیف فرمائیں (دیکھیے نیچے)۔

علم الحدیث میں ان کا پایہ: اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ اپنے زمانے کے سب سے بڑے محدث اور راوی حدیث تھے اور ان کے پاس ہزاروں احادیث کی روایت موجود تھی اور اکثر محدثین کے نزدیک ان کا علمی پایہ نہایت ثقہ ہے، لیکن نامور محدث العقلمی نے ان کا

حسب ذیل ہیں:

(۱) الاسماء والکنی (۸ حصے)؛ (۲) الصفراء (دس حصے)؛ (۳) المدلسون (پانچ حصے)؛ (۴) اول من لخص عن الرجال (ایک جلد)؛ (۵) الطبقات (۱۰ حصے)؛ (۶) من روى عن لم يرو (ایک حصہ)؛ (۷) علل المسند (تیس حصے)؛ (۸) العلل من رواية اسماعيل القاضي (۱۳ حصے)؛ (۹) علل حديث ابن عيينه (۱۳ حصے)؛ (۱۰) من لا يحج به ولا يعقل (دو جزو)؛ (۱۱) من نزل من الصحابة النواحي (پانچ اجزاء)؛ (۱۲) التاريخ (۱۰ حصے)؛ (۱۳) العرض على الحديث (دو حصے)؛ (۱۴) من حدث ورجع عنه (دو اجزاء)؛ (۱۵) سوال یحیی و ابن مہدی عن الرجال (پانچ اجزاء)؛ (۱۶) سوالات یحیی القطان (دو اجزاء)؛ (۱۷) الاسانید الشاذہ (دو اجزاء)؛ (۱۸) احدث (دس اجزاء)؛ (۱۹) اختلاف الحديث (پانچ اجزاء)؛ (۲۰) الاثرية (تین اجزاء)؛ (۲۱) الغریب (پانچ جزو)؛ (۲۲) الاخوة والاخوات (تین اجزاء)؛ (۲۳) من عرف بغیر اسم ابیہ (دو اجزاء)؛ (۲۴) من عرف بلقبہ (۲۵) العلل المعروفة (تیس اجزاء)؛ (۲۶) مذہب الحديث (دو اجزاء)؛ (۲۷) ما مورحدث ابو بکر الخطیب نے ان کتابوں کا تذکرہ کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ان کی یہ تمام کتابیں ناپید ہو چکی ہیں، ہم نے ان میں سے چار یا پانچ کتابیں دیکھی ہیں (تاریخ بغداد)؛ (۲۸) کتاب علل الحديث و معرفة الرجال، پہلی بار محمد مصطفیٰ اعظمی کی کوشش سے بیروت سے (۱۹۷۲ء میں) اور دوسری مرتبہ عبد المعطی امین قلجی کی کاوش سے حلب سے (۱۹۸۰ء میں) طبع ہوئی؛ (۲۹) سوال محمد بن عثمان بن ابی شیبہ لعلی بن المدینی فی الجرح والتعديل - موفق بن عبد اللہ بن عبد القادر کی کوشش سے ۱۴۰۴ھ میں ریاض سے چھپی؛ (۳۰) جبکہ ایک رسالہ تسمیہ من روى عنه من اولاد العشرة وغیرہم من اصحاب رسول اللہ، کتاب خانہ ظاہریہ (فہرس، ص ۱۳۸، ۳۴۲) میں اور (۳۰) ایک رسالہ، جو علمائے بصرہ کے خیالات کے متعلق ہے اور جسے یحییٰ بن معین نے ”قدری“ قرار دیا ہے،

کتاب خانہ توپ کای اور کتاب خانہ ظاہریہ میں (براکلمان، ۱۰۸:۱) ’مسائل کے عنوان سے موجود ہے۔
 مأخذ: (۱) البخاری: التاريخ الصغير، ۳۶۳:۲؛ (۲) وہبی مصنف: التاريخ الكبير، ۲۸۳:۶؛ (۳) ابن النديم: القهرست، ص ۲۸۶؛ (۴) البغدادي: تاريخ بغداد، ۳۵۸:۱۱، ۴۷۳؛ (۵) الشيرازي: طبقات الفقهاء، ۸۳:۱؛ (۶) تاريخ الخلفاء، ۲۲۸-۲۲۵:۱؛ (۷) السکي: طبقات الشافعية، ۱۵۰-۱۴۵:۲؛ (۸) ابن کثیر: البداية والنهاية، ۳۱۲:۱۰؛ (۹) ابن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب، ۳۵۷-۳۴۹:۷؛ (۱۰) النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة، ۲۷۷-۲۷۶:۲؛ (۱۱) ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، ۸۲:۲؛ (۱۲) الذہبی: شمس الدین: سير اعلام النبلاء، ۱۳:۱۳-۶۰۔
 (محمود الحسن عارف)

.....

ابن مرزوق: شمس الدین، ابو عبد اللہ، ✽۔
 محمد بن احمد بن محمد بن محمد بن ابی بکر بن مرزوق، الحنبلي التلمساني، المعروف به الجدة (دادا)، یا الرئيس (قائد)، الخطيب مبلغ، محدث، واعظ اور ایک سیاست دان۔ وہ تلمسان میں ۴۱۰ھ-۴۱۱ھ/۱۳۱۰ء-۱۳۱۱ء میں پیدا ہوا اور ۴۸۱ھ/۱۳۷۹ء میں بمقام قاہرہ وفات پائی۔ اس کا نسب تعلق ایک ایسے خاندان سے تھا جو اصلاً افریقیہ (مراکش) کے جنوب میں رہائش پذیر تھا، جو بنو ہلال کی آمد پر ترک وطن کر کے تلمسان آ گیا تھا۔ یہاں اس خاندان سے دس نامور علما پیدا ہوئے، جنہوں نے مذہب، سیاست، ادب اور مغرب (مراکش) کی ادبی زندگی پر اپنے دیرپا نقوش چھوڑے ہیں۔ یہ ابن مرزوق ہی تھا جو مراۃ خاندان کا بانی بنا۔ وہ پہلا شخص تھا جس نے لمطونہ کے عہد حکومت پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی میں تلمسان میں سکونت اختیار کی۔

مرزوق ایک مذہبی اور جاگیردار شخص تھا۔ ابو بکر مشہور اندلسی صوفی ابو مدین [رک باں] کا مخلص مرید تھا

(۶) محمد ہفتم (۸۲۳-۹۰۱ھ / ۱۳۲۵-۱۳۹۵ء) المعروف بہ الکفیف (ناپنا) وہ ایک واعظ اور محدث کی حیثیت سے بھی یاد رکھا جاتا ہے۔ المقری اس کے نانا ہونے پر فخر کا اظہار کرتا ہے۔

(۷) احمد سوم: محمد ہفتم کا بیٹا تھا وہ اپنے والد کی وفات کے کچھ ہی عرصہ بعد فوت ہو گیا۔ وہ ایک مشہور خطیب تھا، جسے ”عہد الحفید“ بھی کہا جاتا ہے۔

(۸) محمد ہشتم: محمد عہد کا ایک اور پوتا، مگر اس کی بیٹی حصہ کے واسطے سے۔ اس کا انتقال ۹۱۸ھ / ۱۵۱۱ء میں ہوا۔ وہ علما کے اس خاندان کا آخری نمائندہ تھا، جس کے متعلق کسی قسم کی معلومات دستیاب ہوتی ہیں۔

(۹) مراۃ میں بلا کسی اختلاف کے، سب سے زیادہ معروف شمس الدین محمد چہارم ہے، وہ ابن الخطیب [رک بآں] کا ہم عصر تھا، جو اپنے آپ کو اس (محمد چہارم) کا شاگرد بیان کرتا ہے اور جس کا ذکر وہ بڑے احترام کے ساتھ کرتا ہے۔ اس کے ہم عصروں میں ابن خلدون [رک بآں] کے دونوں بھائی بھی تھے، جو اسے ناپسند کرتے تھے اور المقری تھا، جو اسی نام کے ایک صاحب علم کا خلف تھا، شریف تلمسانی [رک بآں] اور دوسرے بہت سے لوگ بھی اس کے معاصر تھے۔ وہ اس خاندان کا یقیناً ایک ایسا معزز شخص تھا جو اپنی شخصیت، اپنے کارناموں اور اپنے مرتبے وغیرہ کی بنا پر، سب سے زیادہ معروف تھا اور جس کے باعث وہ ایسے عہدوں پر فائز رہا جو اس کی شہرت کا باعث بنے اور اس عہد کے سوانح نگاروں اور مؤرخین کی توجہ حاصل کی۔ اپنے دیگر ہم عصروں کی مانند اس کا عہد حیات بھی کئی حادثات سے دوچار رہا۔ حصول علم اور عزت کے لیے اس نے اسلامی دنیا کے سفر کیے۔ بڑی بڑی سازشوں اور سیاسی اور مذہبی ذمہ داریوں، قید، ہمدردیوں اور ذلت سے بھی دوچار ہوا۔

بعض مآخذ کے مطابق دو سال کی اور بعض کے نزدیک سات سال کی عمر میں وہ اپنے والد احمد اول کے

جو بنو عباد کے نواحی علاقے میں رہائش پذیر تھے اور اس کا یہ اعزاز اس خاندان کے بعد میں آنے والوں کے لیے ایک ظاہری علامت بن گیا۔

(۲) محمد ثانی ۶۲۹ھ / ۱۲۳۱ء میں پیدا ہوا اور ۶۸۱ھ / ۱۲۸۲ء میں انتقال کر گیا۔ اس نے ایک ولی اللہ کی حیثیت سے عزت و احترام پایا۔ اسے اس کی وفات کے بعد شاہی خاندان کے دوسرے لوگوں کے ہمراہ تلمسان کے قصر قدیم کے نزدیک واقع دارالراحہ میں خیراسن [رک بآں] نے دفن کیا۔ جدید ماہرین آثار قدیمہ ایک مقبرہ کو اس سے منسوب کرتے ہیں۔

(۳) احمد اول ۶۸۱ھ / ۱۲۸۲ء میں پیدا ہوا۔ فاس میں تعلیم پائی، اسے ایک عابد و زاہد کی حیثیت سے یاد کیا جاتا ہے۔ وہ سلطان ابو یعقوب (۶۸۵-۷۰۶ھ / ۱۲۸۶-۱۳۰۷ء) کے تلمسان کے یادگار محاصرہ کے موقع پر اذیت کا شکار رہا۔ اس نے ۷۰۷ھ / ۱۳۱۷ء میں حج کیا، کچھ عرصہ مصر قیام کیا اور پھر مکہ میں مجاور کی حیثیت سے قیام کے دوران میں ۷۴۸ھ / ۱۳۴۰ء میں وفات پائی۔ اس کا مقبرہ باب الحلاء میں (قدیم) فیصل اور اجیاد کے درمیان میں واقع ہے۔ کافی عرصہ تک اس کا مقبرہ حاجیوں کے لیے باعث کشش رہا۔

(۴) محمد سوم، ابو مدین [رک بآں] کے مقبرہ کے ساتھ مرینی سلطان ابو الحسن ۷۱۰-۷۳۲ھ / ۱۳۱۰-۱۳۳۱ء کے عہد حکومت میں تعمیر شدہ مسجد کا پہلا خطیب، اس کا بھانجا محمد چہارم، اس خاندان کا ایک اہم فرد (دیکھیے نیچے) اس کا جانشین ہوا۔ وہ اس مسجد کا دوسرا خطیب تھا۔

(۵) محمد سادس الحافظ کے نام سے معروف ہے (۷۶۶-۸۲۲ھ / ۱۳۶۳-۱۳۳۸ء) وہ اپنے دادا محمد چہارم کی طرح مشہور تھا، اس کے تمام سوانح نگار بشمول المقری (تج ۳: ۳۹۳) اسے اپنے عہد میں عربی اسلامی علوم کا متفقہ طور پر ماہر تسلیم کرتے ہیں اور یہ تمام لوگ اس کے علم اور اس کی خوبیوں کے گن گاتے ہیں۔

ہمراہ مشرقی علاقے میں گیا ، جہاں اس نے اس عرصے کے دوران میں مکہ ، مدینہ ، القدس ، الخلیل ، اسکندریہ اور قاہرہ کے سفر کیے اور ابتدائی تعلیم حاصل کی ۔

اسے ۴۲۹ھ - ۴۳۰ھ / ۱۰۳۲۹ء - ۱۰۳۳۰ھ میں انیس سال کی انتہائی کم عمری میں خطیب کا لقب ملا ۔ اس نے اسکندریہ کی ایک مسجد میں کسی تیاری کے بغیر پہلا خطبہ دیا۔ ۴۳۳ھ / ۱۰۳۳۲ء یا ۴۳۵ھ / ۱۰۳۳۴ء میں اس کے والد نے تجویز کیا کہ وہ مغرب (افریقہ) لوٹ جائے ، چنانچہ اسکندریہ ، طرابلس (چاؤ) تیونس اور بونہ میں قیام کے بعد وہ تلمسان آ گیا (جس کا ابو الحسن نے محاصرہ کر رکھا تھا) اس نے اپنے چچا محمد سوم کے پاس قیام کیا اور اس کے انتقال کے بعد مسجد العباد میں اسے اس کی جگہ خطیب اور ابو الحسن کا کاتب بنا دیا گیا ۔ محمد سوم کی ہمراہی میں اس نے سانحہ طریفہ (۴۴۱ھ / ۱۰۳۴۰ء) کا قریبی مشاہدہ کیا۔ اس کے بعد اس نے ریکس قشالیہ الفانوس ہشتم سے امن کے معاہدے اور اسیران جنگ کی رہائی کے لیے ، جن میں ابو الحسن کا اپنا بیٹا ابو عمر تاشیفین بھی شامل تھا ، سفر کیا۔ اس ذمہ داری کے بعد وہ قسطنطنیہ گیا۔ وہاں اس نے بد نصیب ابو الحسن کے ایک اور مصیبت میں مبتلا ہونے کی خبر سنی ، جو کہ القیردان پر قبضے سے متعلق تھی۔ اس کے بعد وہ اہم شخصیات کے ساتھ ، جن میں اہم لوگ ، ملکی ، سرکاری عہدہ دار اور غیر ملکی سفارت کار شامل تھے ، ابو الحسن کی بیوی کی قیادت میں ابو الحسن کے بیٹے ابو عنان [رک باں] سے ملنے کے لیے فاس گیا ، جو اپنے باپ سے الگ ہو گیا تھا اور اس نے تخت حکومت پر قبضہ کر لیا تھا۔ ابو مرزوق نوجوان سلطان کے دربار میں زیادہ دن قیام پذیر نہ رہ سکا اور وہ تلمسان ، جو ان دنوں زینی سلطان ابو سعید عثمان بن عبد الرحمن کے قبضے میں تھا ، اور جسے اس کے بھائی ابو ثابت کی مدد حاصل تھی ، بطور ”زعیم“ لوٹ آیا ۔ جلد ہی ابو سعید نے اسے یہ ذمہ داری سونپی کہ وہ ابو الحسن کے پاس جائے جو ان دنوں الجزائر میں تھا اور تلمسان کے محاصرہ کے لیے تیاری کر رہا تھا۔

ابو ثابت اور دوسرے زینی سرکردہ معززین ، اس کے مشن سے متفق نہ تھے ، اسی لیے انہوں نے اسے راستے میں ہی گرفتار کر لیا ۔ اسے تلمسان لایا گیا اور اسے ”مطیق“ (زمین دوز قید خانہ) میں قید کر دیا گیا ۔ بعد ازاں اس کی سزا اندلس کی جلاوطنی سے تبدیل کر دی گئی۔ جس کے باعث اسے قرطبہ میں ابو الحجاج سے ملنے کا موقع ملا ۔ جو اسے بطریفہ کے واقعہ کے وقت سے ذاتی طور پر جانتا تھا ، اس نے اسے الحمرا کی مسجد میں خطیب تعینات کر دیا ۔ یہاں اس کی دوستی ایک اور جلاوطن رہنما ابو سالم سے ہو گئی ، جو سلطان ابو العنان کا بھائی تھا ۔

۴۵۴ھ / ۱۰۵۳ء میں ابو العنان نے اسے فاس میں اپنے پاس دوبارہ طلب کر لیا اور اسے ایک درباری عہدہ دار بنا دیا ، پھر اس نے ۴۵۸ھ / ۱۰۵۷ء میں اسے تیونس کے حکمران ابو یحییٰ کی بیٹی کے رشتہ کے لیے اپنی طرف سے وکیل بنا کر بھیجا۔ یہ مشن ناکام ہو گیا ۔

چنانچہ یہ واقعہ ، دوسرے کئی واقعات کے ساتھ مل کر ، سلطان کی ناراضگی کا باعث بن گیا اور سلطان کی ناراضگی کے باعث ابن مرزوق نے خود کو دوسری مرتبہ ”مطیق“ میں پایا۔ جہاں دو چھ ماہ قید رہا اور اسے معززین کی سفارش سے اس وقت آزادی ملی جب وہ قریب المرگ تھا۔ ابو عنان کے انتقال ۴۵۹ھ / ۱۰۵۸ء کے بعد ایک بحران پیدا ہو گیا ۔ جو بالآخر اس خاندان کی حکومت کے مکمل خاتمے کا باعث بن گیا ۔ اس کے تحت کے کئی دعویدار پیدا ہو گئے ، جن میں سلطان کے بیٹے اور بھائی شامل تھے ، جن میں ابو سالم ، ابن مرزوق کا وہ دوست بھی تھا جو جلاوطنی میں اس کا دوست بنا تھا ، چنانچہ ابن مرزوق نے اس کے لیے تخت کے حصول کے لیے بھر پور کوشش کی ، بالآخر ایک سال کی جدوجہد کے بعد اس نے تخت حاصل کر لیا۔ ایک نے حکومت سنبھالی اور دوسرے نے انتظام سنبھالا۔ اس وقت ابن مرزوق کی قسمت عروج پر تھی ۔ جس سے جلد ہی اس کے کئی حاسد پیدا ہو گئے۔ یہ سازشی لوگ کسی موقع کی تلاش میں تھے۔

الثانی [رک باں] وغیرہ جیسے مشہور لوگ شامل ہیں۔
اس کی کتابوں میں سے جو موجود ہیں اب تک
کوئی کتاب بھی شائع نہیں ہوئی۔ وہ دنیا کے کئی کتاب
خانوں میں نادر مخطوطات کی صورت میں موجود ہیں یا پھر
کچھ کے مصنفین کی کتابوں میں اقتباسات کی صورت میں۔
بہر حال اس کی جن کتب کا پتہ چل سکا، وہ درج ذیل
ہیں:

(۱) المسند الصالح الحسن فی آثار مولانا ابی الحسن،
مخطوط اسکوریال (عدد ۱۶۶۶)۔ اس کے کچھ اقتباسات کا
فرانسیسی ترجمہ (Lévi Provençal نے Hesperis ج ۵،
۱۹۲۵ء میں شائع کیا۔ ایک باب کا ترجمہ R. Blachere نے
کیا جو Memorial Henrrijd Beatrage میں چھپا۔ یہ
کتاب ناصری کی استقصاء کا مآخذ ہے؛ (۲) شرح کتاب
الشفاء للقاضی عیاض پانچ جلدوں میں (مخطوطہ گوتھا،
Gotha، ص ۲ و ۸۳)؛ (۳) شرح عمدہ الاحکام لغی
الدین الجماعی، پانچ جلدوں میں، دو شرحیں از محمد بن
دقیق العید (۶۲۵-۷۰۲ھ / ۱۲۲۷-۱۳۰۲ء) اور از عمر
الفاکہانی (۶۵۳-۷۳۳ھ / ۱۲۵۶-۱۳۳۳ء) مع اضافہ جات؛
مخطوطہ آیا صوفیا، عدد ۱۳۳۱، قاہرہ، ۲۹۲:۱؛ (۴) عجائز
المستفیض [کذا؛ المستوفی] المستجاز فی ذکر من سمع دون
من اجاز من ائمة المغرب والشام والحجاز (اقتباسات،
در فرحون: الدیاج، ص ۳۰۵؛ ابن حجر: درر، ۳: ۳۶۰؛
المقری: فتح، ۴۰: ۳۲۰؛ وبعده: ابن عمار: محله، ص
۱۳۷)؛ (۵) جی الجعین فی فضل اللعین (اقتباسات، در
ابن عمار، کتاب مذکور، ص ۱۰۳-۱۱۱)؛ (۶) ازالہ
الحاجب عن فروع ابن الحاجب المختصر فی الفروع یا
جامع الامہات از ابن الحاجب کی شرح (براہلکان،
۳۰۳: ۱)؛ (۷) شرح احکام الصغری لعبد الحق بن عربی
الاشمیلی (دیکھیے براہلکان: محملہ، ۶۳۴: ۱)؛ (۸) ایک
رباعی اور ۱۱ اشعار پر مشتمل ایک مولدیہ (لظم)، جو قرطبہ
میں سلطان کے روبرو ۷۶۳ھ / ۱۳۶۲ء میں پیش کی گئی
اور دوبارہ المقری نے پیش کیا (فتح، ۳۱۴: ۷)؛ (۹) المقری

انہوں نے ۷۶۲ھ / ۱۳۶۱ء میں ابو سالم کو قتل کر دیا اور
ابن مرزوق کو تیسری مرتبہ ”مطبق“ میں قید کر دیا گیا۔
اس نے دو سال کے بعد، یعنی ۷۶۳ھ / ۱۳۶۳ء میں رہائی
پائی۔ جس کے بعد وہ جلد ہی بذریعہ جہاز تیونس چلا گیا،
جہاں سلطان ابو اسحاق (۷۵۱-۷۷۰ھ / ۱۳۵۱-۱۳۶۸ء) اور
اس کے وزیر ابن طفرانگین نے اسے مسجد الشماکین کا
خطیب مقرر کر دیا، جہاں وہ سات برس تک رہا۔
۷۷۱ھ / ۱۳۷۱ء میں محلاتی سازشوں کے باعث اسے
سکدوش کر دیا گیا۔ دو سال تک وہ تذبذب کی حالت میں
رہا پھر ۷۷۳ھ / ۱۳۷۲ء میں اس نے فیصلہ کیا کہ وہ بحری
سفر کر کے اسکندریہ چلا جائے۔ لہذا وہ قاہرہ چلا گیا۔
جہاں سلطان شعبان بن حسین (۷۶۳-۷۷۸ھ / ۱۳۶۳-
۱۳۷۶ء) نے اسے قاضی اور ”استاد“ کی ملازمت عطا کی۔
وہ صلاح الدین کی مسجد شیخونہ، مسجد صرغت مشیہ اور مسجد
نحیہ میں بیک وقت قاضی، خطیب اور معلم تھا۔

اس طرح زندگی کے آخری ایام میں اس نے
پر سکون اور باعزت ماحول میں وقت گزارا، جس سے اس
کی تمام ضروریات زندگی بہت اچھی طرح پوری ہوتی
تھیں۔ اس نے دارالسلام کے اڑتالیس واعظین کو تربیت
دی، اس کی وفات کے بعد، انتہائی عزت دینے کے لیے
اسے ابن القاسم اور الاشہاب کے درمیان قاہرہ کے
قبرستان میں دفن کیا گیا۔

اس نے اپنی کتاب ”عجائز المستفیض“ میں اپنے
۲۵۰ سے زائد اساتذہ کرام کی فہرست ترتیب دی ہے۔
جن میں قاضی، واعظ، ائمہ کرام، ماہرین انساب،
محدثین، مؤرخین، ادباء، صوفیائے کرام اور کم از کم تین
خواتین شامل ہیں۔ جن کے علمی مواعظ اس نے مساجد
یا ان کی مجالس میں سنے اور جن سے اس نے مدینہ منورہ،
مکہ مکرمہ، قاہرہ، اسکندریہ، بلیس، القدس، الجلیل،
دمشق، طرابلس، جرید، تیونس، زاب، بوند، تلمسان
اور اندلس وغیرہ میں ملاقات کی، اس کے شاگرد لاتعداد
ہیں، جن میں ابن الخطیب، ابن زمرک، ابن قنفذ اور

احمد ثالث حفید الحفید

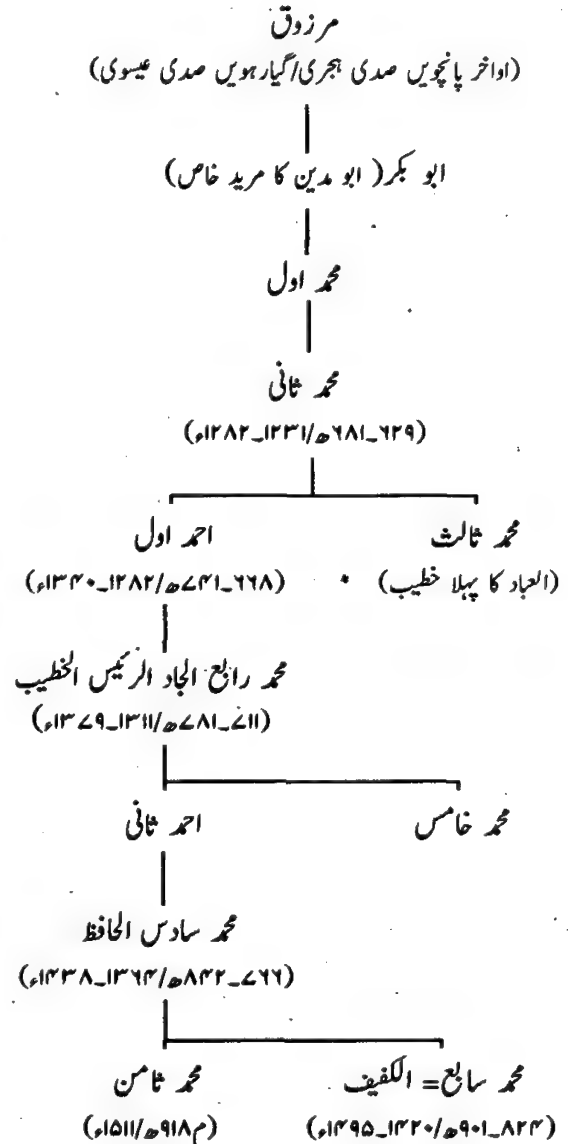
حفصہ

مآخذ: (۱) ابن الخطیب: الاطاحہ فی اخبار غرناطہ۔
 ایک جزو صورت ' میں جو ابھی تک طبع نہیں ہوا، البتہ
 المقری نے قح پیش کیا ہے (نیچے دیکھیے) ' براکلمان اور
 E.Lévi Provincial نے اقتباسات دیئے ہیں ' مطبوعہ
 ۱۳۱۹ھ: ۲۲۳:۲ بہت چھوٹے چھوٹے حوالہ جات
 جو زیادہ اہمیت نہیں رکھتے: (۲) یحییٰ ابن خلدون: بغیۃ
 الرواد فی ذکر الملوک من بنی عبد الواد، الجزائر
 ۱۳۲۱ھ/ ۱۹۰۳ء: ۵:۱، عدد ۳۹ (ترجمہ A.Bell، ص
 ۶۳): (۳) ابن فرحون: الدبیاج المذهب فی معرفۃ
 اعیان المذهب، قاہرہ ۱۳۵۱ھ/ ۱۹۳۲ء، ص ۳۰۵: (۴)
 ابن خلدون: العمر، ۳۱۳:۷: (۵) وہی مصنف: Hist
 des Berb، ۳۶۲:۲، ترجمہ De slane، ۱۹۵۶ء،
 ص ۳۴۷ و بعد: (۶) التعریف بابن خلدون، طبع تہجی،
 قاہرہ ۱۳۸۰ھ/ ۱۹۵۱ء، ص ۳۹ تا ۵۳: (۷) ابن حجر:
 الدر الکامئۃ فی اعیان المائۃ الثامنہ، حیدر آباد ۱۳۳۸ھ/
 ۱۹۲۹ء، ۳۶۰:۳، عدد ۲۵۷: (۸) ابن قنفذ: الوفيات،
 الجزائر، بدون تاریخ: (۹) H.Peres، ص ۶۰، ۷۸۰:
 (۱۰) ابن الاحرار: روضۃ النسرین فی دولۃ بنی مرین، مع
 فرانسیسی ترجمہ از Gh.Bouali اور G.Marcais، پیرس
 ۱۹۱۷ء، ص ۱۹: (۱۱) السیوطی: بغیۃ الوعاة، قاہرہ
 ۱۳۳۶ھ، ص ۱۸: (۱۲) وہی مصنف: حسن المحاضرۃ فی
 اخبار مصر والقاہرہ، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ۱۰۴:۲: (۱۳) ابن
 القاضی: جذوة الاقتباس فی من حل من الاعیان بدمینہ
 فاس، فاس ۱۳۰۹ھ، ص ۱۳۰-۱۳۲: (۱۴) احمد بابا:
 نیل الابتناج بطریز الدبیاج، بحوالہ ابن فرحون: الدبیاج،
 قاہرہ ۱۳۵۱ھ/ ۱۹۳۲ء، ص ۲۶۷: (۱۵) ابن الطیب من
 غصن الاندلس الرطیب، قاہرہ ۱۳۶۹ھ، ۱۹۳۹ء،
 ۳۰۹:۷ تا ۳۳۸/ ۸، ۳۱۰: (۱۶) ابن مریم: البستان فی
 ذکر الاولیاء والعلماء بتلمسان، طبع محمد بن ہنب، الجزائر

کی قح میں اس کی نثر اور نظم کے متعدد حوالے (خصوصاً،
 ۱۷۳:۷ و بعد) و احمد بابا: نیل الابتناج (ص ۳۰، ۲۵۰،
 ہوا قح عدیدہ) اور احمد بابا کی نیل (ص ۳۰-۲۵۰)۔

اس طرح ابن مرزوق نے پوری سہولت کے
 ساتھ تاریخ، منطق، فقہ، اخلاقیات وغیرہ پر فقہاء کے انداز
 کو ادبا کی طرز پر لاتے ہوئے عربی زبان اور اس کے نہایت
 نازک و حسین جملوں کی بندش کو عمدہ طور پر پیش کیا۔

شجرہ نسب خاندان ابن مرزوق



فی ذکر الاولیاء العلماء کے عنوان سے مقامی علماء و صوفیا کی ایک فہرست مرتب کی، جس میں زیادہ تر ان صوفی علماء کے حالات ہیں جو تلمسان میں سکونت پذیر تھے، یا تحصیل علم کے لیے ان کا وہاں قیام رہا جو قدیم زمانہ کا دارالحکومت تھا۔

وہ اور ان اور ندرامہ کے آس پاس قصبوں اور بنیادی طور پر جبہ، تسالہ اور ترارہ کے کنتونوں (چھاؤنیوں) میں بھی دلچسپی رکھتا تھا۔ علاوہ ازیں مشرقی مراکش کی جانب وادی غمارہ کے علاقے، جو وادی سوس کا حصہ ہے، سے اور عمومی طور پر مراکش کے پورے خطے سے دلچسپی رکھتا تھا۔ واقعات کی زمانی تفصیلات جو اس کی تصنیف میں متفرق مقامات پر ملتی ہیں (مثلاً ص ۳۵ پر) اس امر کی اجازت نہیں دیتیں کہ اس کے موضوع سے متعلقہ مواد کا سراغ نویں صدی ہجری، پندرہویں صدی عیسوی سے پہلے سے لگایا جائے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب تلمسان بربر قوم کے علمی و دینی مرکز کی حیثیت رکھتا تھا، جس کے اثرات فاس (ص ۲۲۳) اور کناس تک پھیلے ہوئے تھے۔ اہل تونس (ص ۷۵) اور بلاد مشرق (ص ۱۹۰) کے اہل علم و فضل بھی تلمسان کھینچے آتے تھے۔ کفار کے خلاف سخت جدوجہد کے نتیجے میں ملک کو اسلامی اور عربی سانچے میں ڈھالنے کا جذبہ شدت اختیار کر چکا تھا اور تمام قوموں اور نسلوں نے اس میں ایک دوسرے سے یکسر مختلف انداز میں حصہ لیا تھا۔ ابن مریم کے ذکر کردہ صوفیائے، جو کہ جفاکش اور پر عزم مجاہد بھی تھے، اسلام کا ایسا تصور پیش کیا جو کہ عوام کی ذہنیت کے بالکل مطابق تھا۔ وہ عبادت و ریاضت میں کامل انہماک رکھتے تھے (اور قیام عمل کے ساتھ ساتھ مقامی عوام کو دائرہ اسلام میں داخل کرتے اور مختلف کرامات کا اظہار کرتے)۔ ان کی بکثرت اور حیرت انگیز کرامتیں فروتنی کی یاد دلاتے تھے۔ اس سے مراد، مثال کے طور پر ایسے صوفیا ہیں جو جانوروں کی بولی سمجھتے تھے۔ ان کے ہاں صدقات و خیرات (لنگر) کا لامتناہی

۱۳۲۶ھ/۱۹۰۸ء، ص ۱۸۴ (ترجمہ E.Lévi Provençal، ص ۲۱۰-۲۱۸)؛ (۱۷) الزارکشی: تاریخ الدولین المحدثیہ والخصیہ، قاہرہ ۱۲۸۹ھ، ص ۸۳ (۹-۲۳۷ ترجمہ Fagnan، ص ۲۳۷ / ۲۳۹)؛ (۱۸) ابن عمار: نخلۃ اللیب باخبار الرحلة الی الحب، الجزائر ۱۳۲۰ھ/۱۹۰۲ء، ص ۱۰۰ تا ۱۱۱؛ (۱۹) J.J.L. Bar-ges: Complement de، I, histoire des Beni Zeiyan, Rois de Telemcen پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۹۹ تا ۱۱۳؛ (۲۰) محمد بن حبیب: Etud: Sur be Personnages Mentionnes dans lidja za du cheikh' Abd al Qadir al Fasi پیرس ۱۹۰۷ء، ص ۲۱۲؛ (۲۱) الحفناوی: تریف الخلف لرجال السلف، الجزائر ۱۳۲۸ھ/۱۹۰۹ء، ص ۱۳۶-۱۳۳؛ (۲۲) الناصری: کتاب الاستقصاء فی اخبار المغرب الاقصی، ۱۵۰: ۲، ۶۲-۶۳؛ (۲۳) براکلمان، ۲۳۹: ۲، تکملہ، ۶۳: ۲-۶۳؛ (۲۴) A.Bell: Inscriptions arabes de، Fas، E.Lévi Provençal (۲۵)؛ ۵۰ تا ۳۷؛ (۲۶) musnad d' Ibn Marzuk: دینی مصنف، merinide abu l Hasan (۱۹۲۵ء)۔ اقتباس، طبع و ترجمہ Hesperis، جلد ۵ (۱۹۱۵ء)؛ (۲۷) Sur La vie Privee d' Abul Hasan: R.Blachere، Memorial Henri Basset پیرس ۱۹۲۸ء، ص ۸۹-۸۳؛ (۲۸) عبد الحی الکلتانی: فہرس الفہارس والاثبات، فاس، بدون تاریخ، ص ۳۹۳؛ (۲۹) عبدالرحمن البیلانی: تاریخ الجزائر العام، الجزائر ۱۳۷۵ھ/۱۹۵۵ء، ۱۰۳: ۲۔

(محمد حاج صدوق [ت: محمود الحسن عارف])

.....

✽ ابن مریم: محمد بن محمد بن احمد (م ۱۰۱۳ھ/۱۶۰۵ء) دسویں صدی ہجری رسولہویں صدی عیسوی میں شمالی افریقہ سے تعلق رکھنے والا، کتب مقدسہ کا ایک نسخہ۔ اس کی تصانیف کی نسبت اس کی زندگی کے بارے میں بہت کم معلومات میسر ہیں، اس نے البستان

محمد بن حنبل، الجزائر ۱۳۲۶ھ / ۱۹۰۷ء (۲) ایف بستانی:
دائرة المعارف ۳۳:۳ (۳) براکلمان: کلمہ ۶۶۰:۲
(J.C.Vadet) [ت: محمود الحسن عارف]

.....

ابن مسلمہ: آل الرقیل [کذا العقیل] کے
احمد بن عمر (م ۳۱۵ھ / ۹۲۳ء) کا لقب ' جو سب سے
پہلے اس عرف سے ملقب ہوا اور چھٹی صدی ہجری /
بارہویں صدی عیسوی تک اس کے اخلاف اس نام سے
معروف رہے۔ اس خاندان کا اہم ترین فرد احمد بن عمر
کا پوتا ابوالقاسم علی بن الحسین تھا، جس کا خطاب
"رئیس الروساء" تھا اور وہ ۳۳۷ تا ۳۵۰ھ / ۱۰۴۵ تا
۱۰۵۸ء میں وزارت کے منصب پر فائز رہا۔ اس کے
بارے میں بہت سے اہم سوالات پیدا ہوتے ہیں جن کا
آج تک کوئی اطمینان بخش جواب نہیں مل سکا۔
۳۳۴ھ / ۹۴۵ء میں بویہوں کی فتح بغداد نے وزیر کا
عہدہ ختم کر دیا تھا، لیکن ابن مسلمہ کے خاندان کے
زوال اور ان کے بعض متاخر افراد کی رقابت کے سبب
خلیفہ ابو القاسم نے ایک شخص کو دوبارہ وزیر مقرر کر دیا۔
اس طرح اس خاندان کو تھوڑا سا اقتدار حاصل ہو گیا،
لیکن ہم ان شرائط سے ناواقف ہیں جن کے تحت وزارت
تک کا منصب بحال ہوا اور کونسی قابلیت اور کن خدمات
کے مد نظر تاجروں کے خاندان کے ایک فرد اور فقیہ ابو
القاسم کو سب سے پہلے نیا وزیر مقرر کیا گیا۔

ابن مسلمہ پہلے ایک غیر متعصب حنبلی تھا، مگر
بعد ازاں شافعی بن گیا تھا، وہ علاج پرست اور مخالف
اشعریت رہا۔ اس زمانے میں بغداد کے سنیوں میں حدیث
کی حمایت اور شیعہ خیال کے متکلمین کے خلاف ایک
تحریک برپا تھی، ابن مسلمہ نے اس تحریک میں سرگرم
حصہ لیا۔ اس نے اسمعیلیت کے خلاف سب سے پہلے
اعتقادی اور بعد ازاں سیاسی موقف اختیار کیا، جس کو
خلافت کے "محافظوں" یعنی بویہوں کی سرپرستی حاصل
تھی۔ یہ جاننا دلچسپی کا موجب ہو گا کہ ابن مسلمہ اور

سلسلہ جاری رہتا جو زیادہ تر مسلمانوں، ان کے معتقدین
اور مریدین کے لیے مخصوص تھا۔ وہ ہمیشہ ذکر الہی میں
رطب اللسان رہتے۔ وہ طبعاً کسی بھی جگہ موجود
ہونے کی قوت سے بہرہ ور تھے، خاص طور پر حج و
زیارت کے لیے اور وہ نیک و بد ارواح کے ساتھ ہم
کلام ہوتے، بوقت ضرورت وہ "حضر" کرتے اور سفید
جادو (تعویز گڈے) کے ذریعے اپنے ہم مذہبوں کی مدد
کرتے، وہ ہمیشہ مظلوموں کے تحفظ اور ظلم و زیادتی کے
ازالہ کے لیے تیار رہتے، تاہم وہ عربی النسل بدوؤں کی
خلاف متعصبانہ رویہ رکھتے تھے جو اس سرزمین پر گزشتہ
تین صدیوں سے آباد تھے ("عرب" کی اصطلاح صرف
بدوؤں کے لیے استعمال کی گئی ہے، ص ۷۵)۔

تاہم یہ باکرامات صوفیا شریعت اور ان کے علم و
عمل کو نظر انداز نہیں کرتے تھے جو کہ مالکی مذہب سے
تعلق رکھتی تھیں۔ یہ حضرات ابوزید القیروانی کی کتب کا
پورے خلوص و انہماک سے مطالعہ کرتے تھے۔ وہ اکثر علم
فقہ و فرائض (میراث) میں مہارت حاصل کرتے۔ ان
میں سب سے بڑے علما وہ شمار ہوتے جو اصولی (ماہرین
اصول فقہ)، معتولی (ماہرین علوم حکمت و فلسفہ) اور
منطقی (ماہرین علم منطق) ہوتے (۳۸-۴۴)۔ وہ ابن
الحاجب اور امام مالک کے ابتدائی تلامذہ و اصحاب الروایہ
ابن القاسم اور ابن الاصح کی تصانیف کا علم رکھتے تھے۔
وہ مشرقی علما مثلاً الذہیری (براکلمان: کلمہ ۴۰۱:۲) یا
بلقینی شافعی یا متاخرین سے عبد الوہاب الشمرانی (جیسا کہ
النبہانی نے کرامات الاولیاء قاہرہ ۲۲۱:۲ میں اس کی
تصدیق کی ہے) سے بھی بہت متاثر تھے۔ یہ سادہ منش
حضرات جن کا ابن مریم نے حیرت انگیز مؤثر ہمدائے
میں ذکر کیا ہے، بیک وقت مبلغ اور صاحب فراست
(روحانیت) تھے جو (بغیر کسی دقت کے) روز مرہ کے
معمولی مشاغل سے انتہائی بلند تقویٰ و روحانیت کے
مدارج میں منتقل ہو جاتے تھے۔

مآخذ: (۱) البستان فی ذکر الاولیاء والعلماء، طبع

تھا جو ایک عرب شہزادے نے عباسی خلیفہ کو عطا کی تھی۔ وزیر سلجوقی سلطان کی آمد سے قبل ہی تشدد کی تاب نہ لاتے ہوئے انتقال کر گیا (۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء)۔

وزیر کا بیٹا ابو الفتح مظفر بھی تھوڑے سے عرصے کے لیے وزیر رہا (۴۷۶ھ/۱۰۸۳ء)۔ اس کا پڑپوتا عضد الدین محمد بن عبد اللہ بن ہبۃ اللہ بن المظفر بھی خلیفہ المستنصر کا لمبے عرصے تک (یعنی ۵۶۶-۵۷۳ھ/۱۱۷۱-۱۱۷۸ء) وزیر رہا۔ یہ درست ہے کہ ترک قایماز کے دباؤ سے مجبور ہو کر خلیفہ نے وزیر کو برخاست کر دیا اور ترکوں نے وزیر کا گھر جلا دیا اور جب قایماز کو مجبوراً بغداد چھوڑنا پڑا (۵۷۱ھ/۱۱۷۴ء) تو عضد اللہ دوبارہ وزیر بن گیا۔ چند سال بعد جب وہ حج کے لیے مکہ معظمہ جانے کی تیاری کر رہا تھا تو ایک باطنی نے اسے قتل کر دیا (۵۷۳ھ/۱۱۷۸ء)۔ خاندان کے دوسرے افراد کی طرح (جن کے لیے عماد الدین نے جزیرہ کا ایک باب مخصوص کیا ہے) ابن مسلمہ بڑا صاحب علم و فضل تھا، چنانچہ شاعر سبط بن التعاویذی نے اس کی مدح میں بہت سے قصیدے لکھے ہیں۔

ماخذ: ابن مسلمہ (رہمیں الوزراء) کے حالات کے اہم ماخذ کے لیے دیکھیے: (۱) ابن الجوزی: المستنصر ج ۸: (۲) ابن الاثیر: الکامل ج ۸ و ۹: (۳) سبط ابن الجوزی: مرآة الزمان (غیر مطبوعہ): (۴) فاطمی نقطہ نظر کے لیے ملاحظہ ہو، ”داعی الدعاة“ (المؤید کی سوانح) طبع کامل حسین، قاہرہ ۱۹۴۹ء، اشاریہ: اس کے دور حکومت پر بحث کے لیے دیکھیے Ibn, Aqil: G. Makdisi et la resurgence de l' Islam، ۱۹۶۳ء، جس نے ابن مسلمہ اور خلیفہ، جس نے اسے صاحب اقتدار بنایا تھا، کے باہمی اختلافات کا بے لاگ تجزیہ کیا ہے، البسائری کے متاخر افراد خاندان کے لیے ملاحظہ ہو، المستنصر ج ۱۰ (اشاریہ) اور تاریخ الکامل ج ۹ و ۱۱ (اشاریہ)۔

(Cl. Cahen: ت: شیخ نذیر حسین ۱)

•••••

ایک بڑے فقیہ الماوردی، جس کے طفیل ہم اس زمانے کے خلفا کے نکتہ نظر کی صاف وضاحت کے ممنون ہیں، کے درمیان تعلقات کی نوعیت کیا تھی۔ اس وقت کے اولین، لیکن جزوی طور پر سیاسی اور دینی، حالات کے پیش نظر ابن مسلمہ کے معاصرین ابن مسلمہ کو سلجوقی سلطان اور اس کے ترکوں کو بغداد میں لانے کا ذمہ دار گردانتے تھے۔ بلاشبہ وہ بیرونی طاقت کا کارندہ اور نئی پالیسی کا موجد تھا، اگرچہ بعد کے نتائج نے اور طاقتور ”محافظ“ کی ذات سے حسب منشاء برآمد نہ ہو سکے، لیکن یہ واضح نہیں ہو سکا کہ کن وجوہ کی بنا پر اس نے ایسا کام کیا اور کہاں تک خلیفہ ابو القاسم کی ہدایات سے تجاوز کیا۔ یہ حقیقت ہے کہ بغداد میں طغرل بیگ کے داخلے (۴۴۹ھ/۱۰۵۷ء) سے برسوں پہلے ابن مسلمہ اور ترکی یورپی سپاہیوں کے سرغنہ البسائری [رک باں] جو نیم باغی تھا، کے درمیان پھیلش رہا کرتی تھی، مؤخر الذکر آخر میں سلجوقیوں کے بجائے فاطمیوں کی اطاعت کا دم بھرتا تھا، لیکن یہ واضح نہیں ہو سکا کہ وہ کس حد تک ان کی طرف مائل تھا۔ یہ امر یقینی ہے کہ سیاست میں آنے سے قبل طغرل بیگ مسلمان اور نظریہ خلافت ہی کا تابعدار اور وفادار رہا۔ اس طرح اس نے اپنے آپ کو ان القاب اور اعزازات کا مستحق ثابت کر دیا جس سے ابن مسلمہ نے اسے افتخار بخشا تھا۔ اس طرح ابن مسلمہ نے اپنی وفاداری مستحکم کر لی تھی۔

جب ترکوں نے بغداد میں اپنا اقتدار مستحکم کر لیا تو ابن مسلمہ نے البسائری (جو بھاگ گیا تھا) کے گھر والوں کو گرفتار کر لیا اور اس کے مال و متاع پر قبضہ کر لیا۔ اس تشدد اور سختی میں نئے حاکموں کے مالی مطالبات نے اور اضافہ کر دیا۔ جب طغرل کو اپنے بھائی کی بغاوت سے مجبور ہو کر ایران واپس آنا پڑا اور البسائری عراق عرب کے عربوں کی حمایت اور فاطمیوں کی مالی امداد سے بغداد واپس آ گیا، تو البسائری نے ابن مسلمہ سے خوفناک انتقام لیا جو اس معافی سے مختلف

✽ ابن مصل : نجم الدین ابو الفتح سلیم (یا سلیمان) بن محمد الکنی المغربی ایک فاطمی امیر جو برقہ کے قریب واقع لک کا باشندہ تھا (یا قوت ، ۳۶۴:۳)۔

جیسا کہ اس کے نام مصل اور نسبت ”مغربی“ سے ظاہر ہوتا ہے اس کا تعلق بربر قوم سے تھا وہ اور اس کا والد دونوں شاہین پروری (شاہینوں کی افزائش نسل) اور طب حیوانات کے پیشہ سے منسلک تھے اور یہ انہی علوم میں مہارت کا نتیجہ تھا کہ اس نے قاہرہ میں فوجی ملازمت اختیار کی ، جس کی تفصیلات میسر نہیں ۔ ابن الدواذری کے مطابق الحافظ کے دور حکومت (۵۳۱ھ/۱۱۳۴ء-۱۱۳۵ء) میں اسے وزیر (ناظرنی الامور اور ناظرنی المصالح) کا باقاعدہ خطاب دیا گیا اور امور مملکت کی نگرانی کا فریضہ تفویض کیا گیا ۔ یاد رہے کہ اس خلیفہ نے ۵۳۳ھ/۱۱۳۹ء سے کوئی وزیر تعینات نہیں کیا تھا ۔ الحافظ کے انتقال (۵۳۴ھ/۱۱۳۹ء) کے بعد اس کے جانشین الظافر نے ابن مصل کو وزیر کے عہدے پر فائز کر دیا۔ کسی فاطمی خلیفہ کی طرف سے اس طرح کوئی وزیر تعینات کرنے کی یہ آخری مثال ہے اور اسے ”السید الاجل“ ، المفصل (یا الافضل) اور امیر عساکر یعنی سپہ سالار کے خطابات دیئے گئے ۔ اسامہ کے بیان کے مطابق اس وقت وہ ضعیف ہو چکا تھا۔ اس نے فوج میں حبشیوں (سیاہ فاموں) اور ریحانیوں (عربی النسل افراد) کے درمیان لڑائیوں کے بعد نظم و ضبط بحال کر دیا ، لیکن حاکم سکندریہ سیف الدین بن السکار [رک بہ العادل بن السلار] نے اقتدار پر قبضہ حاصل کرنے کے لیے قاہرہ کی جانب کوچ کیا ۔ خلیفہ نے ابن مصل کو خوف جا کر فوجی دستے بھرتی کرنے کا حکم دیا ، جبکہ ابن سلار قاہرہ میں داخل ہو رہا تھا (یا قوت ، ۳۶۵:۲)۔ ابن مصل شعبان ۵۳۴ھ / دسمبر ۱۱۳۹ء میں اپنے مشن پر روانہ ہوا۔ اس نے لوٹا بربروں ، حبشیوں ، عرب بدوؤں اور مصریوں پر مشتمل ایک فوج ترتیب دی۔ ابتدا میں اسے کچھ کامیابی حاصل ہوئی ، لیکن بعد میں حالات کے پیش

نظر اسے بالائی مصر جانا پڑا تاکہ وہ اپنی فوج میں اضافہ کر سکے ، لیکن ابن السکار کے دستوں نے اس کا پیچھا کرتے ہوئے اسے صوبہ بہناسہ کے مقام دلاص میں جا لیا (یا قوت ، ۵۸۱:۲)۔ جہاں اسے شکست ہوئی اور ۱۶ شوال ۵۳۴ھ / فروری ۱۱۵۰ء میں اسے قتل کر دیا گیا اور اس کا سر قاہرہ لایا گیا ۔ وہ صرف پچاس دن کے لیے وزیر رہا۔ یہ بات واضح نہیں کہ اس کا محمود بن مصل الکنی سے کیا رشتہ تھا جس نے المتعالی کے دور حکومت کے ابتدائی عہد میں نظار کی حمایت کی اور نظار کی شکست کے بعد مغرب کی جانب فرار ہو گیا۔ ابن مصل نام کے ایک اور شخص کا ذکر بھی ملتا ہے جس کی بطور اسکندریہ کے گورنر کے تعیناتی کا فرمان القاضي الفاضل نے تیار کیا ، مگر جس کی تاریخ کہیں مذکور نہیں ہے (المقتصدی : ص ۳۷۴:۸)۔

مآخذ: (۱) أسامہ بن مقد ، طبع Hitti ، ص ۷۷-۸ (دیر نبرگ ، ص ۹)؛ (۲) ابن القلائسی : ذیل تاریخ دمشق ، ص ۳۰۸ ، ۳۱۱؛ (۳) ابن الاثیر : تاریخ ، ۵۳۴: (۴) ابن الدواذری: کنز الدرر ، ۵۲۱:۳ ، ۵۳۰ ، ۶۳۸ ، ۵۵۲ ؛ (۵) ابن میسر ، ص ۸۹-۹۰ ؛ (۶) المقریزی : خط ، ۳۱:۲ ؛ (۷) وہی مصنف : التعاظ ، طبع شیل ، ص ۲۲۴ ؛ (۸) ابن خلکان ، ۴۶۷:۱ ؛ (۹) ابن تفری بردی ، قاہرہ ۲۷۸:۵ ، ۲۹۵ ؛ (۱۰) G. Weir : Hist de la Nation egypt ، ۲۷۸:۴ ؛ (۱۱) حسن ابراہیم حسن : تاریخ الدولة الفاطمیہ ص ۱۷۸ ، ۱۸۲ ، ۵۱۷ . M.Canard [ت: قیوم خان درانی ؛ ن: محمود الحسن عارف]

•••••

ابن مطروح : ابن مطروح ابو الحسن یحییٰ ✽ بن عیسیٰ بن ابراہیم بن الحسین جمال الدین ؛ ابن مطروح کی ولادت ۸ رجب ۵۹۲ھ / جون ۱۱۹۶ء بمقام اسبوط ہوئی جسے اس نے جوانی ہی میں چھوڑ دیا اور وہ قوص چلا گیا تھا۔ اس زمانے میں یہ قصبہ مصر کے اہم روایتی مراکز میں سے ایک تھا ۔ امکان ہے کہ یہیں اس نے اپنی تعلیم

سلسلے کی ابتداء کی حیثیت رکھتا تھا۔ ۶۲۳ھ/۱۲۶۵ء میں جب الملک الصالح نے دمشق پر اقتدار حاصل کر لیا تو اس نے اسے شہر کا وزیر بنا دیا۔ اس زمانے میں ابن مطروح نے اپنی زندگی نہایت خوش حالی و وقار اور فارغ البالی سے بسر کی، لیکن جب الصالح ایوب نے ۶۳۶ھ/۱۲۳۸ء میں دمشق سے کوچ کیا تو اس نے ابن مطروح کو وہاں کی دفتری ذمہ داری سے سبکدوش کر کے فوجی دستوں کے ہمراہ حمص روانہ کر دیا۔ اس وقت ابن مطروح شامی حمایت کھو چکا تھا۔ یہ فوجی دستے بمشکل حمص میں پہنچے ہی تھے کہ انہیں سلطان کے احکام موصول ہوئے کہ وہ مصر واپس آجائیں اور صلیبیوں پر حملے کی تیاری کریں۔ ان دنوں الصالح ایوب شدید بیمار ہونے کی بنا پر مصر لوٹ آیا اور بعد ازاں ابن مطروح بھی اس کے پیچھے مصر پہنچ گیا۔ الصالح ایوب کے انتقال کے بعد ۱۵ شعبان ۶۳۷ھ/۲۳ نومبر ۱۲۳۹ء کو ہوا، ابن مطروح ملازمت سے فارغ ہو کر اپنے گھر میں مگوشہ نشین ہو گیا۔ جہاں اس نے ندامت آمیز نظمیں لکھیں۔ ابن مطروح کا انتقال آغاز شعبان ۶۳۹ھ/آخر اکتوبر ۱۲۵۱ء میں ہوا۔ ابن خلکان اس کی تجہیز و تدفین میں موجود تھا۔

ابن مطروح کا کلام قصائد اور رومانی نظموں پر مشتمل ہے، لیکن عموماً ان کا معیار اعلیٰ شاعری کے مقام کو نہیں چھو سکا۔ اس کی سیاسی اور عہدہ سے متعلق فرائض منصبی کی انجام دہی اس کی فنی ترقی میں آڑے آتی رہی تاہم اس کی کئی نظموں میں اسکی شاعرانہ صلاحیت نمایاں طور پر سامنے آتی ہے۔

مآخذ: (۱) ابن خلکان، قاہرہ ۱۹۴۹ء، ۵ (۳۰۲): ص ۲۳۷: ترجمہ de slane ۱۵۱-۱۴۳:۴ (۳) ابن العماد: شذرات، ۵: ۲۴۷: (۴) السیوطی: حسن المحاضرہ، ۱: (۳۲۹): (۵) الزرکلی: الاعلام، ۹: ۲۰۳: (۶) کمالہ: معجم المؤلفین، ۱۳: ۲۱۷: (۷) محمد کامل حسین: دراستہ فی الشعر فی عصر الايوبیہ، قاہرہ ۱۹۵۷ء، ۱۷۷-۱۸۳: (۸) جے رکابی: La Poesie Profane sous les

جاری رکھی یا حصول علم کا آغاز کیا اور یہیں اس کی ملاقات بہاء الدین زکریا [رک بآں] سے ہوئی، جو ان کے دوست بن گئے۔ اس نے شعر لکھنے کی اولین کوشش بھی یہیں سے کی۔ وہ اسی جگہ قصبہ کے حاکم مجد الدین النطی سے بھی متعارف ہوا، جس سے اس نے اپنی دو نظمیں منسوب کیں، جن سے اس کی ناتجربہ کاری کا اظہار ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ مجد الدین نے اس نوجوان شاعر کو ایک انتظامی عہدے پر فائز کر دیا تھا، لیکن وہ اس عہدے پر زیادہ عرصے تک تعینات نہ رہ سکا۔ زیادہ موافق ماحول کی تلاش کے لیے ابن مطروح ۶۲۶ھ/۱۲۲۹ء میں قاہرہ کے لیے روانہ ہوا اور الصالح ایوب کے دربار میں، جو اپنے والد الملک الکامل کی مصر میں نیابت کر رہا تھا، پیش ہو گیا۔ ۶۲۹ھ/۱۲۳۱ء میں ابن مطروح الصالح کے ہمراہ تھا، جب اسے اس کے والد نے فوج کا سپہ سالار تعینات کر کے مغلوں اور خوارزمیوں کے خلاف جنگ کرنے اور حمص فتح کرنے کے لیے بھیجا۔ وہ متواتر اس کے ہمراہ رہا اور حمص اور شام کے درمیانی مفتوحہ علاقوں میں اس کا ہم سفر رہنے کے علاوہ فوجی اور سیاسی کوششوں میں اس کا شریک رہا۔

الملک الکامل کی وفات (۶۳۶ھ/۱۲۳۸ء) کے بعد ایوبی حکمرانوں کی باہمی چیلکش بڑھ گئی تو ابن المطروح خود کو اس سے الگ نہ رکھ سکا۔ وہ ملک الصالح ایوبی کا پرجوش حامی تھا جس کے ماتحت وہ فوج میں بحیثیت ”ناظر اعلیٰ“ فرائض منصبی سرانجام دے چکا تھا۔ وہ ۶۳۷ھ/۱۲۳۹ء میں ابن الجوزی کے ہمراہ، جو عباسی خلیفہ کے قاصد تھے، قاہرہ واپس گیا تاکہ وہ ایوبی شہزادوں کی باہمی مفاہمت کو بحال کر سکیں۔ وہاں اس کا قیام بہت مختصر تھا اور جلد ہی وہ واپس شام چلا گیا۔

۶۳۹ھ/۱۲۴۱ء میں ایک بار پھر وہ قاہرہ میں تھا۔ ملک الصالح ایوبی نے جو سلطان قاہرہ بن گیا تھا، اسے شہر کا خزانہ دار تعینات کر دیا۔ یہ عہدہ سلطان کے دربار میں اعلیٰ عہدوں کے

Ayyūbides ' پیرس ۱۹۴۹ء ' ص ۱۰۵: ۱۲۶: (۹) براکلمان ' ۲۶۳:۱: تکملہ ' ۲۰۵:۱.

(جے رکابی [ت: قوم خان درانی بن: محمود الحسن عارف])

✽ ابن المعتز: ابو العباس عبد اللہ، ایک عباسی شہزادہ اور شاعر، سلطنت عباسیہ کے تیرھویں خلیفہ کا فرزند، جو سامرا میں ۲۳ شعبان ۲۴۷ھ / یکم نومبر ۸۶۱ء کو پیدا ہوا (تاریخ بغداد، ۹۵:۱۰)۔ اس کی والدہ کے نام کے بارے میں یقینی طور پر کچھ معلوم نہیں، صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ وہ اس کی دادی کی ایک کنیز تھی اور شاید اصلاً بزنطین سے تعلق رکھتی تھی۔ اس کا دادا التوکل شوال ۲۴۷ھ / دسمبر ۸۶۱ء میں قتل ہوا، جبکہ اس کا والد ۲۵۵ھ / ۸۶۹ء میں معزول کر کے قید کر دیا گیا اور انتقال تک وہیں رہا۔ اس کے والد کی وفات کے بعد اس کی دادی قبیلہ نے اس شہزادے کی تعلیم اور اس کے اساتذہ کے انتخاب کا بہت خیال رکھا۔ [اس کا استاد] احمد بن سعید الدمشقی جو شاید غالباً شہزادے کی طرف سے پہلی مرتبہ شاعری کرنے کا ذمہ دار ہے (المرزبانی: Die Gelehrte-nbiogrrerphien طبع R.Sellheim، ۳۴۰:۱؛ نیز دیکھیے یاقوت: ادباء، ۱۳۳:۱-۱۳۴)۔ اس کے علاوہ مشہور ماہر لسان المہرود اور ثعلب دونوں ماہرین بھی اس افتخار میں شریک ہیں۔ جب اس کی دادی ۲۶۳ھ میں فوت ہو گئی تو ابن المعتز نے سامرا کے نزدیک مطیرہ نامی مقام میں سکونت اختیار کر لی۔ عباسی خاندان کے دوسرے کئی شہزادوں کی طرح اس نے سیاست سے کنارہ کشی کر لی اور اپنے آپ کو ان خوشیوں کے لیے وقف کر دیا، جسے وہ خود اپنی گراں قدر شاعری میں "شراب" اور "غزل" کا نام دیتا ہے۔ اس کے چچاؤں المعتمد اور الموفق کے ساتھ تعلقات کی نوعیت کے بارے میں کچھ علم نہیں ہے۔ ماسوائے ایک روایتی نوحہ کے جو اس نے الموفق کے انتقال پر کہا (دیوان طبع Lewin، ۲۲۰:۴، ۲۲۲، ۳۳۷، ۲۵۵، ۲۵۰)۔ اس نے محض ذاتی نوعیت سے اپنے

چچا محمد بن التوکل (۳: ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۵۰، ۲۶۳) اور خاندان المنعم کے افراد کے انتقال پر خصوصی مرثیے لکھے، خصوصاً علی بن یحییٰ (م ۲۷۵ھ / ۸۸۸ء، یاقوت: ادباء، ۵: ۴۷۷-۴۷۸؛ دیوان، ۴: ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۳۲، ۲۳۹، ۲۷۱) کے انتقال پر۔ المعتمد کے انتقال ۲۷۵ھ / ۸۹۲ء کے بعد اس نے نئے خلیفہ المعتمد کی یہ دعوت قبول کر لی کہ وہ بغداد میں سکونت اختیار کرے۔ یہ رائے خلیفہ کو شاید اس کے وزیر عبید اللہ بن سلیمان بن وہب نے دی، جو شاعر کا دوست تھا (دیوان، ۴: ۲۲۳، ۲۵۶، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۷۸) اس کا بیٹا اور جانشین القاسم بھی اس کا دوست تھا (۴: ۲۳۶، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۷۵-۲۷۶، ۲۸۱)۔ المعتمد کا تعمیر کردہ نیا اور جادوئی محل الریاء (دیکھئے تاریخ بغداد، ۸۹۷-۸۹۸) اور اس کے باغ کی تفصیل ابن المعتز نے اپنی ایک نظم میں دی ہے (دیوان، قاہرہ ۱۸۹۱ء، ۱۱۵:۱؛ بیروت ۱۹۱۳ء، ۹: ۱۳۸-۱۳۹؛ یاقوت، ادباء، ۱: ۹۲۳)۔ اپنی کتاب تاثیر السور میں، جو ان مباحث کا مجموعہ ہے جو کہ دربار شاہی کے اجتماعات میں زیر بحث رہے، وہ اپنے آمرانہ (Aristocratic) رویے کا اظہار کرتا ہے۔ اس نے ذاتی تجربات کو اپنی نظموں معاجات میں ظاہر کیا ہے۔ یہ ایک ایسے دور کے متعلق ہیں کہ جب معززین اور عام لوگوں کی جو فطری ترتیب ہے وہ بڑی حد تک متاثر ہو رہی تھی۔ یہ بد نظمی اور ذلت کا دور شاعر کے مطابق المعتمد کے شاندار عہد حکومت کے ساتھ ہی ختم ہو گیا۔ سلطنت عباسیہ کا قیام اور ان کے دشمنوں کی شکست، شہزادے کی کئی فخریہ اور مدحیہ نظموں کا موضوع ہے۔ اہل تشیع اور دوسرے مخالفین پر شاعرانہ حملے، طویل عرصے تک یاد رکھے گئے (دیکھیے یاقوت: ادباء، ۵: ۳۴۱-۳۴۲)۔ شاعر ابن الرومی [رک باں] کے بارے میں اس کی تاریخ ادب سے متعلق کتابوں میں نمایاں خاموشی اختیار کرنا شاید اس کی شیعہ ہم عصروں کے ساتھ کشیدہ تعلقات کے باعث تھی۔ اپنے چچازاد بھائی کی کامیابیوں کی تعریفیں بیان کرنے کے علاوہ

میں آنے والی نسلوں کو متاثر کرنے میں کامیاب رہی ، چنانچہ اس کی تشبیہات کی اثر پذیری ، اس کی قوت اظہار اور اس کے عظیم تخیل کی بنا پر اس کی شاعری کی ہمیشہ تعریف کی جاتی رہی ہے (دیکھیے مثلاً دیکھیے الجرجانی : اسرار البلاغہ ، طبع 'Ritter' ص ۸۵-۸۶)۔ اپنی کتاب اوصاف کے اشعار میں اس نے جس قابلیت کے ساتھ حسن کے نظارہ اور اس سے لطف اندوز ہونے کی منظر کشی کی ہے ، جو فنون لطیفہ میں ڈھل جاتی ہے ، اس کی اس کے پیرو کاروں نے بہت تعریف کی ہے ، جو ان اشیا کی تفصیل بیان کرنے کی کوشش ہے جو عام انسان کی نظروں سے اوجھل رہتی ہیں اور جو ناظر کی سادہ لوحی اور عدم اخلاص کے باعث منزل ارتقا تک پہنچنے سے قاصر رہ جاتی ہیں۔ باوجود ابن المعتز کی روشن خیالی کے اس کی شاعری روایتی عربی شاعری کے دائرہ کار ہی میں رہی ، جو اس کے مضبوط علمی معیار کو ظاہر کرتی ہے۔

[اس نے عربی زبان کی نثر نگاری میں ایک نئے دبستان کی بنیاد رکھی ، جو عصر حاضر کی عرب نثر نگاری سے کافی حد تک مماثلت رکھتا ہے]۔ اس کی نثر روانی ، سادگی اور فطری طرز کا نمونہ ہے جس کی ابتدائی صورتیں عبد الحمید [رک باں] کے رسالہ بنام کاتبین و معتدین اور ابن المقفع [رک باں] کی تحریروں میں ملتی ہیں۔

ابن المعتز کے اشعار اس کے دوست ابو بکر محمد بن یحییٰ الصولی [رک بہ الصولی] نے جمع کیے ہیں ، جسے اس نے دو دفعہ مرتب کیا : (۱) دیوان جو کئی ابواب پر مشتمل تھا ، جس میں نظموں کو حروف حجبی کی ترتیب میں مرتب کیا گیا تھا (جلد ۳ ، ۴ طبع B.Lewin ، استانبول ۱۹۴۳ء-۱۹۵۰ء Bibliotheca Islamic ۱۷ء سی۔ ڈی)۔

(۲) بیاض شاعری ، جس میں عباسی شہزادوں کی نظموں کے نمونے تھے اور اس کی کتاب الاوراق کے ایک جز کی تکمیل (طبع J.Heyworth Dunne ، لندن ۱۹۳۶ء) سے ایک دوسری اشاعت کا بھی پتہ چلتا ہے ۔ جو نامور ادیب اور مؤرخ حمزہ الاصغہانی [رک باں] نے

اس نے ایک تاریخی نظم بھی لکھی جس میں موجودہ شکل میں ۴۱۷ رجزیہ بیت ہیں۔ اس نظم میں اس نے اس کی زندگی اور کارناموں کو خراج تحسین پیش کیا ہے (طبع Lang ، در ZDMG ۱۱ : (۱۸۸۶ء) : ۵۶۳-۶۱۱ و ۱۲ (۱۸۸۷ء) : ۲۳۲-۲۷۹)۔ جب خلیفہ کا انتقال ۲۸۹ھ/۹۰۲ء میں ہوا اور اس کے بیٹے المکلفی نے اس کی جگہ لی ، تو ابن المعتز نے عوام الناس سے ملنا جلنا ترک کر دیا اور کنارہ کشی کی زندگی گزارنے لگا۔ سیاسی ہنگامی صورت حال کہ جس میں خلیفہ المکلفی ۲۹۵ھ/۹۰۷ء میں بیمار ہوا اور انتقال کر گیا ، ایسے لوگوں نے جو نئے خلیفہ کو اپنے زیر اثر رکھنا چاہتے تھے ، اسے سازشوں میں الجھا دیا۔ ذوالقعدہ ۲۹۵ھ/ اگست ۹۰۸ء میں المکلفی کے ایک بھائی جعفر کو مقتدر کے لقب کے ساتھ خلیفہ بنا دیا گیا۔ پیشترازیں ان دنوں میں جبکہ المکلفی بیمار تھا ، کچھ کاتبوں اور قاضیوں کے گروہ نے ، جو نوجوان جعفر سے مطمئن نہ تھے ، ابن المعتز کی جانشینی کی منصوبہ بندی کر رکھی تھی ، ابن المعتز نے اس شرط کے ساتھ اس کی اجازت دی کہ اس سے کسی قسم کی خون ریزی نہ ہو ، چنانچہ وزیر العباس بن حسن ، جو مقتدر کے تخت چھوڑنے پر راضی نہ تھا ، قتل کر دیا گیا اور ۲۰ ربیع الاول ۲۹۶ھ/ ۱۷ دسمبر ۹۰۸ء کو ابن المعتز کے خلیفہ ہونے کا اعلان کر دیا گیا اور شاہی نام ”المعتصم باللہ“ رکھا گیا ، مگر حالات فوری طور پر تبدیل ہو گئے ، کیونکہ خلیفہ کے محافظوں نے نہ صرف یہ کہ خلیفہ کے محل پر حملوں کو روکے رکھا ، بلکہ انہوں نے ابن المعتز اور اس کے گھر میں موجود لوگوں پر حملہ کر دیا۔ اس کے حمایتیوں نے اسے تخت خلافت سے ہٹا دیا اور بالآخر ایک دن کا خلیفہ (ابن المعتز) جس نے ایک سار کے ہاں پناہ لے رکھی تھی ، گرفتار کر لیا گیا اور اسے پھانسی دے دی گئی۔

[ابن المعتز روایتی سیاست میں تو مات کھا گیا ، لیکن بطور ادیب ، شاعر اور نثر نگار اس کی سلطنت کا سورج ہمیشہ چمکتا رہیگا]۔

ابن المعتز کی شاعری اپنے ہم عصر لوگوں اور بعد

عنوانات واضح طور پر ادبی کتابوں یعنی ادب الکاتب اور ادب الندیم سے مختلف ہیں۔ یہ ایسی عوامی کہادتوں کا مجموعہ ہے جس سے اخلاقی اقدار اور تعلیم یافتہ و مہذب شخص کے رویوں کی عکاسی ہوتی ہے۔

شاعری کی تاریخ کے عنوان پر 'جو ادب کا ایک وسیع موضوع ہے' صرف دو نمونے باقی رہ گئے ہیں جن میں ایک ابن قتیہ [رک باں] کی کتاب (الشعر و الشعراء) ہے اور دوسری ابن سلام الحلی [رک باں] کی (طبقات الشعراء) مگر یہ دونوں کتابیں اسلام سے متصل پہلے اور اسلام سے متصل بعد کے زمانے سے متعلق ہیں۔ ابن المعتز نے آخری برسوں میں طبقات الشعراء المحدثین تحریر کی (عمدہ، مگر خوبصورت مخطوط، اسکوریال، طبع A.Eghbal، لنڈن، ۱۹۳۹ء، جرمن مخطوط، بدون تاریخ، xiii، طبع اے۔ اے فرانج، قاہرہ ۱۹۵۶ء) جس میں فاضل مؤلف نے دور عباسیہ کے شعرا کے مفصل اقتباسات، خصوصاً کم معروف شاعروں کے بارے میں معلومات جمع کی تھیں۔ اس بنا پر کتاب طویل نظموں پر مشتمل تھی جو کسی دیگر مآخذ سے نہیں مل سکتیں۔

مآخذ: متن اور براہمکان، ۷۹:۱-۸۰ و تکملہ، ۱۳۰:۱-۱۳۸، میں مندرجہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے: (۱) ہلال الصابکی: کتاب الوزراء، جلد ۱، طبع H.F.Amedros، لائیڈن ۱۹۰۳ء (اشاریہ): (۲) عربیہ: Tabari Continuatus، طبع ڈی خویا، (اشاریہ) لائیڈن ۱۸۹۷ء؛ (۳) ابن مسکویہ: The eclipse of the abbasid caliphate، طبع D.S Margoliouth اور H.F Amedros، جلد ۱-۷، آکسفورڈ ۱۹۲۰-۱۹۲۱ء (اشاریہ): بہت سے مقالات جن کا حوالہ J.Karachkovsky نے کتاب البدیع کے مقدمہ میں دیا ہے؛ (۴) نیز دیکھیے I.Yu. Karackovsky: Z Soc، ۹/۶۷-۳۳۰؛ (۵) محمد عبدالمعتم الخفاجی: ابن المعتز و تراث، فی القہد و البیان، قاہرہ ۱۳۳۸ھ/۱۹۲۹ء؛ (۶) احمد کمال ذکی: ابن المعتز العباسی، قاہرہ ۱۹۶۵ء؛ (۷) دیوان جو بیروت سے بھی ۱۹۶۱ء میں شائع

مرتب کی تھی، اس کے ایک نسخے کے لیے، جو اصفہان میں چوتھی / دسویں صدی کے ابتدائی برسوں میں پہنچا، (دیکھیے یاقوت: ادباء، ۲۸۵:۴)۔

شاعری کا پرچوش انداز، جو اندرونی جذبات و احساسات کا آئینہ دار ہو اور جس کا استعمال عباسی دور میں بڑی آزادی کے ساتھ کیا گیا اور جس کی مثال ابو تمام کی شاعری ہے اور جو اعلیٰ معیار کی حیثیت کی حامل ہونے کے لیے نئے اسلوب کی حامل ہے۔ اس نے اپنی کتاب البدیع (طبع J.Kratchkovsky، لنڈن ۱۹۳۵ء) میں تاریخی نقطہ نظر سے "گنتی" کا مسئلہ لیا اور یہ ظاہر کرنے کی کوشش کی کہ جدید لوگوں کے ہاں بدیع کے کہتے ہیں۔ یہ درحقیقت بشار بن برد جیسے شعرا سے شروع نہیں ہوتی، بلکہ پیشتر ازیں قرآن، حدیث اور بدویوں کی زبان میں پائی جاتی ہے۔ اپنے اس نظریہ کی حمایت میں وہ خود جمع کردہ مثالیں دیتا ہے جو کہ پانچ ہیں، جن کا شاید اس سے قبل قدیم ادیبوں اور جدید شاعری نے تجزیہ کیا ہے، ان پانچ میں اس نے بارہ کا اضافہ کیا ہے، یعنی دوسروں سے حسن سلوک اور کلام کی عمدگی (محاسن الکلام) وغیرہ۔ اس میدان میں پہلا شخص ہونے کے باعث ابن المعتز مضامین کو کسی خاص ترتیب سے پیش نہیں کرتا، بلکہ اس نے اپنی کتاب البدیع میں اسلام میں شاعری کے آغاز سے بحث کی ہے (نیز رک سبہ بدیع، بلاغت، نثر بیان اور المعانی والبیان بذیل مادہ)۔ مذکورہ بالا کتاب میں مصنف اپنی ایک اور کتاب کے اقتباسات دیتا ہے، جس کا نام الفصول القصار ہے۔ ابن المعتز کی اس کتاب کا حوالہ بعد میں آنے والے مصنفین نے بھی دیا ہے۔ کچھ اخلاقی جملے اور کہادتیں جن کا علانے اس کی اس کتاب میں سے حوالہ دیا ہے وہ ابن المعتز کی کتاب کتاب الآداب میں بھی ملتی ہیں (طبع Krachkovsky، M.O، ۱۸ (۱۹۲۳ء)؛ ۵۶-۱۱۲) جو کہ شاید مصنف کی کتاب فصول اور اسی طرح کی دیگر کتب سے اس کے دوستوں اور شاگردوں کا ترتیب دیا ہوا مجموعہ ہے۔ اس کے

ہوا (طبع کرم البستانی)۔

(G.Troupea [ت: محمود الحسن عارف])

✽ ابن المعتزل: ابو القاسم عبد الصمد بن المعتزل بن غیلان بن الحکم العبدی، بصرہ کا ایک ہجو گو شاعر (م ۲۴۰ھ/۸۵۴-۸۵۵ء) جس کا نسبی تعلق عبد القیس کے خاندان سے تھا، جس کے بہت سے افراد نے شاعری کی، اس کے دادا غیلان کا مآخذ میں بطور شاعر تذکرہ کیا گیا ہے، جبکہ اس کے باپ المعتزل نے ہجو گوئی میں ابان البلاغی کے ساتھ مقابلہ کیا تھا، جس میں سے خصوصی طور پر ایک نظم کو دیوان ابو نواس میں شامل کیا گیا ہے، جہاں (مطبوعہ ۱۲۷۷ھ: ص ۷۹ مطبوعہ ۱۳۳۲ھ، ص ۱۵۱) یہ نظم مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۳ء میں نظر انداز کر دی گئی ہے، (ردیف رمل)۔ ابن الندیم (الفہرست قاہرہ، ص ۲۳۴) شاعری کے پچاس اشعار [کے مجموعہ] کو المعتزل سے منسوب کرتا ہے، لیکن اب ان کی بہت کم تعداد محفوظ ہے (دیکھیے اصول: اوراق، شاعروں سے متعلق حصہ: ص ۶ تا ۸؛ الاغانی، ۵۸-۵۷:۱۲، مطبوعہ بیروت، ۲۲۸:۱۳، ۲۳۰؛ Ch.Pellat، طبع Milieu، ص ۱۶۷-۱۶۸)۔

عبد الصمد کے بھائی احمد، عیسیٰ اور عبد اللہ بھی شاعری کا درک رکھتے تھے، لیکن ابن الندیم کے مطابق ان کا کلام بہت کم تھا، سب سے پہلا شخص ابو الفضل احمد بن المعتزل ہے، جس نے روایتی شاعری کو اپنایا اور جس کی کچھ نظمیں محفوظ ہیں، لیکن وہ زیادہ تر اپنی پارسائی اور خوش بیانی سے متاثر کرتا ہے۔ اس کا کلام عبد الصمد کی اخلاقی حالت کے برعکس تھا۔ وہ ایک ایسے ماحول میں شہرت سے ہم کنار ہوا جو شاعری سے دور ہٹ گیا تھا، جبکہ صاحب الاغانی اسے معتزلی ظاہر کرتا ہے (۵۷:۱۲ = مطبوعہ بیروت، ۲۲۸:۱۳)، مگر الجاحظ (بیان، ۱۰۳:۱؛ ۳۰۶:۲) سے اس کے مالکی ہونے کا تاثر ملتا ہے، جبکہ صاحب الفہرست (ص ۲۸۲) اسے مالکی مسلک کے افراد

سے وابستہ کرتا ہے اور [نامور مالکی عالم] المایشون کو اس کا ایک استاد اور اسطیل بن اسحاق القاضي کو اس کا شاگرد قرار دیتا ہے اور وہ چند کتابوں کو، جن کی تعداد نظر انداز کر دی گئی ہے اس سے منسوب کرتا ہے، جن میں زیادہ مشہور کتاب العلة ہے (الکتبی: فوات، بذیل مادہ)۔ بہت سے بیانات کے مطابق احمد بصرہ کا ایک نامور باشندہ تھا، جو ان جنگوں میں بھی موجود تھا جو بوزنطیوں کے خلاف لڑی گئیں۔ یہاں تک کہ وہ سامرا میں خلیفہ تک رسائی رہتا تھا (ابن المعتز: طبقات، ص ۱۷۵؛ الحصری: زہر، ص ۶۵ و بعد)۔ اس خاندان میں سب سے مشہور فرد عبد الصمد تھا، جسے المرزبانی (موج، ص ۹) نے دو سو اوراق پر مشتمل ایک دقیق رسالے بعنوان اخبار عبد الصمد بن المعتزل کا موضوع قرار دیا ہے (الفہرست، ص ۱۹۱)۔ اسی ابن الندیم کے مطابق (ص ۲۳۴) اس کا دیوان ۱۵۰ اوراق پر مشتمل تھا۔ الحصری (زہر، ص ۶۵) اسے اس دور میں بصرے کا سب سے بڑا شاعر تسلیم کرتا ہے۔ جیسا کہ العنسی کے سدا بہار قصے (خاص الخاص، تیونس ۱۲۹۳ھ، ص ۱۰۰) میں اس کا تتبع کیا گیا ہے، لیکن وہ مشکل سے اس مقام کا حامل نظر آتا ہے، گو کہ ایک نقاد ابو ہلال العسكري نے اس کے کئی اشعار کو التجزی کے ان اشعار سے بہتر جانا ہے جن سے وہ بہت متاثر ہوا تھا۔

الاغانی (۵۷:۱۲؛ مطبوعہ بیروت، ۲۲۸:۱۳) ۲۵۹) میں اس کی تفصیلی سرگزشت کے باوجود ہم اس کی زندگی کے بارے میں بہت کم معلومات رکھتے ہیں اور ان روایتوں سے بھی جو اس کے حالات سے متعلق ہیں، اس کے الاصمعی کے ساتھ تعلقات کا امکان نظر آتا ہے اور اسی طرح بصرہ کے حاکم اور حکمران خاندان کے افراد کے ساتھ اس کے تعلقات کی تفصیل کے بارے میں بھی کچھ پتہ نہیں چلتا۔ وہ اپنے ہم کاروں کے برعکس دارالحکومت میں اپنی قسمت آزمائی کرتا نظر نہیں آتا۔ گو وہ ۲۲۶ھ/۸۴۱ء سے پیشتر سامرا میں تھا، جہاں نوجوان افشین [رک باں] نے اس کا دماغ نکلے خیالات سے لہیز کر دیا تھا۔

نوجوانوں کے بارے میں اس کا عمومی رویہ اس دور کے عمومی مزاج کا حصہ تھا، الگ گلستان یا تفریح کی تفصیل کا بیان، فرحت کے تذکرہ کے بغیر بے کار ہے، لیکن محفوظ رہنے والی اس کی بیشتر نظمیں اس کے کمزور اخلاقی رویے کا اظہار کرتی ہیں۔ دوسرے شعرا پر اس کے تہدم کا دعویٰ اور اس کا یہ شوق کہ وہ کسی حد تک سب کو اپنی دشمنی کا نشانہ بنائے، اس کی شاعری کے خصائص ہیں۔ اس کی بھو سے کوئی بھی نہ بچ سکا، دوست اور نہ ہمسائے۔ یہاں تک کہ اس کا بھائی احمد، جو قصبہ میں شہرت رکھتا تھا، اس کے حاسدانہ رویہ سے محفوظ نہ رہ سکا۔ اس کی بھو کا شکار بننے والے نمایاں لوگوں میں جنہوں نے کئی طرح اس کو جوابات دیئے، حمدان بن ابان الکافحی الجہاز [رک بآں]، یحییٰ بن اشم [رک بآں] اور ابو تمام بذات خود شامل تھے، جسے العللی (حوالہ مذکور) کے مطابق اسے بصرہ آنے کے خیال سے دست بردار ہونے کا مشورہ دیا گیا، کیونکہ عبد الصمد نے اس پر اپنے اشعار سے حملہ کیا تھا (لیکن صاحب الاغانی اس واقعے کو مختلف طریقے سے بیان کرتا ہے اور اس معاملہ میں ابو تمام کو قائدانہ کردار ادا کرنے کا ذمہ دار گردانتا ہے)۔ اس کی اس طرح کی حاسدانہ شاعری سے اس کا نام لقب ابو اشم پڑ گیا، مگر وہ اس سے خوف زدہ نہیں ہوا، اس کے کچھ اشعار اس قدر نقصان کا باعث بنے کہ ایک مغنیہ اور ایک مغنی دونوں کو اس کے بھویہ اشعار گانے پر رزق معاش کے لیے بصرہ چھوڑنے پر مجبور کر دیا گیا۔ اس کے محفوظ رہ جانے والے اشعار اور حصے ظاہر کرتے ہیں کہ ابن المعتزل تیسری ہجری رآٹھویں صدی عیسوی میں بصرہ کے شاعروں کے اس گروہ کا روایتی نمائندہ تھا جو عیاش اور لالہالی قسم کے لوگ تھے اور دوسرے لوگوں کے اچھے ناموں کی بے حرمتی کرتے، الزامات تراشتے اور شراب و شباب کے بارے میں شعر کہتے، جس سے بھو گوئی کی صلاحیت کو مزید تقویت ملتی۔

ماخذ: متن مقالہ میں مذکورہ ماخذ کے علاوہ

دیکھیے: (۱) الصولی: اوراق، شاعروں سے متعلق حصہ، طبع J. Heyworth Dunne، قاہرہ ۱۹۳۳ء، بحد اشاریہ: (۲) ابن المعتز: طبقات، ص ۱۷۵-۱۷۶: (۳) ابو تمام: حماسہ، ۱۰۲:۱ (شاعروں کے اشعار کا حصہ): (۴) المرزبانی: موشح، ص ۳۴۶: (۵) ابن الجراح: ورقہ، اشاریہ: (۶) المبرد: الکامل، اشاریہ: (۷) القتالی: الامالی، اشاریہ: (۸) ابن ابی عون: تشبیہات، ص ۱۹، ۵۸: (۹) اللجری: حماسہ، ص ۹۲، ۱۸۱، ۱۹۶، ۲۲۳: (۱۰) الحافظ: الحسان والمساوی، ص ۳۸۲: (۱۱) ابن عبد ربہ: عقد، قاہرہ ۱۹۴۰ء، ۲۱۸، ۱۳۴: ۲، ۲۲۳: ۳، ۵۳: ۷: (۱۲) ابن رشتی: عمدہ، ۹۵:۱: (۱۳) الحصری: زہر، ۶۵۱: ۶، ۶۵۶: (۱۴) وہی مصنف: جع، ص ۳۱۰، ۳۳: (۱۵) صرانی: نحوین، ص ۳۰۵: (۱۶) العسکری: صناعتین، ص ۲۳۱، ۲۳۴: (۱۷) وہی مصنف: دیوان المعانی، اشاریہ: (۱۸) العللی: ثمار الکلب، ص ۲۱۷: (۱۹) اللمدی: موازنہ، استانبول ۱۲۸۷ھ، ص ۱۳۶: (۲۰) الکتبی: فوات، ص ۵۷۵: (۲۱) النوری: نہایہ، ۹۰: ۳: (۲۲) الفردوسی: مطالع، ۱۰-۹: (۲۳) ایف بستانی: دائرة المعارف، ۵۲: ۴: (۲۴) Milieu: Ch. Pellat، ص ۱۶۸: (۲۵) وہی مؤلف: ابن المعتزل و شعرہ.

(Ch. Pellat: محمود الحسن عارف)

.....

ابن مفرغ: ابو عثمان یزید بن زید بن ربیعہ بن بن مفرغ الحمیری، پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی میں بصرہ کا ایک چھوٹے درجے کا شاعر، اس کے حمیری النسل ہونے کے بارے میں شبہات ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا جد امجد مفرغ کوئی غلام ہو۔ اس کی تاریخ ولادت کے بارے میں کچھ علم نہیں۔ اس کے بارے میں قدیم روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تقریباً ۳۶-۴۰ھ/ ۶۵۷-۶۶۰ء میں ایک ایرانی خاتون بنام "ابوہاز" کے ساتھ محبت میں مبتلا تھا، بعد ازاں وہ عبید اللہ بن ابی بکرہ [رک بآں] اور سعید بن عثمان بن عفان کے ساتھ منسلک

امیہ کے خلاف اس کی مخالفانہ جذبات کی ترجمانی ہوتی ہے۔ یہ اس برے سلوک کا نتیجہ تھا جو کہ اس کے ساتھ ' مہربانی کے ساتھ پیش آنے کے بجائے ' ظلم و زیادتی کی صورت میں روا رکھا گیا اور جو ایک مخالفانہ جنگی کیفیت کے رویہ کا حامل تھا اور جس کے باعث اسے اس کے بعد آنے والوں نے ایک خاص روپ میں پیش کیا۔ یہ حقیقت ہے کہ اس کا بیٹا محمد خارجی ہو گیا تھا اور پوتا اسمعیل السید الحمیری کے لقب کے ساتھ ایک بدنام شیعہ شاعر بن گیا تھا۔

ابن مفرغ کا دیوان کہیں یکجا نظر نہیں آتا۔ اس کے ۳۰۰ اشعار ادب ' صرف و نحو اور لغت کی کتابوں میں بکھرے ہوئے ہیں (اس لیے کہ اسے بطور سند اور حوالہ کے پیش کیا گیا ہے ' خاص طور ہذا اور الذی کے استعمال قصیدہ ۳۱ اور اس کے فخر عدس کے نام پر قصیدہ عدس)۔ اس کے عہد جوانی کی رومانی نظمیں اور اپنے محسنوں کی مدح میں لکھے گئے قصیدے حقیقت کی ترجمانی سے عاری ہیں ' لیکن اپنے دشمنوں کے خلاف دشنام گوئی اور حقیقت کی غمنازی کرتے ہیں ' جو کہ اہل بصرہ کے لیے مسرت کا باعث بنے ' جو عبید اللہ بن زیاد کے سخت مخالف تھے۔ ان میں تین مصرعوں پر مشتمل نظمیں بھی ہیں جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اہل بصرہ میں بخوبی جانی جاتی تھیں۔ آخر میں اس بات کا تذکرہ بھی ضروری ہے کہ الاصمعی نے اسے حج سے منسوب سوانح حیات اور نظمیں اپنے نام کرنے پر جو مجرم گردانا ہے ' اس کی حقیقت تاحال معلوم نہیں ہو سکی۔

مآخذ: (۱) البلاذری: انساب ' ۷۷:۲۴۴ بعد؛ (۲) ابن سلام: طبقات ' ص ۱۴۳-۱۴۴؛ (۳) ابن قتیبہ: اشعر و الشعراء ' ص ۳۱۹-۳۲۲؛ (۴) الطبری: ۱۹۱:۱۹۵؛ (۵) الاغانی ' ۱۸:۵۱-۷۲؛ (۶) البغدادی: خزانہ ' قاہرہ ۲۲۵:۲۳۴؛ (۷) ابن خلکان ' قاہرہ ۱۹۴۹ء ' ۵:۳۸۲ ' ۳۰۹؛ (۸) ابن الاثیر ' ۳:۳۳۱-۳۳۳؛ (۹) یاقوت: ارشاد ' ۷:۲۹۸-۲۹۷؛ (۱۰) وہی

ہو گیا ' لیکن اس وقت اس کی قسمت نے ایک نیا رخ اختیار کیا جب اس نے ۵۵۴/۶۷۴ء میں عباد بن زیاد کے پیچھے بختان جانے کا فیصلہ کیا۔ ان کے تعلقات جلد ہی ناخوشگوار ہو گئے جس کے باعث شاعر کو کچھ وقت قید میں گزارنا پڑا۔ رہائی کے بعد وہ وہاں سے بھاگ نکلا اور شہر بہ شہر آوارہ گردی کرتا اور زیاد کے خاندان کو برا بھلا کہتا رہا۔ اسے بصرہ میں عبید اللہ بن زیاد [دک باں] نے گرفتار کر لیا۔ جس نے اسے ایک بالکل نئے انداز سے سزا دینے کا طریقہ اختیار کیا ' یعنی اسے جبراً اسہال آور دوا کھلانے کے بعد ایک بلی کے ساتھ گدھے پر باندھ دیا گیا اور مختلف نوعیت کے افراد کے جلوس کے آگے لگا کر اسے بطور سزا شہر کے گلی کوچوں میں گھمایا گیا۔ اس کے بعد اسے دوبارہ عباد بن زیاد کے ہاں بھیج دیا گیا ' جس نے اسے قید خانہ میں ڈال دیا اور اس کی رہائی دمشق کے یمنیوں کی مداخلت پر ہوئی۔ یزید بن معاویہ کی حمایت حاصل ہونے پر بالآخر عبید اللہ بن زیاد نے اس کی معافی کی استدعا قبول کرتے ہوئے اسے رہا کر کے کرمان بھیج دیا۔ ۶۸۳/۶۸۴ء میں ابن زیاد کے انتقال کے بعد ابن مفرغ واپس اپنے قصبے میں آ گیا۔ جہاں سے عبید اللہ نے اسے نکال دیا تھا کہ یہ ایک بہت آسان انتقام تھا۔ اس کا انتقال طاعون کی وبا میں ۶۹ھ/۶۸۹ء میں ہوا۔ ابن مفرغ کی مہم جوئی کو بعض لوگوں نے قصے کہانیوں کے انداز میں پیش کیا ہے لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ اس کی زندگی بہت سے حادثات کی آئینہ دار رہی ' جیسا کہ اس کی محفوظ رہ جانے والی نظمیں اس کی عکاسی کرتی ہیں۔

بنیادی طور پر اس کی قسمت میں ایک ایسے صوبائی شاعر کی زندگی بسر کرنا تھا جس میں کوئی اہم واقعہ یا حادثہ رونما نہ ہوتا ' جس کا مقصد اعلیٰ مقامی طبقہ امرا اور اپنے تحفظ کے سوا کچھ اور نہ تھا ' لیکن وہ غیر متوقع طور پر ایک مباحثہ گو شاعر بن گیا۔ جس کا کلام اپنی ظاہری ساخت سے زیادہ اپنے مباحث کے حوالہ سے زیادہ اہم تھا۔ جس میں براہ راست خاندان زیاد کی اور بالواسطہ بنی

ص ۱۰۱-۱۰۳)۔

اپنے دور میں شمس الدین حنبلی مکتب فکر کا ایک بنیادی مصنف تھا۔ اس کی جو کتابیں ہمارے زمانے تک محفوظ ہیں ان میں سے ابتدائی دور کی بیشتر حنبلی کتب گم ہو گئی ہیں۔ ان کی محفوظ کتابوں میں سب سے زیادہ قابل ذکر آداب شرعیہ (۳ جلدیں قاہرہ ۱۳۴۸ھ/۱۹۳۰ء) ہے۔ جن میں ابن عقیل [رک باں] کی کتاب الفنون کے کئی اقتباسات ہیں، جن میں سے ایک مثال زیادہ اہم ہے۔ اس کی کتاب جو اصول فقہ پر لکھی گئی تھی اور جس کا نام کتاب اصول الفقہ ہے، ایک مخطوطہ کی صورت میں محفوظ ہے (برلن عدد ۴۳۹۹) اور اس کی تصنیف کتاب الفروع (۳ جلدیں، ۱۳۳۹ھ/۱۹۲۱ء، مطبوعہ) امام احمد بن حنبل کے طریقہ استدلالیہ کے استحکام پر خاص اہمیت کی حامل ہے، دمشق کے تین مدارس الجوزیہ، صاحبیہ اور العریہ میں تصنیف و تدریس کی زندگی بسر کرنے کے بعد اس کا ۶۳ھ/۱۳۶۲ء میں انتقال ہوا۔

نام کی یکسانیت کی بنا پر شمس الدین کے بعد آنے والے اسی خاندان کے لوگوں سے اس مسئلے میں الجھاد پیدا ہوتا ہے، خصوصاً ان لوگوں کے ساتھ، جن کا نام برہان الدین ابراہیم ہے، ایسے افراد پانچ ہیں: (۱) برہان الدین ابراہیم، جن کا انتقال ۸۰۳ھ/۱۴۰۰ء میں ہوا، وہ شمس الدین کا بیٹا تھا اور تقی الدین لقب رکھتا تھا، وہ قاضی القضاۃ کے عہدہ پر فائز رہا۔ اس نے حنبلی مکتب فکر کی ایک تاریخ بھی لکھی ہے جس کا نام اصحاب الامام احمد تھا، جس کا بیشتر حصہ، کہا جاتا ہے کہ، آگ کی نذر ہو کر ضائع ہو گیا تھا۔ یہ وہ تصنیف نہیں ہے جس سے نبی اپنی کتاب دارس فی تاریخ المدارس میں بہت زیادہ مستفید ہوا ہے (دیکھیے ابن العماد: شذرات، ۲۲: ۷-۲۳)۔ اس برہان الدین کا ایک پوتا شمس الدین کا پڑپوتا بھی یہی نام رکھتا تھا۔ جس کی وفات ۹۱۷ھ/۱۵۱۱ء میں ہوئی (دیکھیے شذرات، ۷: ۷۷-۷۸)۔ ایک تیسرا برہان الدین شمس الدین کا پوتا تھا، جس کی وفات ۸۷۶ھ/۱۲۷۱ء میں

مصنف: ادباء، ۲۰: ۲۳-۲۶: (۱۱) Le : H. Lemmens
Califat de Yazid I ' MFOB ' ۱/۵ : ۲۲۵
Abriss : O. Rescher (۱۲) : ۲۲۷ : ۱۶۱-۱۵۷ :
Letterature : C. A. Nallino (۱۳) : ۱۳۴ : ص (۱۴)
براکلمان : مکملہ، ۹۲ : ۱ (۱۵) : La Langue : G. Lazard
des Plus anciens Monuments de la Prose
Persane، پیرس ۱۹۶۳ء، ص ۳۲ : (۱۶) : وہی مصنف :
Les Premiers Poets Persan، پیرس و تہران
۱۹۶۴ء، اشاریہ : (۱۷) : عبد القاسم حبیب اللہ "النوید" :
Ibn Mufarrigh dar sistân، در Rev Fac. Let. de
Meched، ۲/۱ : (۱۹۶۶) : ۷۰-۷۷ : (۱۸) : Ch. Pellat
Poet Ibn Mufarrigh et son aeuve Mel Louis
Massignon iii، ۳ : ۱۹۵-۲۳۲ :
Ch. Pellat [ت: محمود الحسن عارف]

✽ ابن مفلح، شمس الدین : ابو عبد اللہ محمد بن مفلح المقدسی ایک حنبلی ماہر اصول فقہ، جو ایک اصول فقہ کے بڑے ماہر خاندان کا سربراہ اور بانی تھا، جس کے آخری فرد نے گیارہویں صدی ہجری/سترہویں صدی عیسوی میں انتقال کیا۔

شمس الدین نے حنبلی قاضی القضاۃ جمال الدین المرادونی (۷۰۰-۷۶۹ھ/۱۳۰۰-۱۳۲۷ء) کی بیٹی سے شادی کی۔ اس کے سوانح نگاروں کے مطابق اس کے اس بیوی سے سات بچے پیدا ہوئے، جن میں لڑکے اور لڑکیاں دونوں شامل ہیں۔ اس کی نسب نامے کی تفصیل سے، جو اس کی سوانح حیات کے مآخذوں سے معلوم ہوتی ہے، پتہ چلتا ہے کہ اس کے پانچ بیٹے تھے اور یہ کہ یہ خاندان ۱۰۳۸ھ (یا ۱۰۳۵ھ) میں شہاب الدین پر ختم ہو گیا۔ جس نے ۹۹ برس کی عمر پائی تھی۔ اس کا بیٹا عبداللطیف (م ۱۰۳۶ھ/۱۶۲۶ء) اپنے والد کی زندگی میں ہی فوت ہو گیا تھا (باپ اور بیٹے دونوں کے لیے دیکھیے شطی : مختصر طبقات الحنابلہ، دمشق ۱۳۳۹ھ/۱۹۲۱ء،

ابن مفلح، المرادی: (م ۳۰/۵۶۱) ایک *
 تشدد و خارجی اور حضرت علیؑ کا قاتل، پورا نام عبدالرحمن
 بن مفلح (ابن سعد، ۳: ۳۳۳) یا عبد الرحمن بن عمرو بن
 مفلح (الطبری: ۲: ۳۲۶۸؛ البلاذری: ۲: ۵۰۷؛ ابن کثیر:
 البدایہ ۲: ۳۲۵) تھا۔

اس کی کئی کنیتیں بیان کی جاتی ہیں؛ وہ قبیلہ
 حمیر کے ایک بطن بنو مراد سے تعلق رکھنے کی بنا پر،
 الحمیری اور المرادی، کندہ کی شاخ بنو جبلة کا حلیف ہونے
 کی بنا پر الکندی (ابن سعد، ۳: ۳۵۳) اور بنو حمیر کی شاخ
 بنو حسیب سے تعلق کی بنا پر النخعی (السعودی: مردج) یا
 النجفی (از بنو حبوب، بنو حمیر کی ایک شاخ) اور مصر کی
 رہائش کی بنا پر المصری کہلاتا ہے (ابن سعد، ۳: ۳۳)۔

ابن مفلح کے ابتدائی حالات بہت کم معلوم ہیں
 اور نہ ہی اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ اس کے خاندان نے
 کب اور کس کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا، البتہ اتنا معلوم
 ہوتا ہے کہ اس نے زمانہ جاہلیت پایا تھا اور حضرت عمرؓ
 کے زمانے میں ہجرت کی تھی اور حضرت معاذ بن جبل
 سے قرآن پڑھا تھا (ابن حجر: الاصابہ، ۳: ۹۹)۔ وہ ان
 لوگوں میں شامل تھا جنہوں نے جنگ صفین (۳۶ھ/۶۵۶ء)
 میں حکیم کی مخالفت کرتے ہوئے حضرت علیؑ کے
 لشکر سے علیحدگی اختیار کر لی تھی۔ ابن حجرؒ نے (لسان
 المیزان، ۳: ۴۲۰) ابو سعید بن یونس، صاحب تاریخ
 مصر، کے حوالے سے لکھا ہے کہ ابن مفلح مصر میں
 بھی شامل تھا، اس کے حضرت علیؑ کے اقدام قتل کے
 واقعے سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ وہ اپنے خارجی خیالات
 میں بہت تشدد تھا۔ حافظ ابن حجرؒ (کتاب مذکور، ص ۹۹)
 نے اسے خوارج کے بڑے لوگوں میں شمار کیا ہے، حضرت
 علیؑ نے اس گروہ کا جنگ نہروان [رکبہ نہروان] میں قتل
 عام کیا تھا، اس موقع پر صرف چند لوگ ہی بچ سکے تھے،
 جن میں غالباً وہ بھی شامل تھا۔ روایات کے مطابق ابن
 مفلح بہت بڑا عبادت گزار تھا اور اس کی پیشانی کثرت سجد
 کی بنا پر ”نشان دار“ تھی (ابن سعد، ۳: ۴۰) لیکن اس

ہوئی (دیکھیے شذرات، ۴: ۳۲۱)۔ شمس الدین کا ایک اور
 پڑپوتا اپنے جد امجد، یعنی برہان الدین کی طرح قاضی
 القضاۃ تھا اور اس نے اسی کی طرح المقصد الارشاد فی
 ترجمۃ الاصحاب احمد، کے عنوان سے حنبلی مسلک کی
 تاریخ لکھی ہے۔ جس سے النعمانی نے اپنے کتاب دارس
 میں بہت استفادہ کیا ہے (دیکھیے شذرات، ۴: ۳۳۸-۲۹،
 النعمانی کے لیے دیکھیے مآخذ)۔ مؤخر الذکر کا پوتا آخری
 برہان الدین ابراہیم ہے، جس کا انتقال ۹۰۹ھ/۱۵۰۱ء میں
 ہوا۔ آخری بنو مفلحوں میں ایک ابن افسح اکمل الدین محمد
 (۹۳۰-۱۰۱۱ھ/۱۵۲۳-۱۶۰۲ء) نے قاہرہ اور دمشق سے
 متعلق کئی تاریخی واقعات کو قلمبند کیا ہے۔ جس میں ابو
 شامہ کا خلاصہ بنام اخبار الدولین بھی شامل ہے (دیکھیے
 شطی: مختصر، ص ۹۳ تا ۹۵)۔

مآخذ: شمس الدین ابن افسح کے لیے دیکھیے:
 (۱) براہکمان، ۱۰۷: ۱ و ۱۲۹: ۲ اور جو مآخذ وہاں دیے
 گئے ہیں جس میں حسب ذیل کا اضافہ کیا جاسکتا ہے: (۲)
 محمد جمال الشطی: مختصر طبقات الحنابلہ، ص ۶۲-۶۳:
 (۳) النعمانی: الدارس فی تاریخ المدارس، ۲ جلدیں،
 دمشق ۱۹۳۵ء، ۱۹۵۱ء، اشاریہ، بذیل مادہ۔ شمس الدین
 ابن مفلح کے مسلک حنبلی کی تاریخ نویسی میں مقام و رتبے
 کے لیے دیکھیے Le Hambalisme Sous les: H. Laous
 Mamlouks Bakridis، در REI، ۲۷ (۱۹۶۰ء):
 ۶۸-۶۹؛ اور حواشی، ۳۶۹-۳۷۰۔ دونوں برہان الدین کا
 طبقات حنابلہ، پر جو کام تصنیفی کام ہے، طبقات نویسی کی
 دنیا میں اس کے مقام و رتبہ کے لیے دیکھیے G. Makdisi:
 Ibn Aqīl et la resurgence de l'islam
 traditionaliste ausie (PIFD، ۱۹۶۳ء)، ص ۵۵ و
 بعد (عدد ۷ و ۸) اس خاندان کے افراد پر مختلف
 معلومات کے لیے دیکھیے نعیمی: دارس، اشاریہ، بذیل
 مادہ، مفلح۔

(G. Makdisi) ت: قوم خان درانی؛ ن: محمود الحسن عارف]

کی یہ عبادت اس کے حلق سے نیچے نہیں اتری تھی ، جیسا کہ خوارج کے متعلق ایک حدیث شریف میں وارد ہوا ہے (دیکھیے مسلم)۔ اس کے کردار کی دو عملی اس بات سے ظاہر ہے کہ وہ کوفہ میں ایک عورت ”قطام“ نامی سے ، نامحرم ہونے کے باوجود محفلیں سجاتا رہا ۔

سازش اور اس کا پس منظر : خوارج [رک باں] کے متعلق آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو ٹوک الفاظ میں صراحت کی تھی کہ یہ لوگ دائرہ اسلام سے خارج ہوں گے اور مسلمانوں کی جو جماعت اس وقت موجود ہو وہ ان کو قتل کرنے سے دریغ نہ کرے (دیکھیے مسلم ؛ کتاب السنن ، باب ۲۴ : الترمذی ، ۳۸۱:۵ ، حدیث ۲۱۸۸)۔ اسی ارشاد نبویؐ کے تحت حضرت علیؑ کی قیادت میں صحابہ و تابعین نے نبیؐ کے مقام پر بڑی تعداد میں ان کے افراد کو قتل کیا تھا ، لیکن اس سے یہ تحریک ختم ہونے کے بجائے پُر پُر چلی گئی اور ان لوگوں نے ایک عرصے تک سازشوں کے ذریعے عالم اسلام کو شدید سیاسی اور معاشرتی بحرانوں میں مبتلا کیے رکھا ۔

حضرت علیؑ کے دور حکومت میں جو سیاسی خلفشار رہا ، اس میں بھی اس گروہ کا بہت بڑا دخل تھا ۔ ان لوگوں نے جنگ صفین میں جنگ کو منطقی انجام تک پہنچنے سے قبل ہتھیار ڈال دیئے اور حکیم کا نعرہ بلند کیا ، جب حضرت علیؑ ان کے کہنے پر حکیم پر آمادہ ہوئے تو وہ ان سے الگ ہو گئے۔ بالآخر جب جنگ نہروان میں ان کا قتل عام ہوا ، تو یہ امید بندھ چلی تھی کہ اب حالات بہتر ہو جائیں گے اور خلافت علی منہاج النبوۃ حسب سابق بحال ہو جائے گی ، لیکن عین انہی دنوں میں اس سازشی گروہ نے حضرت علیؑ کے قتل کے ذریعہ عالم اسلام کو اس نعمت سے ہمیشہ کے لیے محروم کر دیا ۔

اس اجمال کی تفصیل کچھ اس طرح ہے کہ تین خارجی ، یعنی عبد الرحمن بن ملجم ، البرک بن عبد اللہ التیمی اور عمرو بن بکر التیمی السعدی مکہ مکرمہ میں جمع ہوئے۔ (ابن ملجم کے ساتھیوں کے نام بعض سوانح

نگاروں نے مختلف لکھے ہیں مثلاً الدیوری : الاخبار ، ص ۲۱۳ نے نزال بن عامر اور عبد اللہ بن مالک صعداوی لکھا ہے)۔ انہوں نے مسلمانوں کے درمیان خانہ جنگی ، حکام کے مظالم اور جنگ نہروان میں خارجیوں کے قتل عام پر باہم تبادلہ خیال کیا اور کہا کہ ان لوگوں کے مرنے کے بعد اب ہم زندہ رہ کر کیا کریں گے۔ چنانچہ انہوں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ اگر وہ ، بقول ان کے ، اپنے گمراہ حکام کو قتل کر دیں تو اس سے لوگوں کو بڑی راحت مل جائے گی۔ چنانچہ ابن ملجم نے کہا کہ میں (حضرت علیؑ کو قتل کر دوں گا۔ البرک بن عبد اللہ نے کہا کہ میں (امیر) معاویہ کو قتل کروں گا ، جبکہ عمرو بن بکر (یا بکیر ، ابن سعد ، ۲۳) نے حضرت عمرو بن العاص کے قتل کی ذمہ داری اٹھائی (ابن سعد ، ۳۶:۳)۔ انہوں نے اس بات پر پختہ عہد و پیمان کیے کہ وہ اپنے ساتھیوں سے غداری نہیں کریں گے اور یہ کہ یا تو وہ اپنے مقصد کو حاصل کریں گے یا پھر اس راستے میں قتل ہو جائیں گے۔ اس مقصد کے لیے سب نے ۱۷ رمضان المبارک ۴۰ھ کی تاریخ مقرر کی اور ایک دوسرے سے الگ ہو گئے (دائرۃ المعارف ، ۵۷۴:۱-۵۷۵)۔ اس کے بعد وہ اپنے اپنے طے شدہ پروگرام کے مطابق علاقوں کی طرف روانہ ہو گئے چنانچہ ابن ملجم کوفہ آگیا ، جہاں پہلے ہی بہت سے خارجی حضرت علیؑ سے نالاں تھے۔ یہاں ابن ملجم اپنے ساتھیوں سے آکر ملا اور اپنے مقصد کو پوشیدہ رکھا ۔

کوفہ کے خوارج میں بنو تیم الرباب کے لوگ بھی شامل تھے ، ابن ملجم نے ان لوگوں سے میل جول بڑھا لیا ، ان کے کچھ لوگ جنگ نہروان میں قتل کر دیے گئے تھے۔ ان لوگوں میں ایک عورت بھی تھی ، جس کا نام قطام بنت فجہ بن عدی بن عامر بن عوف بن ثلبہ بن سعد بن ذیل بن تیم الرباب (یا قطام بنت اخضر بن فجہ) تھا۔ اس کا والد اور بھائی مذکورہ جنگ میں مارے گئے تھے اور وہ ان کا انتقام لینا چاہتی تھی۔ قطام یا قطای ایک صاحب حسن و جمال اور مکار عورت تھی ۔ اتفاق سے

ابن ملجم اس عورت پر فریفتہ ہو گیا اس نے اسے نکاح کا پیغام دیا، تو اس نے کہا کہ میں اس وقت تک تم سے شادی نہیں کروں گی جب تک میری دو شرائط پوری نہیں کرو گے: تین ہزار درہم اور حضرت علیؑ کا سر (ابن سعد ۶۳:۳) بعض مآخذ میں ایک باندی اور غلام کا بھی ذکر ہے۔ قظام نے مزید کہا کہ اگر تو اپنے مقصد میں کامیاب ہو گیا تو تو نے اپنے آپ کو اور مجھے اس غم سے نجات دے دی اور تجھے میرے ساتھ زندگی گزارنے کا موقع اضافی طور پر ملے گا اور اگر تو قتل ہو گیا تو اللہ کے پاس جو کچھ ہے وہ دنیا اور جو کچھ اس میں ہے، سے بہتر ہے (دائرة المعارف ۵:۵۷۱)۔ روایات کی رو سے اس موقع پر ابن ملجم نے کوفہ میں اپنی آمد کا مقصد ظاہر کر دیا اور اسے بتایا کہ وہ تو کوفہ میں آیا ہی حضرت علیؑ کو قتل کرنے کے لیے ہے، لہذا تیری خواہش ضرور پوری ہو گی۔ وہ بولی کہ میں تیرے لیے کوئی ایسا شخص بلاتی ہوں جو تیری مدد کرے اور تیری پشت کو مضبوط رکھے۔ چنانچہ اس نے اپنی قوم کے ایک فرد مسمیٰ وردان کو ابن ملجم کی مدد کرنے پر آمادہ کیا۔ پھر ابن ملجم بنو اشجع کے ایک شخص شہیب بن بجرہ سے ملا اور اسے بھی تھوڑی سی رد و قدح کے بعد اپنی مدد پر آمادہ کر لیا۔ ایک روایت کی رو سے ایک رات پہلے یہ تینوں افراد قظام کے خیمے میں جمع ہوئے، جہاں وہ جامع مسجد کے اندر اعتکاف کے لیے بیٹھی تھی اور اس نے ان تینوں افراد کے سینے ایک ریشمی ڈوری سے باندھے اور تینوں کو اس اقدام پر عمل کے لیے براہیختہ کیا۔ چنانچہ یہ تینوں افراد ۱۷ رمضان المبارک کی رات کو، جو شب جمعہ بھی تھی، اس دروازے کے بالمقابل آکر بیٹھ گئے جہاں سے حضرت علیؑ جامع مسجد میں نماز فجر کے لیے نکلا کرتے تھے۔ حضرت علیؑ کا یہ معمول تھا کہ جب وہ نماز کے لیے نکلتے تو لوگوں کو نماز کے لیے جگاتے ہوئے جاتے تھے اور یہ کہتے ہوئے جاتے تھے کہ نماز، نماز۔

حضرت حسنؑ بن علیؑ فرماتے ہیں کہ اس رات

میں صبح سویرے والد محترم کے پاس گیا تو انہوں نے فرمایا ”آج تھوڑی دیر کے لیے میری آنکھ لگ گئی تو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا، میں نے آپؐ کی خدمت میں لوگوں کی طرف سے ملنے والی تکلیفوں اور اذیتوں کا ذکر کیا، تو فرمایا: ”تو ان کے خلاف بد دعا کر“ میں نے کہا: ”اے اللہ! مجھے ان سے بہتر لوگ عطا کر اور انہیں مجھ سے بدتر لوگ نصیب فرما (ابن سعد ۳۶:۳)۔ اسی وقت مؤذن ابن النباح نماز کی اطلاع دینے آ گیا اور حضرت علیؑ مسجد کے لیے روانہ ہو گئے۔ جیسے ہی حضرت علیؑ دروازے سے باہر نکلے تو وردان تو پہلے ہی ڈر کر بھاگ گیا، جسے اس کے چچا زاد بھائی نے ناکام آنے پر قتل کر دیا۔ شہیب نے حضرت علیؑ پر تلوار کا وار کیا، مگر اس کا وار دروازے کی چوکھٹ پر لگا، وہ بھی فوراً غائب ہو گیا۔ جس کے بعد ابن ملجم نے حضرت علیؑ کے سر پر تلوار کا وار کیا اور کہا ”اے علیؑ! فیصلہ اللہ کا نہ کہ تیرا اور تیرے ساتھیوں کا۔“ اس کی تلوار حضرت علیؑ کے سر کے اندر پیوست ہو گئی اور دماغ تک کاٹی چلی گئی۔ حضرت علیؑ نے فوراً لوگوں سے کہا ”دیکھنا یہ آدمی جانے نہ پائے“ اس نے موقع سے بھاگنے کی کوشش کی، مگر ابو اداء ہمدانی نے اسے قابو کر لیا اور پھر دوسرے لوگ بھی آ گئے۔ نماز فجر کا وقت قریب تھا۔ یہ نماز حضرت علیؑ کے بھانجے جعدہ بن ہبیرہ نے پڑھائی۔ اس کے بعد ابن ملجم کو حضرت علیؑ کے سامنے لایا گیا۔ حضرت علیؑ نے فرمایا اے دشمن خدا! کیا میں نے تیرے ساتھ ہمیشہ بھلائی کا سلوک نہیں کیا، اس نے کہا کہ ہاں، پوچھا کہ پھر تو نے ایسا کیوں کیا؟ اس نے کہا کہ میں نے اپنی تلوار کو چالیس دن تک تیز کیا اور اللہ سے دعا مانگی کہ اس کے ساتھ کوئی بدترین مخلوق قتل ہو۔ حضرت علیؑ نے فرمایا اس تلوار سے تو ہی قتل ہو گا اور میرا خیال ہے کہ تو ہی اللہ تعالیٰ کی بدترین مخلوق ہے۔ پھر انہوں نے اپنے متعلقین سے فرمایا کہ جان کا بدلہ جان، اگر میں اس حملے کے نتیجے میں ہلاک ہو جاؤں تو تم بھی اسے دیے

نہیں ہو سکتا۔ اس موقع پر بہت سے لوگ جمع ہو گئے ، اس وقت نطف (معدنی تیل) ، چٹائی اور آگ لائی گئی۔ بعض لوگوں نے کہا کہ ہم اسے آگ میں جلائیں گے ، عبد اللہ بن جعفر ، حضرت حسین بن علی اور محمد بن الحنفیہ نے کہا کہ ہمیں اجازت دو کہ ہم اس پر اپنا غصہ ٹھنڈا کر لیں ، چنانچہ عبد اللہ بن جعفر نے اس کا ہاتھ اور اس کی ایک ٹانگ کاٹ دی ، مگر اس نے ذرا بھی پریشانی ظاہر نہیں کی اور نہ ہی کچھ کہا۔ پھر اس کی آنکھوں میں گرم گرم سلائی ڈالی گئی تو بھی اس نے کچھ نہ کہا اور سورۃ العلق پڑھنے لگا ، اس وقت اس کی دونوں آنکھوں سے آنسو بہہ رہے تھے ، پھر اس کی زبان کاٹنے کے لیے اسے لٹایا گیا تو اس نے چیخا اور چلانا شروع کر دیا۔ لوگوں نے کہا ، ہم نے تیرے ہاتھ پاؤں کاٹے اور پھر تیری آنکھوں میں گرم سلائیاں پھریں ، مگر اے دشمن خدا ! تو نہ رویا اور نہ چلایا پھر جب ہم تیری زبان کاٹنے لگے تو تو نے چلانا شروع کر دیا ، اس نے کہا کہ میں دنیا میں ایک لمحہ بھی ایسا نہیں گزارنا چاہتا کہ میں ذکر الہی نہ کر سکوں اور یہ چیخا چلانا اسی لیے ہے۔ پھر اس کی زبان کاٹ دی گئی اور اسے بانس سے بنے ہوئے ایک برتن میں ڈال دیا گیا اور اسے آگ میں جلا دیا گیا (ابن سعد ، ۳: ۴۰)۔

ابن ملجم کے دوسرے ساتھی : ابن ملجم کا دوسرا ساتھی البرک بن عبد اللہ حضرت معاویہ کو قتل کرنے کے لیے تاک میں بیٹھا رہا۔ جب حضرت معاویہ نماز کے لیے آئے تو اس نے ان پر تلوار سے حملہ کیا ، مگر اس کی تلوار حضرت معاویہ کے کولہے پر پڑی ، جس سے وہ زخمی تو ہوئے ، البتہ بچ گئے اور چند دن کے علاج کے بعد تندرست ہو گئے۔ انہوں نے خود پر قاتلانہ حملے کے جرم میں البرک کو قتل کروا دیا۔ دوسری روایت کی رو سے انہوں نے اس کا ایک ہاتھ اور پاؤں کنوا دیا تھا اور وہ اس وقت تک حیات رہا جب تک زیاد بصرہ کا والی نہ ہو گیا۔ زیاد نے اسے قتل کروا دیا۔ اس شیطانی ٹولے کا تیسرا ساتھی حضرت عمرو بن العاص کو قتل کرنے کے لیے

ہی قتل کر دینا ، جیسے اس نے مجھے قتل کیا ہے اور اگر میں بچ رہا تو پھر اس کے بارے میں خود ہی فیصلہ کروں گا اور اس کے ساتھ حسن سلوک کی تاکید فرمائی (ابن سعد ، ۳: ۴۰)۔ اس موقع پر حضرت علیؑ کی صاحبزادی حضرت ام کلثومؑ نے کہا ”اے دشمن خدا ! تیرے اس حملے کا میرے ابا جان پر کوئی اثر نہیں ہو گا اور اللہ تعالیٰ تجھے ضرور رسوا کرے گا“ ، مگر اس نے جواب دیا ”بخدا میں نے یہ تلوار ایک ہزار درہم میں خریدی ہے اور اتنی ہی رقم کے عوض میں نے اسے زہر میں بھجایا ہے اور اگر اس تلوار کا اتنا ہی وار پوزے اہل مصر پر کیا جاتا تو ان میں سے کوئی شخص بھی زندہ نہ بچتا“ (دائرة المعارف)۔ حضرت علیؑ اس زخم کے بعد تین دن علیل رہ کر ۱۹ رمضان المبارک اتوار کی شب ۶۳۰ھ/۶۶۱ء کو انتقال فرما گئے۔ اس طرح ان کی شہادت سے خلافت راشدہ کا باب ہمیشہ کے لیے اختتام پذیر ہو گیا۔

ابن ملجم کے حملے کی رات کے متعلق اور بھی کئی روایات ہیں ، ایک روایت انیسویں اور دوسری بیسویں رات میں حملے کی بھی ہے۔ ان روایات کی رو سے حضرت علیؑ کے بیمار رہنے کی مدت کم بیان کی گئی ہے ، شہادت کے وقت حضرت علیؑ کی عمر ۶۳ برس تھی اور خلافت کا زمانہ چار سال نو ماہ تھا (ابن سعد ، ۳: ۳۸)۔ حضرت حسنؑ نے نماز پڑھائی اور چار تکبیرات کہیں اور جامع مسجد کوفہ کے قریب کھلے میدان میں ابواب کندہ کے قریب دفن کیا گیا۔

جب اس عمل سے فراغت ہو گئی تو حضرت حسنؑ نے ابن ملجم کو بلا بھیجا ، اس نے کہا کہ میں نے اللہ سے عہد کیا تھا کہ حضرت علیؑ اور حضرت معاویہؑ کو قتل کروں گا ، میں اپنا آدھا عہد تو پورا کر چکا ہوں اور آدھا عہد ابھی باقی ہے۔ اگر تم مہربانی کر کے مجھے چھوڑ دو تو میں اپنے عہد کا دوسرا حصہ بھی پورا کر سکوں گا اور میں یہ وعدہ کرتا ہوں کہ اگر میں زندہ رہا تو آپ کے پاس ضرور آؤں گا۔ حضرت حسنؑ نے فرمایا کہ ہرگز ایسا

کے ساتھ دو فرشتے ہوتے ہیں، جو اس کی حفاظت کرتے ہیں، لیکن جب موت کا وقت قریب آ جاتا ہے تو یہ فرشتے موت کو راستہ دے دیتے ہیں اور فرمایا کہ موت خود انسان کے لیے مضبوط ڈھال ہے (ابن سعد، ۳: ۳۴)۔

آخری پیام میں حضرت علیؓ جب اہل کوفہ کے رویوں سے بہت زیادہ دل برداشتہ ہو جاتے تو فرماتے، وہ بڑا بد بخت کس بات کا انتظار کر رہا ہے؟ لوگوں نے کہا کہ ہمیں اس کے متعلق بتائیں تاکہ ہم اس کے پورے خاندان کو ہلاک کر دیں، فرمایا کہ کیا تم لوگ میرے قتل کے بغیر اسے (بلاوجہ) قتل کر دو گے (ابن سعد، ۳: ۳۴)۔

ابن ملجم کی بد بختی: پھر جیسا کہ اوپر ارشاد نبویؐ اور حضرت علیؓ کے ارشاد کے تحت بیان ہوا، ابن ملجم ملت اسلامیہ کا سب سے بڑا بد بخت ہے۔ اس کی بد بختی اسی بنا پر نہیں کہ اس نے ایک خلیفہ اسلام، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے چہیتے صحابی، آپؐ کے عم زاد اور محبوب داماد، علم و عمل کے بحر ذخار اور حکمت کے خزانے کو قتل کیا، بلکہ اس کے اس اقدام کے نتیجے میں خلافت علیؓ منہاج النبوة کا تیس سالہ سنہری دور اختتام کو پہنچ گیا۔ اگر ابن ملجم یہ اقدام نہ کرتا تو قوی امکان تھا کہ حضرت علیؓ اپنی فہم و فراست سے ملت اسلامیہ کو دوبارہ خلافت کے پرچم تلے جمع کرنے میں کامیاب ہو جاتے، جو امت کے لیے اللہ تعالیٰ کی سب سے عظیم الشان نعمت تھی، لیکن ابن ملجم نے اس چراغ کو بجھا کر عالم اسلام کے لیے اس نعمت عظمیٰ کا دروازہ ہمیشہ کے لیے بند کر دیا۔

غالباً اسی حکمت کے پیش نظر حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے قاتلوں کی شاعت اور قباحت کے باوجود، انہیں امت مسلمہ کے سب سے بڑے بد بخت کا لقب نہیں دیا گیا، اس لیے کہ ان بزرگوں کے بعد خلافت کا سلسلہ جاری رہا، مگر ابن ملجم کے اقدام کے بعد خلافت علیؓ منہاج النبوة کا سنہری دور اختتام پذیر ہو گیا اور دور

تاک میں بیٹھا تھا، مگر اس دن اتفاق سے مصر کے پولیس آفیسر خارجہ بن ابی حبیب نے نماز فجر پڑھائی تو عمرو بن بکر نے انہیں عمرو بن العاص سمجھتے ہوئے قتل کر دیا۔ جس پر قصاص میں عمرو بن بکر کو بھی قتل کر دیا گیا اور حضرت عمرو بن العاص حملے سے محفوظ رہے۔

حضرت علیؓ کی اپنے قتل سے آگاہی: متعدد روایات سے واضح ہوتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشگوئی کے مطابق حضرت علیؓ بھی اپنے پیش روؤں (حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ) کی طرح اپنے قتل سے آگاہ تھے، چنانچہ طبقات ابن سعد (۳: ۳۵) میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ سے فرمایا: ”پہلی امتوں اور آخری لوگوں میں سب سے زیادہ بد بخت کون ہے؟“ انہوں نے کہا، ”اللہ تعالیٰ اور اس کا رسول ہی خوب جانتے ہیں“ فرمایا: ”پہلی امتوں میں سب سے بڑا بد بخت تو (قوم شمود میں) اونٹنی کو ہلاک کرنے والا تھا اور آخری لوگوں میں سب سے بڑا بد بخت وہ شخص ہو گا جو اے علیؓ! تجھے قتل کرے گا“۔

یہ روایت بھی کئی طرق سے ثابت ہے کہ حضرت علیؓ اپنے سر اور ریش مبارک کی طرف اشارہ کر کے کہا کرتے تھے: لتخضبن هذه من هذا (یہ داڑھی اس [سر] سے رنگیں ہو گی)، چنانچہ ایسا ہی ہوا۔

ایک روایت میں ہے کہ جب حضرت علیؓ نے لوگوں کو بیعت کے لیے بلایا تو اس وقت عبد الرحمن بن ملجم المرادی بھی ان کی بیعت کے لیے آیا، مگر حضرت علیؓ نے اسے دو مرتبہ واپس کر دیا اور تیسری بار اس سے بیعت لی (ابن سعد، ۳: ۳۳)۔

یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ جب ابن ملجم کوفہ میں آیا تو اس کے ارادوں کی بھنک حضرت علیؓ تک پہنچ گئی تھی، چنانچہ مروی ہے کہ بنو مراد کے کچھ لوگ حضرت علیؓ کے پاس آئے اور کہا: اے امیر المومنین آپ محتاط رہا کریں، اس لیے کہ بنو مراد کے کچھ لوگ آپ کو قتل کرنا چاہتے ہیں، تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ ہر شخص

”ملوکیت“ کی ابتدا ہو گئی۔ اس لیے ایسے شخص کی بدبختی میں کسے شبہ ہو سکتا ہے۔

مآخذ: (۱) مسلم: کتاب السنن: (۲) الترمذی: کتاب السنن، خصوصاً باب ۲۴، ۵: ۳۸۱، حدیث ۲۱۸۸: (۳) ابن سعد: الطبقات، مطبوعہ دار صادر، بیروت، ۳: ۳۰-۳۳: (۴) الطبری: (۵) البلاذری: انساب الاشراف، جلد ۲، مطبوعہ پیرس: (۶) ابن قتیبہ: الامامة والسياسة، طبع محمد محمود الرفیع، قاہرہ ۱۳۲۲ھ/۱۹۰۳ء، ۱: ۲۵۳، ۲: ۲۵۷، (۷) الدینوری: الاخبار الطوال، طبع Guirgass، ۲۲۷-۲۳۰: (۸) الیعقوبی: تاریخ، طبع Houtsma، ۲: ۲۵۱-۲۵۲: (۹) المبرد: الكامل، ص ۵۳۱ و بعد: (۱۰) المسعودی: مروج الذهب، ۳: ۳۲۶-۳۳۱، و بعد: (۱۱) شیخ المفید: الارشاد، نجف، ۱۳۸۲ھ/۱۹۶۲ء، ص ۱۲-۱۸: (۱۲) ابن عبد البر: الاستیعاب، حیدر آباد، ۱۳۱۸-۱۳۱۹ھ، ص ۲۸۱-۲۸۳، عدد ۳۰۱۵ وغیرہ: (۱۳) L. Veccia Ibne Muldjam: Vaglieri، در ۱۱، لائیڈن بار دوم، (محمود الحسن عارف)

✽ ابن المہماتی: اسیوط کے قطبی خاندان سے تعلق رکھنے والی اور متأخر فاطمیوں اور دور اول کے ایوبیوں کے عہد میں پروان چڑھنے والی تین اعلیٰ مناصب پر فائز شخصیات، جو ابن المہماتی کے نام سے مشہور ہوئیں:

(۱) ان میں پہلی شخصیت ابو المصلح کی تھی جو فاطمی خلیفہ المستعصر (۳۴۷-۳۸۷ھ/۱۰۳۵-۱۰۹۳ء) کے عہد حکومت میں بدرالجمالی کے تحت کاتب (سیکرٹری) اور صدر دیوان کے ناظم الامور کے عہدے پر فائز رہا۔ وہ ایک ہر دلعزیز منتظم تھا جس کی اس دور کے شعرا نے بہت تعریف کی ہے۔ اس نے اپنا اعتماد اور منصب پر کام وفات تک جاری رکھا (جو صدی کے اواخر میں کسی نامعلوم تاریخ کو ہوئی)۔

(۲) اس نام کی دوسری شخصیت اس کا بیٹا المہذب بن ابو المصلح زکریاء تھا جو مصر میں فاطمی عہد حکومت کے دور زوال میں اپنے باپ کی جگہ دیوان الحکیم کا کاتب (سیکرٹری) تعینات ہوا۔ وہ بظاہر آخری خلیفہ العاضد (۵۵۵-۵۶۷ھ/۱۱۶۰-۱۱۷۱ء) کے عہد حکومت تک اس عہدے پر فائز رہا۔ یہ فاطمیوں اور ایوبیوں کے درمیان انتقال اقتدار کا نازک دور تھا۔ جب سنی شیر کوہ شیعہ مصر کی وزارت (اور حکومت حاصل کرنے) اور اپنے بیٹے صلاح الدین کو اپنے ہمراہ لیکر وہاں آیا۔ شیر کوہ کے منصب اقتدار سنبھالنے کے ساتھ ہی بیت المقدس کے لاطینی حکمران المارک (Amalric) کی طرف سے مصر پر حملے کا ممکنہ خطرہ بڑھ گیا۔ یہ وہ وقت تھا جب کہ صلیبیوں کی کاروائیوں کے نتیجے میں عیسائیوں کے بارے میں مسلمانوں کی بڑھتی ہوئی نفرت کی بنا پر، قطبیوں کی حالت پریشان کن تھی۔ المہذب نے اپنی حیثیت کو خطرے میں محسوس کرتے ہوئے اسلام قبول کر لیا اور اپنی وفات (جو غالباً ۵۷۷ھ/۱۱۸۲ء میں ہوئی) تک برسر اقتدار رہا۔

(۳) اس کا بیٹا اس سلسلے کی تیسری اور سب سے زیادہ مشہور شخصیت ہے۔ اس نے سلطان صلاح الدین (۵۶۳-۵۸۹ھ/۱۱۶۹-۱۱۹۳ء) اور العزیز (۵۸۹-۵۹۵ھ/۱۱۹۳-۱۱۹۸ء) کے دور سلطنت میں صدر دیوان الحکیم کا منصب سنبھالا اور بعد ازاں ترقی پا کر دوسرے دیوانوں کا کاتب (سیکرٹری) بھی بن گیا۔ المقریزی کے مطابق اس کا مکمل نام الاسعد بن مہذب بن زکریاء بن قرامہ بن منی شرف الدین ابو المکارم بن ساعد بن ابی المصلح بن مہماتی تھا۔ اس کی شہرت کا باعث صرف یہ نہیں تھا کہ وہ تمام دیوانوں کا نگران بنا، بلکہ بطور شاعر و ادیب اس کی ادبی خدمات بھی اس کی مقبولیت کا ایک سبب تھیں۔ کم از کم ۲۳ کتب اس کے نام کے تحت مذکور ہیں۔ اگرچہ ان میں سے اکثر گم ہو چکی ہیں۔ اس نے صلاح الدین ایوبی کی سوانح حیات مرتب کی اور کلیلہ و دمنہ [رک باں] کو منظوم کیا۔ اسے القاضي الفاضل عبد الرحیم البیانی کا قرب

حاصل رہا۔ اس کی فصاحت و بلاغت اور اس کے مؤثر کلام کی وجہ سے اسے ”بلبل محفل“ کہا جاتا تھا۔ القاضی الفاضل کے بعد اس کا حریف اور رفیق کار صنفی الدین عبد اللہ بن علی بن شکر، جس کا تعلق دیوان الجیش سے تھا، منصب وزارت پر فائز ہوا، جس کے نتیجے میں ابن مہماتی کو ہولناک نتائج کا سامنا کرنا پڑا۔ اس نے اسے ذلیل و رسوا کرتے ہوئے آخر میں اسکی تمام جائیداد بحق سرکار ضبط کر لی۔ بعد ازاں ابن المہماتی حلب کی جانب فرار ہو گیا۔ جہاں اس نے سلطان صلاح الدین کے لیے الظاہر (۵۸۲ھ-۶۱۳ھ/۱۱۸۶-۱۲۱۶ء) کے ہاں پناہ لی۔ وہ وہاں ساٹھ برس کی عمر میں اپنے انتقال (۶۰۶ھ/۱۲۰۶ء) تک قیام پذیر رہا۔

ابن المہماتی عرف کی توجیہ مآخذ میں یہ بیان کی گئی ہے کہ ابو المصلح نے قط کے لیمام میں غربا کو خوراک کے تحائف دیے تھے، تاہم یہ بھی ممکن ہے کہ یہ محض قبلی زبان کے لفظ مہومتی (Mahometi) کے مترادف ہے، جو ”محمدی“ کی گہڑی ہوئی شکل ہو، جب سے اس خاندان نے اسلام قبول کیا، اسی نام سے معروف ہو گیا۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ نام اس سلسلہ کی دوسری شخصیت کے دور حیات میں پڑا ہو گا۔

اس سلسلے میں الاسعد بن مہماتی کی سب سے زیادہ دریا کتاب قوانین الدوانین ہے جو المقریزی کے بیان کے مطابق اس نے سلطان العزیز کے لیے چار جلدوں میں تصنیف کی تھی۔ دیگر باتوں کے علاوہ اس کتاب میں تمام مصری شہروں اور قصبات کا مکمل ریکارڈ درج کیا گیا ہے، جس میں خراج کے لیے قابل محصول رقبہ کا ذکر بھی کیا گیا ہے۔ کتاب کا بڑا حصہ بشمول خفیہ معلومات پر مشتمل حصہ ضائع ہو گیا ہے، لیکن تمام آباد قصبوں اور دیہات کی فہرست پر مشتمل حصہ مختلف مخطوطات کی صورت میں موجود ہے۔ کتاب کی قدر و قیمت اس بات سے بڑھ جاتی ہے کہ اس میں زراعت اور آبپاشی کے نظام، کھسار، وزن اور پیمائش کے پیمانوں، طراز [رک باں] پارچہ سازی

مآخذ: (۱) اے ایس عطیہ (طبع): کتاب قوانین الدوانین، قاہرہ ۱۹۳۳ء؛ (۲) یاقوت: ادباء، ۳: ۲، ص ۲۳۳-۲۵۶؛ (۳) ابن خلکان، ۱: ۹۹-۱۰۱؛ (۴) العینی: عقد الجمان، مخطوطہ کی مصور کاپی در کتب خانہ قاہرہ، عدد ۱۵۸۳، ۲۲۰: ۲؛ (۵) المقریزی: خط، ۲: ۱۶۰-۱۶۱؛ (۶) ایسوی: حسن الحاضرہ، قاہرہ ۱۲۹۹ھ؛ ۳۲۵: ۱، T.A. (۷) ۵۳۳: ۳ مخطوطات کے لیے دیکھیے براکلمان، ۳۲۵: ۱، مکملہ، ۶: ۵۷۳؛ (۸) I. Yu Krackovski؛ ۳۳۵-۳۲۹: ۲، Iz. Soc؛ (۹) ایس عطیہ: کتاب مذکور، ص ۳۲۰-۳۴۰۔

(اے-ایس عطیہ: ج: قیوم خان درانی؛ ن: محمود الحسن عارف)

.....

ابن مناظر، محمد: ایک ہجو گو [عرب] شاعر، ✽ جو عدن کا رہنے والا تھا، وہ حصول علم کے لیے بصرہ گیا اور وہیں قیام پذیر ہو گیا، وہاں بنو صبر بن یربوع (تمیم) کا مولیٰ بن گیا۔ اس نے بصرہ کے نامور شیوخ کے اسباق کے لیے اپنی جوانی کو وقف کر دیا۔ جن سے اس نے صرف و نحو، علوم قرآن، علم رسم الخط اور علم حدیث کی تعلیم حاصل کی، لیکن اپنے دوست عبد الماجد بن عبد الوہاب اصفیٰ کے انتقال پر (جس کے لیے اس نے ایک بے حد تعریفی قصیدہ لکھا تھا) اس کا رویہ مکمل طور پر

(۱۵) وہی مصنف : بغیہ ، ص ۱۰۷ : (۱۶) ابن الجزری :
 قراع ، ۲ : ۱۶-۱۳۳ : Goldziher (۱۷) : Muh. Stud
 ۱۳ : ۱۳۲ : Milieu: Ch. Pellat (۱۸) : ص ۱۶۹ : Zindigs (۱۹)
 G. Vajda ، ص ۲۱۵ .

(Ch. Pellat) : قیوم خان درانی : ن : محمود الحسن عارف (۱)

.....

ابن مندہ : اصفہان کے رہنے والے محدثین ✽
 اور مورخین کا ایک مشہور خاندان ، جو تقریباً تین صدیوں
 تک نمایاں خدمات دیتا رہا۔ اس کا تعلق ساسانی النسل
 خاندان کے ایک شخص مسمیٰ ”جہار بخت“ سے تھا ، جس
 کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ وہ اصفہان کی فتح کے وقت
 مسلمان ہو گیا تھا۔ موجودہ خاندان کے بانی کا نام ابراہیم
 (مندا) بن الولید بن سندا بن بطہ بن استدار الفیر وزان بن
 جہار بخت ہے۔ اس کا انتقال ۱۸۸ : ۱۷۸ :
 ہوا (ابو نعیم : تاریخ اصفہان ، طبع Dederling ۱۷۸ :
 الذہبی : تذکرہ الحفاظ ، حیدر آباد ، مطبوعہ ۱۳۳۳-
 ۱۳۳۴ھ ، ۲۲۱ : ۳)۔ اس کا فرزند ابو زکریاء یحییٰ خاندان کا
 پہلا نامور عالم شمار کیا جاتا ہے (ابو نعیم ، ۳۵۹ : ۲)۔ اس
 کے دو بیٹے معروف ہوئے ، یعنی عبد الرحمن (م ۳۲۰ھ /
 ۹۳۲ء : ابو نعیم ، ۲ : ۱۱۷ : ۲) اور محمد (م ۳۰۰ یا ۳۰۱ھ / ۹۱۳-
 ۹۱۴ء)۔ اس کے پڑپوتے کے سوانح نگار الطبرانی کے مطابق
 (ابو نعیم ، ۲ : ۲۲۲-۲۲۳ : الذہبی : تذکرہ الحفاظ ، ۲ : ۲۷۰ : ۲-
 ۲۷۸ : وہی مصنف : تاریخ الاسلام ، مخطوطہ استانبول
 Topkapisarayi : احمد ، ۳ : ۲۹۱ : ۳) جلد ۹ ورق ۷ الف)
 محمد کا بیٹا اسحاق (م رمضان ۳۴۱ھ / جنوری-فروری ۹۵۳ء ،
 ابو نعیم ، ۱ : ۲۲۱ : ۱) ورق) خاندان کے سب سے زیادہ مشہور
 رکن کا والد تھا ۔

ابو عبد اللہ بن اسحاق کی پیدائش ۳۱۰ھ / ۹۲۲ء
 میں ہوئی۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی سیاحت کا زمانہ تیس
 سالوں پر محیط ہے۔ اس عرصے میں وہ مرو ، بخارا ، مصر ،
 طرابلس اور مکہ گئے۔ وہ نیشاپور پہلی بار ۳۳۹ھ / ۹۵۰ء
 اور دوسری بار ۳۵۴ھ یا ۳۵۵ھ / ۹۶۵-۹۶۶ء میں گئے۔

بدل گیا۔ تغیر المنکر (برائی کے انسداد) سے متعلق اپنے
 مذہبی عقیدہ کی بنا پر معتزلہ مجبور ہو گئے کہ وہ اس کا
 مسجد میں داخلہ بند کر دیں ، جہاں اس نے بچھو نما
 حشرات پھینکنے کے علاوہ غسل کے لیے ذخیرہ کیے گئے
 پاک پانی میں سیاہی ملا دی تھی۔ اہل ادب اور اہل دین
 سے اس کی عداوت اور دشنام طرازی نے اسے اپنے شہر
 کے لوگوں کی توہین پر آمادہ کیا ، چنانچہ اس کے اس
 فاسقانہ رویے سے اس پر زندہ کا الزام لگا کر اسے بصرہ
 سے جلا وطن کر دیا گیا۔ اس نے مکہ میں پناہ لی جہاں شاید
 اس نے عالم غربت میں ۱۹۸ھ / ۸۱۳ء میں وفات پائی۔

وہ تعریفی قصائد جو اس نے المہدی اور ہارون
 الرشید کی مدح میں لکھے ، اس کے لیے تھوڑے بہت
 انعامات کے حصول کا باعث بنے ، لیکن برآمدہ [رک باں]
 کی مدح میں کہے ہوئے قصائد ان کے زوال کے بعد اس
 کی سرزنش کا باعث بن گئے۔ ابو العتاہیہ [رک باں] کے
 مطابق اس کی شاعری کم تر درجے کی ہے ، جبکہ ابان
 الاحقی [رک باں] نے مرثیہ نگاری کے لیے اس کی قابلیت
 کو تسلیم کیا ہے ، لیکن اس کی کامیابی زیادہ تر جھوگوئی ،
 اپنے محسنوں کے اظہار تشکر اور اس کی کینہ ور بذلہ سنجی کی
 مرہون منت ہے۔ اس نے کوشش کی کہ وہ عدی بن
 زید [رک باں] کی پیروی کرے ، مگر اس کے اپنے اعتراف
 کے مطابق اس نے بہت آہستہ لکھا ہے۔

مآخذ : (۱) الجاخط : بیان : (۲) وہی مصنف :
 حیوان : (۳) وہی مصنف : الخلاء بامداد اشاریہ : (۴) ابن
 قتیبہ : الشعراء ، ۵ : ۵۵۵-۵۵۳ : (۵) وہی مصنف : عیون
 الاخبار ، ۱ : ۶۳ : ۳۴۶ : ۱۳۸ : ۳ : (۶) ابن المعتز : طبقات ،
 ص ۲۹-۵۳ : (۷) البرد : کامل ، ص ۱۰۳-۱۴۲ : (۸)
 الصولی : اوراق ، طبع صاوی ، ص ۳۳-۳۲ : (۹) الخطیب
 البغدادی : تاریخ ، ۷ : ۴۳۳ : (۱۰) المرزبانی : موخ ، ۲۹۵-
 ۲۹۶ : (۱۱) العسکری : صائغین ، اشاریہ : (۱۲) العسقلانی :
 لسان المیزان ، ۵ : ۳۹۰-۳۹۳ : ۷ : ۴۸۸ : (۱۳) یاقوت :
 ادباء ، ۱۹ : ۵۵-۶۶ : (۱۴) السیوطی : المزہر ، ۱ : ۲۴۹-۲۵۰ :

الحجاج کی اسناد (شیوخ) کی فہرست، جس سے الذہبی نے اپنی کتاب تاریخ اسلام قاہرہ (۱۳۶۷ھ) ۱۰:۶، ۱۹۵ تا ۲۰۰ میں استفادہ کیا ہے؛ (۸) امام ابو حنیفہ کی مسند پر الحارثی کی تنقید کا جواب (دیکھیے، مخطوطہ چکارتہ جس کا تذکرہ P.S Van Ronked نے اپنی کتاب *Suppl. to the catalogue of the Arabic Manuscripts in the Museum of the Batavia Society of Arts and Sciences* بنیادیا، ہیگ ۱۹۱۳-۱۹۱۴ء میں کیا ہے۔

(۲) محمد کا بیٹا عبد اللہ (نہ کہ عبید اللہ) کا انتقال ہجرت میں ۱۰ ربیع الاول ۳۶۲ھ/۲۷ دسمبر ۹۷۰ء کو ہوا (دیکھیے الحاکم النسیابوری کی تاریخ نیشاپور کے بعد کا تسلسل، از عبد الغافر، طبع The Histories of R.N.Frye، NishaPure، کیبرج، مخطوطہ ۱۹۶۵ء، ورق ۲۷ ب؛ الجبرقی: تاریخ الاسلام، احمد سوم عدد: ۷۳، ۲۰۱۷ء، جلد ۱۱، ورق ۲۰۹ ب)۔

(۳) محمد کا فرزند ابو القاسم عبدالرحمن، ولادت ۳۸۱ یا ۳۸۳ھ/۹۹۱-۹۹۲ء۔ اس نے ۴۰۶ھ/۱۰۱۵-۱۰۱۶ء میں بغداد، واسط، مکہ، نیشاپور اور ہمدان وغیرہ کے سفر کیے۔

اس نے ۴۰۷ھ/۱۰۱۶-۱۰۱۷ء سے تدریس کا آغاز کیا۔ وہ بہت سی کتب کا مصنف ہے جن میں سے ایک تاریخ مکہ بھی ہے۔ اس کی تصانیف میں سے جن کتابوں کے آثار اب تک ملے ہیں۔ ان میں تاریخ المستخرج من کتب الناس المذکرة و المستطرف من اقوال الرجال المعروفة، جسے مخطوطات استانبول ذخیرہ کوپرولو (۲۴۲:۱) میں اس سے منسوب کیا گیا ہے اور بعد کے علما نے اس کا حوالہ دیا ہے۔ اس کتاب میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لیکر بعد کے ادوار کے لوگوں کا الف بائی ترتیب میں تذکرہ کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر غزوہ بدر یا دیگر اہم واقعات میں اہم خدمات سرانجام دینے والے لوگوں کے نام، اس طرح اس کی ترتیب تاریخی بھی ہے۔ ہر سال رئیس الحجاج کا نام اور خاص طور پر

انہوں نے اپنی ازدوجی زندگی کا آغاز قدرے تاخیر سے کیا بہر حال ان کے چار بیٹے تھے، یعنی عبد اللہ، عبد الرحمن، عبد الوہاب اور قدرے کم معروف عبد الرحیم۔ ان کا انتقال ۳۰ ذوالقعدہ ۳۹۵ھ/دسمبر ۱۰۰۵ء (ہجائے ۳۹۶ھ) میں ہوا۔ ان کی تصانیف، تاریخ، سوانح حیات اور حدیث سے متعلق ہیں۔ انہوں نے سیرت النبیؐ تحریر کی اور اپنے پوتے یحییٰ بن عبد الوہاب کی طرح تاریخ اصفہان پر بھی قلم اٹھایا۔ ان کی موجودہ تصانیف میں قرآن مجید کی چند مخصوص آیات کی تفسیر اور احادیث نبویہ کی تشریحات شامل ہیں۔ جس کا نام الرئو علی الجہمیہ ہے (مخطوطہ استانبول Topkapisarayi Reven Kosk، ص ۵۱۰، ورق ۵۶ ب - ۶۶ ب)، لیکن اس حقیقت کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے کہ اس کا بیٹا "عبد الرحمن" بھی ایسے ہی علمی مقام کا حامل تھا، البتہ اس کی کتب نمایاں طور پر اس سے مختلف عنوانات پر ہیں۔ علاوہ ازیں (۲) التوحید و معرفۃ اسماء اللہ، دمشق میں محفوظ ہے۔ اس کے کچھ اجزا بعنوان معرفۃ الصحابہ بھی دمشق میں محفوظ ہیں (دیکھیے یحییٰ العیش: فہرس مخطوطات دارالکتب الظاہریہ، دمشق ۱۳۶۲ھ/۱۹۴۷ء، ورق ۱۷۱-۱۷۲ ف) جس کا اس کے بیٹے عبد الرحمن کی تاریخ المستخرج سے تعلق قابل تحقیق ہے؛ (۳) ایک رسالہ ان صحابہ کے بارے میں جو ۱۲۰ برس تک حیات رہے (قاہرہ، تیمور: تاریخ، ص ۶۷۶-۶۹۵) لیکن اسی عنوان کی ایک کتاب ان کے پوتے سے بھی منسوب کی جاتی ہے؛ (۴) فتح الباب فی الکفی واللقاب (برلن ۱۹۱۷ء)، جسے تاریخ بغداد میں کئی بار ذکر کی جانے والی الاسماء والکفی سے متمیز کرنا چاہیے۔ گو چند ماہرین اس کی مشابہت فتح (طبع S.Dedering، ۱۹۲۷ء) سے اس کے امتیاز کے لیے کافی نہیں سمجھتے؛ (۵) لاسامی والکفی، ابن خضیل کے (ہاں مذکور) ناموں اور کتیبوں کے بارے میں (مخطوطہ Chester Beauty، عدد ۵۱۶۵)؛ (۶) تسمیۃ المشائخ، البخاری کی تصحیح کی اسناد کے موضوع پر مخطوط Chester Beatty، عدد ۳۴۱۱ و ۵۱۶۵ اور (۷) شعبہ ابن

تأخذ متن مقاله میں مذکورہ کتب کے علاوہ دیکھیے: (۱) محمد بن اسحاق: ابو نعیم، ۳۰۶:۲ (۲) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۲۲۰:۳-۲۲۴:۳ (۳) وہی مصنف: تاریخ الاسلام، مخطوطات احمد سوم، عدد ۲۹۱۷، جلد ۱۰ ورق ۲۱۷- الف- ۲۱۸- ب: (۴) الصفدی: الوانی، طبع S.Dedering، ۱۹۰:۲ بعد: (۵) ابن حجر: لسان، ۷۰:۵ و بعد: (۶) Aus dem Kitab Fath ai bab: S.Dedering ص ۱-۳: (۷) براکلمان، ۱۶۷:۱، تکملہ، ۲۱۰:۱، ۲۸۱، ۲۸۶: (۸) A.History of Muslim: F.Rosenthal (۹) Historiography، بار دوم لایڈن ۱۹۶۸ء، ص ۴۰۰، ۴۰۳ و بعد: (۱۰) Wagih ad-Din al: G.Vajda، ۲۵۹: (۱۱) Ham Dani, La liste d' autorites de mansur Ibn Salim، در j.A، ۱۹۶۵ء، ص ۳۵۳، حاشیہ ۶: (۱۲) محمد بن ابی بکر البدنی کی ایک سوانح حیات، بعنوان ذکر ابن مندہ و اصحابہ، جو دمشق میں محفوظ ہے، دیکھیے براکلمان، ۶۷۰:۲ (۱۳) یحییٰ العیش: فہرس، دمشق ۱۳۶۶ھ/۱۹۴۷ء، ص ۲۲۷ و بعد: (۱۴) نیز سرگین، ۲۳:۱ و بعد: عبد الرحمن بن محمد کے لیے دیکھیے: (۱) الصفدی: الوانی، (۲) کتب خانہ احمد سوم، ۲۹۲:۳، جلد ۱۸، ورق ۸۶- الف و ب: (۳) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ، ۳: ۳۳۸: (۴) وہی مصنف: تاریخ الاسلام، (۵) ابن رجب ذیل ۳۰-۴۰، ۷۶: (۶) ابن العمد: شذرات، ۳۳۷:۳، بعد: (۷) F. Rosenthal، کتاب مذکور، ص ۴۷۵، ۴۸۱، ۵۱۳.

اس کی کتاب مناقب الامام (ابن حنبل) کے اقتباسات ابن رجب کی الذیل علی طبقات الحنابلہ (طبع H.Loust اور S.Dahan، دمشق ۱۹۵۱ء، ص ۵۶، ۱۵۰ و بعد) میں موجود ہیں۔

(F.Rosenthal: ت: محمود الحسن عارف)

.....

ابن الموقت: محمد بن محمد بن عبد اللہ بن المراكشي (ولادت بمقام مراکش ۱۸۹۳ء، وفات ۳۰ نومبر

ابن افراد کے نام مذکور ہیں جنہوں نے اس برس وفات پائی۔ بعض مقامات پر ایسے لوگوں کا بھی تذکرہ کیا گیا ہے جو اس برس میں پیدا ہوئے، علاوہ ازیں اس سال پیش آنے والے اہم تاریخی واقعات کا اندارج بھی کیا گیا ہے۔ عبدالرحمن کے رائج العقیدہ ہونے اور فلسفیانہ خیالات رکھنے والے افراد کے ساتھ غیر مصالحانہ رویے کے باعث تعریف کی گئی ہے، اس کا انتقال ۱۶ شوال ۲/۴۷۰ھ میں ہوا۔

(۴) محمد کا تیسرا بیٹا عبدالوہاب (م ۲۹ جمادی الآخرۃ ۴۷۵ھ/۴ نومبر ۱۰۸۲ء) کا ایک بیٹا ابو زکریا یحییٰ تھا، جس کے ساتھ ہی اس خاندان کی فکری سرگرمیاں ختم ہوئی نظر آتی ہیں۔ یحییٰ بن عبد الوہاب کی پیدائش شوال ۴۳۲ھ/مئی، جون ۱۰۴۳ء میں ہوئی، جبکہ اس کا انتقال ۱۰ یا ۱۲ ذوالحجہ ۵۱۱ھ/۴، ۶ اپریل ۱۱۱۸ء میں ہوا۔ وہ بطور مؤرخ دائمی مقبولیت کا حامل ہے۔ اس کی تاریخ اصفہان کا مدار اس کے دادا کی روایات اور اس کی ۱۲۰ سال عمر پانے والے صحابہ کے تذکرہ پر مشتمل کتاب پر ہے۔ جسے اس نے دوبارہ مرتب کیا۔ الطبرانی کی ایک مختصر سوانح حیات الطبرانی کی فہرست کتب سمیت مشرقی استانبول کے EF، عدد ۲۴۳۱ (دیکھیے M.Weisweiler: Istanbul handschri tenstulien، استانبول ۱۹۳۷ء، ص ۶۴ عدد ۱ میں) محفوظ ہے۔ اس کی کتاب معرفۃ اسامی ارداف النبی کا قلمی نسخہ استانبول Halet E.F، عدد ۴۰۳، ورق ۱۰۶- الف، ۱۱۶ الف.

(۵) خاندان کے بعد میں آنے والے، جن ارکان کے بارے میں بہت کم معلومات دستیاب ہیں، ان میں سے ایک محمد سفیان بن ابراہیم النککی ہے، جس کا تذکرہ السمعانی (۴ب) نے بطور ایک سند کے کیا ہے اور اس کا پوتا (ابو الوفا محمود بن ابراہیم بن سفیان ہے جسے اصفہان میں مغلوں نے ۶۳۲ھ/۱۲۳۴-۱۲۳۵ء میں قتل کر دیا تھا) (الذہبی: دول، ۱۰۳:۲ اور عبر، ۱۳۱:۵؛ ابن العمد: شذرات، ۱۵۵:۵ اور ۳۱:۶).

مثال کے طور پر ابن العسکر، ابن القاضی اور احمد بابا کا تذکرہ کیا جا سکتا ہے۔ انہی دنوں اسے قاہرہ کے مصلح مفتی محمد عبدہ اور محمد رشید رضا کی تحریروں اور حافظ ابراہیم اور محمد المولوی کے طنزیہ ناول پڑھنے کا اتفاق ہوا۔ جس پر اس نے فوری طور پر المولوی کا نقطہ نظر اپنا لیا اور اپنے سابقہ نظریات سے منحرف ہونے کی بنا پر قدامت پرستوں کے خلاف، اصلاح پسندوں کی طرف سے، جنگ میں شامل ہو گیا۔

اس نے اپنے لیے نئے مستقبل کا آغاز ایک رسالہ کی اشاعت سے کیا جس کا عنوان تھا ”بدعة الکشف والبعیان عن حال اہل الزمان“ (قاہرہ ۱۹۳۲ء)۔ اس کے فوری بعد اس نے الرحلة المراكشیه (قاہرہ ۱۹۳۰ء) لکھی جس میں اس نے بڑے دکھ بھرے انداز میں اپنے دور کے اسلامی معاشرہ کا نقشہ کھینچا ہے، اس نے اس وقت سے لیکر اپنی وفات تک اپنے ملک کے قدامت پرستوں، یعنی مراطیوں، قاضیوں اور قائدین کے خلاف جو اس کے خیال میں تمام کے تمام بدعنوان تھے، جنگ جاری رکھی اور عام علما اور عوام کو اپنے اسلاف (سلف صالحین) کے طریقے کی طرف لوٹنے کی دعوت پر مشتمل کتابچوں اور رسالوں کی اشاعت کا سلسلہ جاری رکھا۔

اپنی وفات سے قبل ابن الموقت نے ایک رسالے کی نقول جاری کیں، جو اس خط کے مضمون پر مشتمل تھا، جو اس نے ذاتی حیثیت میں سلطان سیدی محمد بن یوسف کو لکھا تھا اور جس میں اس نے دوسرے غیر معمولی اور متشددانہ واقعات کے علاوہ ۱۹۸۰ء میں مخالف تحریک کی پیش گوئی کر دی تھی۔

مآخذ: (۱) E. Lévi Provençal : Chorfa Marocian، (خصوصاً ص ۴۵-۴۶) : (۲) A. Faure : Un réformateur marocain، در Hespris، ۱۹۵۲ء، ص ۱۱۲، ۲، مآخذ اس کی کتابوں کی فہرست سمیت۔

(A. Faure) : [ت: قیوم خان درانی؛ ن: محمود الحسن عارف]

•••••

۱۹۴۹ء)۔ اس کا والد محمد بن یوسف موقت (نمازوں کے اوقات کا خیال رکھنے والا، مؤذن مسجد) تھا، اس لیے اس نے اپنی زندگی کا بطور مصنف آغاز ”ابن الموقت“ کی عرفیت سے کیا، لیکن جب اس نے بذات خود وہی منصب حاصل کر لیا تو وہ خود بھی الموقت کہلانے لگا۔

۱۹۱۷ء میں وہ مراکش میں اپنی درج ذیل چار تصانیف کی بنا پر معروف ہو گیا: (۱) سب سے بڑی اور مفید کتاب السعادة الابدیہ فی التعریف بمشاهیر الحضرة المراكشیه (طبع لیتھو، فاس ۱۹۱۷-۱۹۱۸ء، ۲ جلدیں)؛ (۲) دوسری کتاب تطهير الانفس فی التعریف بفتح ابی العباس ہے، جو مراکش کے سات اولیا میں سے ایک ولی ابو العباس السبئی کے بارے میں ہے؛ (۳) مصنف نے اپنے والد محمد بن عبد اللہ المبارک کے حالات زندگی بطور ضمیمہ اضافہ کیے ہیں، جس کا عنوان ہے اظہار الحامد بعریف مولانا الوالد (چاپ سنگی فاس ۱۳۳۶ھ / ۱۹۱۸ء)؛ (۴) چوتھی اور آخری کتاب الانبساط بخصیص الاعتبار بتراجم اعلام الرباط کی تلخیص ہے جو سیدی محمد بوجندار کی تصنیف ہے (دیکھیے Allouche : Cat. des Mss arabes de Ribat، ۲۲۶:۲)۔

ابن الموقت کو ایسے علما کے دبستان میں شمار کیا جاتا تھا جو تصوف کی مقدس کتابوں سے بے حد متاثر تھے اور جو مذہبی بھائی چارے (حلقہ مریدی) میں شامل ہونے کے مخالف نہ تھے۔ اس کے والد نے جو الجزولی کی دلائل الخیرات کا ایک پر جوش قاری تھا، اپنے مطالعاتی ذوق اور اپنے ذاتی تقویٰ سے ایک مثال بن کر اسے بے حد متاثر کیا تھا، اسی لیے اس نے اپنی تحریروں میں مشہور مقولے یا نصیحت : بذكر الصلحاء تنزل الرحمة (نیک لوگوں کے تذکرہ سے رحمت نازل ہوتی ہے) پر عمل کرنے کی کوشش کی ہے۔

ابن الموقت قلب کی گہرائیوں سے ایسے سوانح نگاروں کا مقلد تھا جو اس ملک کے نیک لوگوں کی سوانح عمریاں مرتب کرنے کی روایت پر قائم تھے۔ جن میں سے

عباسی شہزادے ، اس کے دربار اور انتظامیہ کے حق میں ایک مؤثر ، تشہیر کرنے والا ہو گیا ۔
 مآخذ : (۱) الاغانی ، ۸۸:۳ تا ۹۶ ، ۱۱۵:۳ (۲) :
 دائرة المعارف ، ۳۲:۴

(J.C.Vadet] ت: محمود الحسن عارف)

.....

ابن میادہ : ابو شراحیل (یا شراحیل) الرماح بن یزید (یزید ، در ابن قتیبہ) بن ثوبان الری ، بنو مرہ بن عوف سے نسبی تعلق رکھنے والا ایک بدوی شاعر ، جو ہشام بن عبد الملک کے دور (۱۰۵-۱۲۵ھ / ۷۲۳-۷۴۳ء) سے آغاز دور بنو عباس تک حجاز اور نجد میں مقیم رہا۔ البغدادی کے مطابق اس کا انتقال منصور کے زمانہ حکومت میں نواح ۱۳۶ھ / ۷۵۴ء میں ، جبکہ یاقوت کے مطابق ۱۴۹ھ / ۷۶۶ء میں ہوا۔ اس کی والدہ میادہ (سلائی کرنے والی ایک کنیز) تھی ، جو کہ ، کہا جاتا ہے ، بربری النسل یا اصلاً کنیز تھی۔ جس کے بارے میں شاعر ایرانی ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور فخر محسوس کرتا ہے کہ اس کا تعلق عربوں اور کنہرو دونوں سے ہے ، جبکہ اس کا باپ اپنی دادی کے واسطے سے زہیر بن ابی سلمہ [رک باں] کے اخلاف میں سے تھا۔ الزہیر بن بکر کی کتاب اخبار ابن میادہ (القہرست ، قاہرہ ، ص ۱۶۱) ، جس سے الاغانی میں بہت زیادہ استفادہ کیا گیا ہے ، اب تک محفوظ رہنے کا امکان نظر نہیں آتا ، اس لیے کہ ابن میادہ کے حالات زندگی اور اس کی تصنیفات کے بارے میں بہت کم باتیں معلوم ہیں۔ اس کی شکل و صورت کی مختصر وضاحت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ صاف رنگت والا (احمر) ، مضبوط جسم والا اور لمبی داڑھی کے ساتھ ایک دیدہ زیب شخصیت کا مالک تھا۔

اس کی شاعری کا زیادہ تر موضوع نسب ، ہجو اور مدح ہے۔ اس کی رومانی شاعری بدویانہ اسلوب سے مطابقت رکھتی ہے اور ابن شرف کے مطابق (طبع و ترجمہ Pellat ، ص ۲۷) الکیمیت ، نصیب یا الطرماح سے برتر ہے جس میں کئی آزاد اور کنیز عورتوں کو مخاطب بنایا گیا ہے ۔

✽ ابن المولیٰ : محمد بن عبد اللہ بن مسلم ، ایک شاعر جو خلیفہ المہدی کے عہد حکومت میں زندہ تھا۔ اس کی تاریخ وفات حتمی طور پر معلوم نہیں ۔ وہ مدینہ منورہ کے ایک شریف اور روایتی خاندان سے تھا اور قبیلہ عمرو بن عوف سے علاقہ ولاء رکھتا تھا ۔ اس نے مالکی فقیہ اور محدث ابن المہاشون کے ساتھ تعلیم پائی ۔ وہ سنجیدہ مزاج اور حساس طبیعت کا مالک تھا اور الاغانی میں مذکورہ بیانات کے مطابق وہ اپنے شاعرانہ کلام کو گا کر پڑھتا تھا۔ جس سے ایک خصوصی ذہنی کیفیت کا اظہار ہوتا تھا ۔ اپنے کسی حد تک متناقض خیالات کے ساتھ اس شاعر نے غیر واضح ، مگر نازک شاعری پر مشتمل قصائد چھوڑے ہیں۔ اس نے دور ہونے اور ان لوگوں سے واقفیت نہ ہونے کے باوجود بہت سی شخصیات کے مدحیہ قصائد لکھے ہیں (ایک سراب کی مانند ، جو اکثر عرب شاعر کو ورغلاتا رہا ہے) جن میں یزید بن حاتم (م ۷۰ھ / ۷۸۸ء) جیسا مقتدر حاکم ، جو مصر کا والی تھا اور جو ان دنوں بشار بن برد کا سرپرست اعلیٰ تھا ، عباسی شہزادہ جعفر بن سلیمان (نسب قریش ، ص ۲۹-۳۱) اور کھم بن العباس (کتاب مذکور ، ص ۳۳) وغیرہ لوگ شامل ہیں۔ بہر حال اس نے جلد ہی خلیفہ المہدی کے شاعر ہونے کا منصب حاصل کر لیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ خلیفہ قدیم اور جنوبی عرب کے ادب کی بے حد تعریف کرتا تھا اور اس کی مخلصانہ خواہش تھی کہ وہ اہل مدینہ میں مقبولیت حاصل کر سکے ۔ جو علوی باغی محمد بن عبد اللہ بن الحسن کی یاد کے ساتھ وفادار چلے آتے تھے (نسب قریش ، ص ۵۳)۔ ابن المولیٰ اپنے دیگر شہری دوستوں اور پرجوش جنوبی عرب کے لوگوں کی طرح پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور خاندان ہاشم کے لیے بڑے احترام آمیز جذبات رکھتا تھا جو ”دین کے رکھوالے تھے“ ، لہذا خوش الحانی اور دل فریب انداز کو اپناتے ہوئے ، وہ مدینہ منورہ کے ان قدامت پرستوں اور وطن سے محبت کرنے والوں کے لیے جو اپنی خیالی دنیا سے ضد کی حد تک محبت رکھتے تھے ، نئے

کو شواہد کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ ابن میادہ کو قدیم شعرا میں سے ایک شمار کیا جاتا ہے۔ جو شاعری پر سند سمجھے جاتے ہیں۔

مآخذ: (۱) الجاھظ: البیان، اشاریہ: (۲) وہی مصنف: کتاب الحیوان، اشاریہ: (۳) ابن سلام: طبقات، اس میں ابن میادہ کا ذکر نہیں ہے، البتہ صاحب الاغانی بیان کرتا ہے کہ اس نے اسے شعرا کے ساتویں درجہ میں رکھا ہے: (۴) ابن قتیبہ: الشعر والشعراء، ص ۴۴ تا ۷۷ اور اشاریہ: (۵) وہی مصنف: ادب الکاتب، ص ۴۴: (۶) وہی مصنف: عیون، ۱۴۱:۳: (۷) البرد: کامل، اشاریہ: (۸) ابن المعتز: طبقات، ص ۳۳-۳۵: (۸ الف) ابن درید: الاحتقاق، ص ۱۷۵: (۹) ابن عبد ربہ: العقد، ۲۲۵:۲: (۱۰) الاغانی، ۱۱۶-۸۵:۲ (مطبوعہ بیروت، ۲۲۶:۲-۳۰۰): (۱۱) التوحیدی: امتاع، ص ۱۹۳: (۱۲) ابن شرف: مسائل، اشاریہ: (۱۳) ابن عساکر: تاریخ دمشق، ۵: ۳۲۸-۳۳۱: (۱۴) العسکری: دیوان المعانی، ص ۱۲۳: (۱۵) وہی مصنف: صناحین، اشاریہ: (۱۶) الآمدی: مؤتلف، ص ۱۲۴: (۱۷) الثعالبی: شمار القلوب، ص ۵۷-۵۸: (۱۸) البغدادی: خزانہ، قاہرہ، ۱۵۲: ۲: ۱۹۵-۱۹۷: (۱۹) یاقوت، ۲۶۰:۲، بذیل مادہ حرہ لیلے: (۲۰) وہی مصنف: ادباء، ۱۳۸-۱۳۳: ۱۱: (۲۱) المرزبانی: موشح، ص ۲۲۸: (۲۲) وہی مصنف: مجسم، ص ۳۱۹: (۲۳) ابن ابی عون: تشبیہات، ص ۲۱۱: (۲۴) النوری: نہایہ، ۵۶:۲۱: (۲۵) ابن الجری: حماسہ، ص ۲۳۸-۲۳۹: (۲۶) Mah. St. I. Goldziher: ۹۹:۲: (۲۷) Abriss: O. Rescher: ۱۸۶-۱۸۷: ۱: (۲۸) R. Blachere: در Met. Gaudefroy Demombynes: ص ۱۱۰-۱۱۲: (۲۹) Literature: C.A Nallino: ص ۱۵: (۳۰) ایف بستانی: دائرة المعارف، ۹۸:۳: (۳۰) براکمان: کلمہ، ۹۱:۱-۹۶.

(C.H. Pellat): قوم خان درانی: ن: محمود الحسن عارف (۱)

•••••

خاص طور پر اس کا موضوع ایک خاتون ”ام محمد“ ہے، جس کی شادی بالآخر اس کے والد نے ایک شامی سے کردی تھی، یہی وہ خاتون ہے جو ابن میادہ اور ایک دوسرے شاعر حکیم بن معمر الخذری کے مابین جھو اور نقائص [رک باں] کے تبادلے کا سبب بنی، لیکن الرماح کی جھو میں دیگر افراد بھی شامل تھے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس کا جھکاؤ حاسدانہ جذبے کی طرف تھا اور وہ ہر اس شخص کی جھو کہتا تھا جو اس سے وابستہ افراد کے ساتھ تعلقات قائم کرتے تھے، مگر وہ اس میں گالی گلوچ پر نہیں اترتا تھا۔

ابتداءً ابن میادہ کے قصائد میں مکہ کے اموی حاکم عبدالواحد بن سلیمان بن عبد الملک اور خصوصاً ولید بن یزید (۱۲۵-۱۲۶ھ/ ۷۴۳-۷۴۴ء) کو مخاطب کیا گیا ہے۔ جس سے وہ کئی بار نیازمندانہ ملاقات کر چکا تھا۔ بانیہ نامی ایک قصیدہ کی نقادوں نے بہت تعریف کی ہے، جس میں خلیفہ کی فیاضی کا اظہار کھلے لفظوں میں کیا گیا ہے اور جس میں یہ ذکر ہے کہ خلیفہ نے اسے ایک سو اونٹ، ان کی خدمت کے لیے ایک غلام، ایک کنیز اور ایک گھوڑا بطور انعام بخشا تھا۔ الولید کے انتقال پر اس نے ایک مرثیہ لکھا تھا۔ جس کے صرف چند اشعار بچے ہیں۔ اس کے اموی خاندان کے ساتھ تعلقات اسے عباسی خاندان کی مدح سرائی سے نہ روک سکے، خصوصاً اس کے ایک شعر پر اسے بڑی مار پڑی تھی، جس میں اس نے خاندان بنیغبر کی بنو مروان پر فوقیت کا اظہار کیا تھا۔ اسی طرح اس نے عباسی والی مدینہ جعفر بن سلیمان کی شان میں ایک قصیدہ لکھا اور اس نے کوشش کی کہ وہ المصور کے ہاں مقبولیت حاصل کرے، لیکن وہ کامیاب نہ ہو سکا، کیونکہ نیا خلیفہ ولید بن یزید کی طرح شاعری میں دلچسپی نہیں رکھتا تھا۔

اسے اس کی چند نظموں میں اغلاط (سقط) کی بنا پر مورد الزام ٹھہرایا جاتا ہے، لیکن عمومی طور پر نقاد اس کی تعریف کرتے ہیں، بہت سی نظمیں موسیقی کے لیے لکھی گئیں اور ماہرین علم اللسان اس کے بہت سے اشعار

تسلیم کرنا پڑے گا کہ اس نے اسی دور کو بانداز خلاصہ تحریر کیا ہے جس دور کا تذکرہ المصحی نے کیا ہے۔ المصحی سے براہ راست تقابلی ممکن نہیں، کیونکہ اس کی تصنیف کا وہ حصہ جو محفوظ رہا ہے، ان سالوں کا احاطہ نہیں کرتا جن کے بارے میں ابن میسر نے لکھا ہے، تاہم اب المقریزی کے اتعاظ سے بھی تقابلی ممکن ہے جو یہ ثابت کرتا ہے کہ ۳۸۱-۳۸۷ھ کا اقتباس یقینی طور پر المصحی کی تحریر کا خلاصہ ہے۔ دوسرا اقتباس جو المصحی سے پہلے دور سے متعلق ہے، حوالے کے بغیر ابن زولاق کی نقل

ہے: ابن حجر [تاریخ قضاة مصر] The History of the Kadis of Egypt (طبع R.Guest) میں فاطمیوں سے قبل کے دور میں، ابن میسر سے اقتباسات لیتا ہے، لیکن غالباً ان کا تعلق اس کی کسی دوسری تصنیف سے ہے، جو کہ بالخصوص مصری قادیس کے لیے ضبط تحریر میں لائی گئی تھی۔ بہر حال تاریخ کا وہ ضروری حصہ پانچویں / گیارہویں اور چھٹی / بارہویں صدی کے فاطمی دور سے متعلق ہے، وہ زیادہ تر ایک گم شدہ تصنیف المصنک پر مبنی ہے، جیسے ابن ظافر نے بھی استعمال کیا ہے۔ اس میں تاریخ سے متعلق گراں قدر اور ابتدائی معلومات ہیں، جن کا اصل مآخذ گم ہو چکا ہے۔

مآخذ: (۱) H.Massé کا مقدمہ اپنی مطبوعہ کا
Quelques chroniques anciennes: Cl.Cahen
relatives aux derniers Fatimides در BIFAO ۲۷ (۱۹۳۷ء)
جس میں مزید حوالے آئے ہیں: (۲) F.
A.History of Muslim historiography: Rosenthal
اشاریہ۔

(Cl. Cahen) ت: قوم خان درانی: ن: محمود الحسن عارف (۱)

ابن النبیہ: ابو الحسن علی بن محمد بن یوسف بن یحییٰ کمال الدین ابن النبیہ ایوبی دور کا ایک معروف شاعر (م ۱۲۱۹ھ / ۱۲۲۲ء)۔ اس کی تصحیح جائے ولادت کے بارے میں کچھ معلوم نہیں، لیکن وہ غالباً ۵۶۰ھ / ۱۱۶۳ء

✽ ابن میسر: (نہ کہ میسر) تاج الدین محمد بن یوسف بن جلب، راغب (۶۲۸ تا ۶۷۷ھ / ۱۲۳۱ تا ۱۲۷۸ء)، ایک مصری مؤرخ۔ چھٹی / بارہویں صدی کے آغاز میں راغب نامی امیر مصر، جو صلاح الدین کے ماتحت تھا، اسے تونس سے یہاں لایا تھا، جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے۔ اس کے خاندان کو نئی فوج کی تشکیل پر عسکری خدمات سے خارج کر دیا گیا تھا جس پر اس نے غیر فوجی زندگی کا آغاز کر دیا۔ ابن میسر نے یہ نام اپنی والدہ کے ایک جد امجد سے حاصل کیا تھا جو کہ فاطمیوں کا ایک امیر تھا۔ اس کی کتاب (Annales d, Egypte) (طبع H.Massé، قاہرہ ۱۹۱۹ء، دیکھیے G.Wiet در J.A. ۱۹۲۱ء) کا واحد نسخہ (مخطوطہ) میں محفوظ ہے، جو کہ نامکمل ہے۔ اسے المقریزی کے تیار کردہ نسخے سے حاصل کیا گیا ہے۔ مؤخر الذکر بھی بذات خود نامکمل ہے اور اغلاط سے مرہون نہیں ہے۔ اوراق کی درستی کے بعد جو متن محفوظ رہ گیا ہے (قطع نظر خلاء کے، یہ ۵۰۲ تا ۵۱۳ھ کے سالوں پر محیط ہے)۔ یہ سلسلہ وار ۳۳۹-۵۵۳ھ / ۱۰۴۷-۱۱۵۸ء کے سالوں کی تاریخ کی تفصیل مہیا کرتا ہے۔ دو اقتباسات شامل کرنے سے یہ ۳۶۲-۵۳۶ھ / ۹۷۳-۹۷۶ء اور ۳۸۱-۳۸۷ھ / ۹۹۱-۹۹۷ء کے سالوں پر محیط ہو جاتا ہے۔ تاہم النوری نے نہایت کافی حد تک اس سے فاطمی تاریخ کے لیے معلومات حاصل کی ہیں۔ اس نے ہمیں اس قابل کر دیا ہے کہ ۵۰۲-۵۱۳ء کے خلاء کو پرکردیں اور تصدیق کریں کہ یہ تاریخی ترتیب پر مشتمل تاریخ ایوبی دور تک آ پہنچتی ہے۔ گو یہ اس دور کا مکمل طور پر احاطہ نہیں کرتی۔ یہ فیصلہ کرنا بے حد مشکل ہے کہ چوتھی / دسویں صدی سے متعلق دونوں بیانات میں سے صحیح ترین کونسا ہے۔ بعد کے مصنفین عام طور پر ان کو ابن میسر سے منسوب کرتے ہیں، جو المصحی ہی کا تسلسل ہے، اگرچہ انداز تحریر میں اتنی چٹکی نہیں جتنی کہ بعد کی تاریخ میں پائی جاتی ہے۔ اگر زیر بحث یہ دونوں اقتباسات ابن میسر ہی کے ہیں تو پھر

۱۴۳-۱۵۰: (۲) ابن العماد: شذرات، قاہرہ ۱۳۵۱ھ
 ۸۵:۵: (۳) السیوطی: حسن المحاضرہ، قاہرہ ۱۲۹۹، ۲۲۶:
 (۴) الزرکلی: الاعلام، ۱۵۲:۵: (۵) کمالہ، عمر رضا
مجمع المؤلفین، ۱۹۱:۳: (۶) جے رکابی: La Poesie
Propance Saus les Ayyubides، پیرس ۱۹۴۹ء، ص
 ۸۷ تا ۱۰۴: (۷) ایم کے حسین: دراسات فی الشعر فی
عصر الاویم، قاہرہ ۱۹۵۷ء، ص ۱۵۳ تا ۱۶۱: (۸)
 عزت حسن: فہرس، مکتبہ دارالکتب الطاہریہ، درالشعر،
 دمشق ۱۹۶۴ء، ص ۲۳۰ تا ۲۳۱: (۹) براکلمان: ۳۰۴:۱:
 تکرملہ، ۳۶۵:۱.

(Rikabie) ل. ت. قیوم خان درانی: ن: محمود الحسن عارف (۱)

.....

ابن النجار: محبت الدین محمد بن محمود بن ⑧
 الحسن بن ہبہ اللہ بن محاسن البغدادی اپنے دور کے
 معروف سوانح نگار، سفر نگار اور نامور شافعی محدث،
 ۵۷۷ھ/۱۱۸۳ء میں بمقام بغداد پیدا ہوئے اور یہیں
 ۶۴۳ھ/۱۲۴۵ء میں انتقال کیا۔ ان کے والد نے جو
 پیشے کے اعتبار سے کاغذ ساز تھے، انہیں بچپن ہی میں
 تحصیل علم پر لگا دیا، چنانچہ انہوں نے ابو الیمن الکندی
 ابن کلیب کے شاگردوں، مثلاً ابن الجوزی اور دوسرے
 بہت سے علما سے علم حاصل کیا۔ علمی رحلہ (انہوں نے
 دس سال کی عمر سے تحصیل علمی کی ابتداء کی، شذرات،
 ۲۲۶:۳ کے دوران میں جو تقریباً ۲۷ سال تک جاری رہا،
 انہوں نے شام، مصر، حجاز، اصفہان، خراسان،
 مروہرات، نیشاپور اور مصر وغیرہ کی سیاحت کی۔ اس سفر
 میں انہوں نے بے شمار علما سے اسانید حاصل کیں۔ واپسی
 پر وہ بغداد واپس آ گئے، انہیں نو تعمیر شدہ مدرسے
 المستصریہ میں شافعی فقہ پڑھانے کے لیے بنیادی استاد اور
 مدرسہ کا مہتمم مقرر کر دیا گیا۔ وہ اس عہدہ پر اپنی
 وفات ۶۴۳ھ/۱۲۴۵ء تک کام کرتے رہے۔

انہوں نے تاریخ، سوانح، حدیث، شاعری،
 طب، سفر، محبت اور اپنے ہم عصروں کے اخلاق پر ۲۱

میں قاہرہ کے نزدیک کسی مصری قصبے میں پیدا ہوئے۔ اس
 کے خاندان، ابتدائی تعلیم اور اساتذہ کے بارے میں بھی
 کچھ علم نہیں۔

سیاسیات میں دلچسپی کو فوقیت دینے کے باوجود
 ابن النبیہ نے قاہرہ میں بڑی سادہ، پرسکون اور خوش گوار
 زندگی بسر کی۔ وہاں اس نے کئی لوگوں سے گہری دوستیاں
 استوار کیں۔ اس کے بہترین دوستوں میں قاضی السعد بن
 الخطیر اور ابن ممتا کی تذکرہ کیا جا سکتا ہے جن کی مدح
 میں اس نے ایک عمدہ قصیدہ لکھا۔ اس کے سوانح نگار کہتے
 ہیں کہ اس نے ایوبی شہزادوں بالخصوص الملک العادل اور
 الملک المنظر غازی کے متعلق بہت سے قصیدے لکھے تھے۔

قاہرہ میں مناسب سرپرستی نہ ملنے پر وہ بالائی
 جزیرہ چلا گیا، جہاں اس نے نصیبین میں رہائش اختیار
 کر لی۔ غالباً ۳۰۰ھ/۱۲۰۴ء میں اس نے دیوان الانشاء میں
 بحیثیت شاہی مراسلہ نگار شہزادہ الشرف موسیٰ کے دربار
 میں نوکری کر لی، جس کے متعلق اس نے بہت سے
 قصیدے لکھے۔ یہاں ابن النبیہ نے لاپردا اور غیر سنجیدہ
 زندگی بسر کی جس نے اس کے سرپرست کے دربار کو
 بھی اسی وصف کا حامل بنا دیا۔ اس نے پینتیس نظمیں
 شہزادے سے منسوب کیں، جو ادبی شاہکار ہیں۔ قصیدوں
 کا محبت کے جذبات سے مملو ابتدائیہ (تہیب) ظاہر
 کرتا ہے کہ وہ عظیم شاعر محبت تھا۔ اس نے نصیبین میں
 ۶۱۹ھ/۱۲۲۲ء میں وفات پائی۔

اس کا دیوان جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس
 کے لیے قصائد اس نے خود منتخب کیے تھے، بیروت سے
 ۲۹۹ھ/۱۸۸۱ء میں اور قاہرہ سے ۳۱۵ھ/۱۸۹۵ء میں شائع
 ہوا۔ اس پر علی پاشا فکری نے حاشیہ لکھا تھا۔ مؤخر الذکر
 اشاعت میں موش اور ایک رباعی کے اضافے کے ساتھ
 ۱۵۹۵ اشعار ہیں۔ قصیدوں کے تمہیدی اور بعض حصوں
 کے عاشقانہ انداز کو بہت اہمیت دی گئی ہے۔ ابن النبیہ کی
 اس تصنیف کا زیادہ تر حصہ مدح پر مشتمل ہے۔

مآخذ: (۱) الکلیسی: وفات، قاہرہ ۱۹۵۱ء، ۲:

مشہور کتابیں تصنیف فرمائیں، جن کی تفصیل مندرجہ ذیل قابل ذکر ہیں:

(۱) کتاب القمر المنیر فی المسند الکبیر (اس کتاب میں انہوں نے ہر صحابی کا اور ان کی احادیث کا تذکرہ کیا ہے، اب ناپید)؛ (۲) کتاب کنز الانام فی السنن و الاحکام (ناپید)؛ (۳) کتاب جتہ الناظرین فی معرفۃ التابعین (ناپید)؛ (۴) کتاب الکمال فی معرفۃ الرجال؛ (۵) ذیل علی تاریخ بغداد للخطیب البغدادی (۱۶ جلدیں)؛ (۶) المستدرک علی تاریخ الخطیب (۱۰ جلدیں)؛ (۷) المحقق والمفتقر علی منہاج کتاب الخطیب؛ (۸) المکتلف والمختلف (ابن ماکولا کی کتاب کا مکملہ)؛ (۹) کتاب المعجم (جس میں انہوں نے اپنے تقریباً تین ہزار مشائخ کا تذکرہ کیا ہے، ناپید)؛ (۱۰) العقد الفائق فی عیون اخبار الدنیا و محاسن الخلاق؛ (۱۱) الدرۃ الثمینیہ فی اخبار المدینہ (دستیاب)؛ (۱۲) کتاب نزہۃ الوری فی اخبار ام القری؛ (۱۳) روضۃ الاولیاء فی مسجد الیاء؛ (۱۴) مناقب الشافعی؛ (۱۵) کتاب غرر الفرائد (۶ جلدیں) (شذرات، ۳: ۲۲۶)؛ (۱۶) اخبار المشائخ الی اخبار العشاق؛ (۱۷) الشافی (فی الطب)۔ ابن النجار شاعر بھی تھے، ان کے اشعار بعض سوانح نگاروں نے روایت کیے ہیں (دائرة المعارف، ۱۹: ۷۱)۔

ان کتابوں میں سے ان کی صرف ایک کتاب 'جو تاریخ مدینہ کے متعلق ہے (انوار الثمین فی اخبار المدینہ) اب تک مکمل طور پر محفوظ ہے، اس کی دوسری دو تصانیف یعنی الکمال فی معرفۃ الرجال اور تاریخ مدینۃ الاسلام کے صرف چند اقتباسات محفوظ ہیں۔ اس کے تمام سوانح نگاروں، خصوصاً جہی، یاقوت الحموی اور ابن السامی وغیرہ نے ان کی علیت کی بہت تعریف کی ہے (ارشاد، ص ۱۰۳) اپنی تاریخی تصنیف کے سلسلے میں ابن النجار مصنفین کے ہاتھوں کے لکھے ہوئے نسخوں پر اعتماد کرتا ہے، اس کی ہم عمروں کے ساتھ مراسلت بھی رہی اور اس کے اپنے اشعار کے ذریعہ بہت سارے علما کے ساتھ

قریبی روابط قائم کیے۔

ابن النجار کی تاریخ بغداد دراصل خطیب بغدادی کا ایک ذیل ہے، جسے ابن السامی (م ۶۷۷ھ / ۱۲۷۵ء - ۱۲۷۶ء) ابن القوطی (م ۷۲۳ھ / ۱۳۲۳ء) ابن رافع (م ۷۷۳ھ / ۱۲۷۲ء - ۱۲۷۳ء) نے جاری رکھا، ان کے رجال پر کام کو ابن الخلیج (م ۷۶۲ھ / ۱۳۶۰ء - ۱۳۶۱ء) شمس الدین الذہبی (م ۷۴۸ھ / ۱۳۴۰ء - ۱۳۴۸ء) اور حافظ ابن حجر (م ۸۵۲ھ / ۱۶۴۸ء - ۱۶۶۹ء) نے جاری رکھا۔

مآخذ: (۱) متن میں مذکورہ بالا کے علاوہ دیکھیے ابن العماد: شذرات الذهب، ۳: ۲۲۶، ۲۲۷؛ (۲) ابن القوطی: حوادث، ص ۲۰۵؛ (۳) ابن خلکان: وفیات، قاہرہ ۱۹۳۹ء، ۳: ۲۸-۲۹؛ (۴) الکتبی: وفیات، قاہرہ ۱۹۶۱ء، ۲: ۵۲۲؛ البستانی: دائرة المعارف، ۲: ۷۱۸-۷۱۹۔

(محمود الحسن عارف)

.....

ابن النحاس: احمد بن محمد بن اسلمیل ✽

(م ۳۳۸ھ / ۹۵۰ء) ایک مصری ماہر صرف و نحو جو قدیم شاعری اور بالخصوص قرآن میں مہارت رکھتا تھا۔ ان کا حلقہ اثر محدود اور صوبائی سطح کا تھا۔ اس نے اہل بصرہ اور اہل کوفہ کے مابین تنازعات میں حصہ نہیں لیا، جو اس کے دور میں ہو رہے تھے۔ اس نے خود کو زیادہ سے زیادہ علم و فضل اور قرآن میں غور و فکر کے لیے وقف رکھا۔ اس طرح اس نے کتاب معانی القرآن اور کتاب النسخ والمسنوخ لکھی (طبع زکی الجہاد، قاہرہ)۔ اسے اس چھوٹی سی کتاب کی تصنیف کے لیے وسیع مطالعہ اور دوسرے شعبوں کے علما سے بالکلیہ رابطے کی ضرورت پیش آئی۔ بحیثیت ماہر صرف و نحو الزجاج، الاغشش اور المبرد (تینوں ماہرین قرآن، التہرست، ۳۴) کا شاگرد ہونے کے باوجود اس نے بڑی مہارت علمی اور غیر معمولی ذہانت کا اظہار کیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ ان معاملات کے بارے میں جو اس کی خصوصی مہارت میں شامل نہیں تھے، ابن النحاس اکثر شافعی قاضی ابن العداو (دیکھیے اخبار الخلاج،

ہونے کی بنا پر ایک ایسا راستہ اختیار کیا جس پر اسے فوری طور پر خاطر خواہ کامیابی حاصل نہیں ہوئی، لیکن اس نے بہت سے اہم سوالات پر غور کیا، مثلاً سنت اور مختلف مسنون اعمال کی اہمیت اور اللہ کی طرف سے منسوب صفات، جیسا کہ اس کی کتاب ”اسماء الحسنی“ سے ظاہر ہے۔

مآخذ: (۱) براکلمان، ۱۳۲:۱، مکتبہ ۲۰۱:۱ (۲) الزبیدی: طبقات، مطبوعہ ۱۹۵۳ء، ص ۲۳۹ (۳) القفطی، ۱۵۱:۱ (۴) السیوطی: بغیہ، مطبوعہ ۱۳۲۶ھ، ص ۳۲۔

(J.C. Vadet: محمود الحسن عارف)

.....

ابن الطحطاح: ابو عبد اللہ محمد بن صالح بن یزید۔ مہران الطحطاح، ایک مؤرخ، نسب دان اور مؤرخ (م ۵۲۵ھ/۸۶۶ء)۔ ان کی زندگی کے بارے میں بہت کم باتیں معلوم ہیں، سوائے اس کے کہ ان کی نسبت (المصری) ظاہر کرتی ہے کہ وہ بصرہ میں پیدا ہوئے اور زندگی کا زیادہ تر حصہ وہیں گزارا۔ وہ اکثر بغداد جایا کرتے تھے، جہاں وہ احادیث سنتے اور بیان کرتے تھے۔

ابن الطحطاح نے جس شعبے میں غیر معمولی سبقت دکھائی ہے وہ تاریخ ہے۔ اس کو مآخذوں میں الواقدی، الدائمی اور ابو عبیدہ معمر بن الہیثم وغیرہ شامل ہیں۔ اس کی (گمشدہ) تصنیف کتاب (یا اخبار) الدولۃ العباسیہ [ایک وقیع تصنیف تھی]، بعد کے سوانح نگاروں نے اسے بنو عباس کی تاریخ کے بنیادی مصنفین میں شمار کیا ہے۔ خواہ یہ تصنیف اصل تھی یا جیسا کہ ایف روزنٹھال (F. Rosenthal) یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ یہ اس کے استاد کی تصنیف کا نظر ثانی شدہ نسخہ تھا، یہ واضح ہے کہ ابن الطحطاح نے عباسی خاندان کی تاریخ کا خاکہ اور ڈھانچہ مہیا کر دیا تھا اور یہ کہ اس کی یہ تصنیف بعد میں آنے والے مصنفین کے لیے بنیادی مآخذ ثابت ہوئی۔ ابن الطحطاح کئی تاریخی سوانح عمریوں اور بالخصوص نسب کے متعلق

طبع ماسینون، پیرس ۱۹۵۷ء، ص ۷۸) سے پوچھتا رہتا تھا۔ علاوہ ازیں وہ ان لوگوں سے جو ”اہل نظر“ (غالباً فلاسفر) کہلاتے تھے، معلومات حاصل کرنے میں جھجک محسوس نہیں کرتا تھا۔ اس کی اس عادت کو بنانے میں شاید اس کے ماحول کا اثر تھا کہ وہ اپنی رائے ان سوالات پر جو وہ اٹھاتا تھا اور ان آراء پر جن کے بارے میں وہ ”اہل نظر“ سے پوچھنے میں جھجک محسوس نہیں کرتا تھا، مبنی نہیں کرتا تھا، بلکہ وہ انہیں ایک ماہر فلسفی کی طرح پوری شدت کے ساتھ بیان کرتا تھا۔ اس ماہر صرف و نحو کا قطعی جھکاؤ دبستان بصرہ کی طرف تھا (اس کے پاس تحلیل کی کتاب کا ایک نسخہ تھا اور وہ کوفیوں کی غلطیوں پر انہیں الزام دیتا تھا)۔ اس طرح وہ دونوں مکاتب کے رسمی تنازعات میں الجھ گیا جو ایسے مسائل سے متعلق تھے جو ان میں سے ہر ایک کے ساتھ مختص اور جو احادیث کی تاویلات سے متعلق تھے۔ ابن النحاس نسخ قرآن کے نظریے کا مخالف تھا، جس میں تمام آیات قرآنی کو منسوخ قرار دیا جاتا تھا۔ علاوہ ازیں وہ مجاز [رک باں] کو بھی ناپسند کرتا تھا، جس کی وجہ سے علماء بعض آیات سے تشبیہی معانی منسوب کرتے تھے تاکہ وہ انہیں گزشتہ آیات کے مطابق بنا دیں۔ روایتی شافعی حل، جسے وہ مثالی طور پر فوقیت دیتا تھا، ایسی آیات کو مذہب کی طرف منسوب کرتا ہے۔ اس طرح منسوخ آیات کی اخلاقی قدر برقرار رہتی ہے۔ ابن النحاس مسلسل مذہبی مسائل سے متعلق بحث و تحقیق میں مصروف رہا۔ اس نے اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنی کے معانی پر ایک کتاب تحریر کی۔ الغرض ایک کم گو اور گوشہ نشین شخص کی حیثیت سے اس نے نیک نامی اور تقویٰ کا درجہ حاصل کیا۔ اس نے کبھی لوگوں کی شہرت، عدم حمایت یا مزاحیہ کہانیوں سے کوئی لطف نہیں اٹھایا، جو حادثات سے متعلق تھیں، یہ سلسلہ اس کی موت تک جاری رہا۔ دنیا سے الگ تھلگ اور روایتی یا ہم عصر ماہرین صرف و نحو سے قطعی مختلف ابن النحاس نے غیر معمولی طور پر منفرد ذہن کا حامل

کی فہرست سے حاصل کی گئی ہے بجز اس کے کہ اس کی ترتیب الف بائی ہے، دیکھیے F. Rosenthal: History ص ۳۳۰ (عربی ترجمہ، ص ۶۸۶)؛ نیز دیکھیے: (۳) الفہرست، ص ۱۰۷؛ (۴) حاجی خلیفہ، ۲۸۳:۱؛ (۵) الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۳۵۷:۵-۳۵۸؛ (۵) الذہبی: میزان الاعتدال، ۷۴:۳؛ (۶) وہی مصنف: المشعبہ، قاہرہ ۱۹۶۲ء، ۶۳۴:۱؛ (۷) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، حیدر آباد ۱۳۲۶ء، ۲۲۷:۹؛ (۸) وہی مصنف: لسان المیزان، حیدر آباد، ۶: ۶۹۳؛ (۹) وہی مصنف: تقریب التہذیب، مدینہ ۱۹۶۰ء، ۱۷۰:۲-۱۷۱:۱۔

جدید مآخذ (۱۰) Les: G. Levi Della Vidda

Livres des chevaux لائیڈن ۱۹۲۸ء؛ (۱۱) براکلمان: A History of Muslim: F. Rosenthal (۱۲): ۲۱۶:۱؛ (۱۲) Historiography، لائیڈن ۱۹۵۲ء، ۷۹، ۳۳۷، ۳۳۹؛ (۱۳) (عربی ترجمہ مع مفید اضافات، از سید الطوی، ص ۱۲۷، ۵۳۸، ۶۳۲، ۶۹۷)؛ (۱۴) علی دوری: ضوء جدید، Bull. Coll. Arts and Science، ۲ (۱۹۵۷ء)؛ ۶۵؛ (۱۵) اے العزادی: التعریف بمورخین فی عصر المغول والترکمان، بغداد ۱۹۵۸ء، ص ۲۳۸-۲۳۹۔ F. Omar [ت: نواز رومانی، ن: محمود الحسن عارف]

ابن النقیس: علاء الدین ابو الاعلیٰ علی بن ابی بکر الحزم القرشی دمشقی، المعروف بہ ابن نقیس۔ ساتویں صدی ہجری، تیرہویں صدی عیسوی کا ایک ممتاز معالج اور ذوجہات مصنف۔ تاریخ وفات کے سوا، ہمیں ان کی زندگی کے بہت کم حالات کا علم ہو سکا ہے، جس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ ابن ابی صبیحہ، جو ان کا ہم عصر تھا اپنی تاریخ اطباء میں ان کا تذکرہ نہیں کرتا، وہ دمشق یا اس کے نواح (غالباً قصبہ القریش) میں پیدا ہوئے، وہیں انہوں نے مہذب الدین عبد الرحیم بن علی المعروف بہ الدخوال (م ۶۲۸ھ / ۱۲۳۰ء؛ ابن ابی اصیبعہ، ۲: ۲۳۹-۲۴۶) سے تحصیل علم کیا۔ الدخوال، جن کا تعلق ابن

رسالوں کا مصنف تھا۔ جو ابن الندیم کی الفہرست میں درج ہیں۔ وہ مدینہ منورہ کی فضیلت و حرمت پر مبنی ایک کتاب کا بھی مصنف ہے، تاہم اس وقت اس کی کوئی بھی تصنیف محفوظ نہیں ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ بعد کے مؤرخین نے شاذ ہی اس کی تصنیفات کا حوالہ دیا ہے (دیکھیے مثلاً الطبری، ۲۷۶:۳؛ العقد الفرید، قاہرہ ۱۹۳۸ء، ۱: ۲۷۸)۔ تاہم علی الدوری نے خیال ظاہر کیا ہے کہ ابن النطاح بنو عباس پر ایک اہم اور نمایاں کتاب مشہور با اخبار العباس وولده کا بھی مصنف ہے۔ یہ مخطوطے کی صورت میں کلیۃ التعليم الاسلامیہ العالمیہ، بغداد کے دارالکتب میں محفوظ ہے۔ اس کا ابتدائی ورق موجود نہیں ہے (کل اوراق ۲۰۴)۔ اس پر مصنف کا نام درج نہیں ہے۔ یہ تصنیف تاریخی لحاظ سے سوانح عمروں کی شکل میں ہے، جن کا تعلق حضرت عباسؓ اور ان کی عباسی نسل سے ہے۔ مسودہ جس بے ربط انداز سے اختتام پذیر ہوتا ہے اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ نامکمل ہے۔ ابن النطاح پر بھرپور انداز سے تحقیقی کام کرنے پر اس کی طرف منسوب کتابوں کی حقیقت معلوم ہو گی، جو کہ شاید جلد ہوگا۔ یہ کام ابن النطاح کے بارے میں مختلف تصانیف سے حاصل کردہ معلومات اور اس کی اپنی کتابوں کے مخطوطات دونوں سے مستفید ہونا چاہیے۔

بحیثیت محدث ابن النطاح محدثوں کے حلقے میں معروف تھا، وہ اس کے بارے میں بڑی اچھی رائے رکھتے تھے اور اسے قابل اعتماد (ثقة) سمجھتے تھے۔ یہ فیصلہ بحیثیت ابتدائی مؤرخ کے اس کی اہمیت کو بہت بڑھا دیتا ہے۔ مآخذ: مسلمانوں کی تاریخ نویسی میں ابن النطاح کے اہم مقام کے حامل ہونے کے باوجود، اس کے بارے میں معلومات کی کمی حیران کن ہے۔ اس کی زندگی کے بارے میں چند حوالہ جات ملتے ہیں، تاہم المسعودی کی فہرست مصنفین میں اس کا ذکر ہے (مروج، طبع و ترجمہ Pellat، فصل ۸)؛ (۲) السخاوی کی [الغزوہ اللامع] میں بھی اس کا تذکرہ مؤرخوں میں کیا گیا ہے (جو زیادہ تر المسعودی

تلمیذ کے کتب فکر سے تھا، وہاں انہوں نے اپنے بہت سے شاگرد بنا لیے تھے، جن میں سے بیشتر کا تعلق بغداد سے آنے والوں سے تھا۔ طب کے علاوہ ابن نفیس نے نحو، منطق اور علوم اسلامیہ کا بھی مطالعہ کیا تھا، وہ کسی نامعلوم تاریخ پر وہاں سے قاہرہ چلے گئے، جہاں انہیں مصر کا بہت اہم عہدہ ”شیخ اطباء مصر“ دے دیا گیا۔ وہ وہاں سلطان بھرس اول کے ذاتی طبیب بن گئے۔ انہیں دنوں وہ ناصری ہسپتال میں بھی کام کرتے رہے۔ جہاں انہوں نے بہت سے شاگردوں کو تربیت دی، جن میں سے سب سے زیادہ معروف ابن الکف (براکمان) ۶۳۹ھ تکملہ (۸۹۹ھ) ہے، جو کہ جراحی پر ایک کتاب کا مصنف ہے [رکبہ الجراح]۔ انہوں نے مدرسہ مسروریہ میں شافعی فقہ پڑھائی۔ مشہور نحوی ابو حیان الغرناطی [رکب] منطق میں ان کا شاگرد تھا، جو ان کی تدریس کی بہت تعریف کرتا ہے۔ ان کا ایک معاصر ادیب ابن الخاس ان کے نحوی انداز کی تعریف میں رطب اللسان ہے۔ وفات سے پیشتر وہ بہت امیر آدمی بن گئے تھے۔ انہوں نے قاہرہ میں ایک عہدہ محل اپنے رہنے کے لیے تعمیر کیا تھا۔ وہ ۲۱ ذوالقعدہ ۶۸۷ھ / ۱۸ دسمبر ۱۲۸۸ء میں ۸۰ برس کی عمر میں انتقال کر گئے اور اپنا محل اور اپنی کتابیں منصوری ہسپتال کے لیے وقف کر گئے، جسے سلطان قلاؤن نے حال ہی میں تعمیر کیا تھا (۶۸۳ھ / ۱۲۸۳ء)۔

[ابن نفیس اپنے دور کے بہت مشہور طبیب اور معالج تھے، بقول سرکیس ”ان جیسا طبیب ان کے زمانے میں موجود نہ تھا۔ بعض سوانح نگاروں کے مطابق، ان جیسا طبیب ابن سینا کے بعد پیدا نہیں ہوا (عمر رضا کمال: معجم المؤلفین)۔ انہوں نے ہمیشہ اپنے خصوصی طریقہ علاج کو اپنایا، بقول المعری انہوں نے ہمیشہ سادہ طریق علاج اختیار کیا۔ ابن النفیس کی کتابوں میں سے مندرجہ ذیل کتب قابل ذکر ہیں:

(۱)۔ کتاب الشامل فی الطب، یہ ادویہ سازی پر ایک جامع دائرہ معارف ہے، جیسے تین سو جلدوں میں

مرتب کیا جانا تھا، جس میں سے صرف ۸۰ جلدیں (جزاا) مکمل ہوئیں، اس کے چند اجزا مصنف کے دستخطوں کے ساتھ، دستیاب ہیں (دیکھیے N.Neer، در RIMA، ۶ (۱۹۶۰ء)؛ ص ۲۰۳-۲۱۰؛ (۲) کتاب المہذب فی الکمل، آشوب چشم کے متعلق قدیم عربوں کے خیالات کا بہت عمدہ تجزیہ۔ اس سے بعد کے کئی مصنفین نے استفادہ کیا؛ (۳) معجز القانون، ابن سینا [رکب] کی کتاب القانون کے تمام حصوں سے انتخاب، اعضاے جسمانی کے تذکرہ اور طبیعی مطالعہ کے بغیر تمام ادویات کے بارے میں ایک مختصر رسالہ، جو خصوصاً معالجوں کے لیے بہت مفید ہے، ابن النفیس کی کتابوں میں اسے مشرقی طب کی دنیا میں سب سے زیادہ پذیرائی حاصل ہوئی۔ اس رسالہ کے بہت سے مخطوطات موجود ہیں، کئی مرتبہ سنگی طباعت یا عکسی طباعت کے ذریعے طبع ہوئے۔ اس کی کئی شرح اور اختصارات لکھے گئے، جن میں سب سے زیادہ مشہور نفیس بن علوز الکرمانی (تکمیل ۸۴۱ھ / ۱۴۳۷ء) کا اختصار ہے، جو آخری بار ۱۳۲۸ھ / ۱۹۱۰ء میں سنگی طریقے پر طبع ہوا۔ اس کا ترکی اور عبرانی زبانوں میں ترجمہ بھی ہو چکا ہے؛ (۴) ان طبی شرح میں سے، جو انہوں نے لکھیں اور جن سے سب سے زیادہ استفادہ کیا گیا، ایک بقراط (Hippocrates) کی Aphorisms (فصول) کی شرح ہے؛ (۵) اسی طرح انہوں نے بقراط کی کتب Prognosis Epidemics اور De natura hominis کی شرح بھی لکھیں، مسائل الطب لکھن بن اسحاق کی شرح مرتب کی؛ (۶) ابن النفیس نے ابن سینا کی معروف ترین کتاب القانون پر ایک جامع شرح مرتب کی، جس کے اس وقت کئی خطی نسخے موجود ہیں، اس میں فاضل شارح نے موضوعات کی ترتیب پر، کتاب کو مرتب کیا، خصوصاً انہوں نے انسانی اعضاء کے متعلق کتاب کے ابتدائی تین حصوں کے اقتباسات کو یکجا کیا اور ایک الگ حصے میں، ان کی شرح کی، اسے کئی مرتبہ مستقل کتاب کے طور پر نقل کیا گیا ہے۔ اس حصے میں ابن نفیس نے اپنے اہم

حقیقت پسندانہ توضیح پر ہے۔

طبی دنیا میں ابن نفیس کاسب سے بڑا کارنامہ ان کا ”کم تر فشار دم“ (Lesser or Pulmonary circulation of the blood) کا نظریہ ہے، جو دل کے دائیں جوف (سورخ) سے ایک مرکب شریان کے ذریعے پھیپھڑوں کی طرف ہوتا ہے اور یہاں سے مرکب شریان (Arteria vensa) کے ذریعے دل کے بائیں جوف (سورخ) کی طرف۔ یہ نظریہ جالیئوس اور ابن سینا کے بیان کردہ نظریات سے مکمل طور پر متضاد ہے اور جو کہ نامور طبی سائنس دان ولیم ہروے (William Harvey) کی دریافت کا ایک بنیادی عنصر ہے۔

Harvey کے برخلاف، جس نے اس نظریے کا اثبات تجربات سے کیا، ابن نفیس نے اس نظریے کا اثبات اپنے رسالے الکاملیہ کی طرح محض قیاس اور خیال آفرینی سے کیا ہے۔ ابن نفیس کا یہ نظریہ جو اس کے غیر قدامت پرستانہ رویے کا مظہر تھا، مکمل طور پر عرب طبی مصنفین کی طرف سے نظر انداز کیا جاتا رہا۔ اس کلیے سے القانون کے چند متفرق شارحین مستثنیٰ ہیں، جنہوں نے اس بارے میں اس کے ساتھ اتفاق کیا جن میں ایک غیر معروف الفاضل البغدادی بھی شامل ہے، جس نے قانونجہ پر اپنی شرح میں، جو قانون سے چند اقتباسات پر مبنی ہے، جسے محمود بن محمد الجعفی (م ۷۴۵ھ/۱۳۴۴ء) نے مرتب کیا اور جس کا مقصد تالیف ابن نفیس کی طرف سے ابن سینا کے خیالات پر تنقید کا جواب دینا تھا (برلن، فہرست مخطوطات، طبع اہلورت، عدد ۶۳۹۳)۔ اس کی تائید کی ہے، کم تر فشار دم کے اس نظریے کی، اس کے تمام تعلقات سمیت وضاحت، ابن نفیس کی استعمال کردہ اصطلاحات کے ساتھ Mechael Servetus نے اپنی کتاب Charistianismi (ویانا ۱۵۵۳ء) میں پیش کی ہے۔ بعد ازاں اس نظریے کی وضاحت کولمبوس (Realdo columbo) نے اپنی کتاب De re anatomica libri xv (وینس ۱۵۵۹ء) میں کی، جس

ترین نظریے کم (تر) فشار دم (Lesser circulation) کے نظریے کو پیش کیا ہے (دیکھیے نیچے)۔ کتاب القانون کے پانچویں حصے کی شرح کا لاطینی ترجمہ معروف فلسفی فاضل آندریا الپگا (Andrea ALpaga) نے کیا ہے، جو وینس سے ۱۵۴۷ء میں چھپا (M.T d' Alverny : Medioevo e rinascimento, studi in onore de bruno nardi، فلورنس ۱۹۵۵ء، ص ۱۹۵، بعد)؛ (۷) منطق پر ابن النفیس کی کتابوں میں سے صرف اس کی کتاب الورقات کی شرح محفوظ ہے جو ارسطو کی Organom اور Rhetric کے مضامین کی تلخیص ہے جو analytica priora کی تلخیص کے علاوہ اسلامی فقہ میں ”قانونی ثبوت“ اور منطقی پہلو سے، قیاس کی محدود اہمیت پر بحث کرتی ہے؛ (۸) علم صرف اور علم منطق پر اس کی کتابیں بشمول الشیرازی: کتاب التبیہ کی شرح (بشرطیکہ السبکی کے ہاں، اس کی آخری کتاب کے طور پر، اس کا تذکرہ کسی غلطی پر مبنی نہ ہو) مشکل سے ہی کسی جگہ موجود ہوں گی، البتہ ان کی کتاب مختصر فی علم اصول الحدیث، جو علم حدیث سے متعلق ہے، محفوظ ہے۔

(۹) آخر میں ان کے ایک رسالے کا ذکر کیا جا سکتا ہے جس کا نام عقیدہ رسالہ الکاملیہ فی السیرہ النبویہ ہے جس کا آزاد ترجمہ The theologus Autodidactus سے کیا جا سکتا ہے۔

اپنے اس طبعزاد تخلیقی کام میں، جس کی اس کے معاصرین نے بہت تعریف کی ہے، ابن نفیس نے خیال آرائی کے ذریعے، جسے اس نے جزیرے میں گوشہ نشین شخص ”کامل“ کی زبان سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت و سوانح اور مسلمانوں کی اجتماعی تاریخ سے متعلق واقعات بیان کیے ہیں، جس میں (اس کی اپنی زندگی میں پیش آنے والا) مغلوں کے استیلاء اور اسلامی عناصر کے احیاء کا واقعہ شامل ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ سلطان بھرس کا ظہور، اس زمانے کا غیر معمولی واقعہ تھا۔ اس کتاب کا اختتام قیامت کے بارے میں

ماسوا اس کے کہ وہ ۳۹۸ھ/۱۰۰۷ء میں پیدا ہوا (برطانیق صاعد) اور وہ ۴۶۰ھ/۱۰۶۷ء میں طلیطلہ میں مقیم تھا۔ الزہراوی کے ساتھ اس نے قرطبہ میں ”علم الادویہ“ کی تعلیم حاصل کی۔ اس نے ۴۶۷ھ/۱۰۷۴ء میں وفات پائی۔ مساعد کہتا ہے کہ عطاری کے علم کے باوجود اس نے علاج بالغذا کو فوقیت دی۔ اگر اسے مجبور کیا جاتا کہ وہ دوا دے تو وہ مرکب کی بجائے مفرد دوا دینے کو ترجیح دیتا تھا۔ اس کے سوانح نگاروں نے اس کی سات تصنیفات کا ذکر کیا ہے، جن میں سے درج ذیل یقینی طور پر موجود ہیں:

(۱) کتاب فی الادویۃ المفردیہ، اس کا خلاصہ اور لاطینی ترجمہ Gerard of Cremona نے کیا تھا، جس کا عنوان تھا: *Liber Albenguefith Philosophi de virtutibus Medicinarum et ciborum*۔ اس کے عبرانی اور تھتالوی زبانوں میں بھی تراجم موجود ہیں۔ عربی متن جزوی طور پر موجود ہے، لیکن وہ شائع نہیں ہوا: (۲) کتاب الوساد فی الطب، (مخطوطہ): (۳) مجموعہ فی الفلاحہ: عربی اور تھتالوی زبانوں میں اس کا متن موجود ہے، جسے Garcia Gómez اور Millas کے مباحث کی مدد سے باہم متمیز کیا جاسکتا ہے: (۴) *De Balneis sermo*، اس عنوان کا ذکر Mieli نے کیا ہے، لیکن اس نے واضح طور پر اس کے عربی عنوان کا ذکر نہیں کیا۔

تآخذ: (۱) ابن الآبَار، ۵۵۱:۲، (۲) صاعد الاندلسی، قاہرہ، بدوں تاریخ، ص ۱۱۰: (۳) ابن ابی اصیوہ (طبع Müller)، ۴۹:۲، (۴) B:J.Millas Vallicrosa، *Libro de agricultura de Ibn Wafid Y su influencia en la agricultura del Rena-cimiento*، ۸: (۵) E.Garcia Gómez، *Sobre agricultura arabigoan-daluza (Cuestiones bibliograficas)*، ۱۰: (۱۹۳۵ء)، ۱۲۷-۱۲۷: (۶) Choulant، *HandBuch der Bucherkunde fur altere Medizin*، فصل ۹۶ (لاطینی ترجمہ کتاب الادویہ): (۷) M.Steinschneider، *Die Hebraeische*

کا تفصیلی لسانی تجزیہ اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ سرویتوس (Servetus) (اور شاید کولبس بھی) ابن نفیس کے اس نظریے سے براہ راست واقف تھا۔ اس میں دل چسپ بات یہ ہے کہ اس نظریے کو اندریا الپاگو (Andrea alpego) (م ۱۵۲۰ء) نے، جس نے شام میں تیس سے زیادہ سالوں تک قیام کیا تھا اور جس نے عربی مخطوطات کی تلاش میں بہت دور دراز کے سفر کیے تھے اور جو طب عربی سے متعلق کتابوں کے ترجمہ کے لیے معروف ہے اور جس کی ساری کتابیں طبع نہیں ہو سکیں، یورپ میں منتقل کیا تھا۔

تآخذ: (۱) العمری: مسالک الابصار: (۲) الصغدی: الوانی بالوفیات: (۳) السبکی: الطبقات الشافعیہ، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ۵: ۱۲۹: (۴) F.wüstenfeld: *Geschichte der arabischen arzte und Naturforscher*، ۱۸۳۰ء، ورق ۱۳۶: (۵) بروکلیمان، ۶۳۹:۱: مکملہ، ۸۹۹:۱ (جس میں بہت سی تصحیحات اور اضافوں کی ضرورت ہے، دیکھیے، مثلاً *The Theologus Autodidactus*، مقدمہ حصہ ۴): (۶) معبد المخطوطات العربیہ: فہرست مخطوطات المصورۃ، ۳: ۲، قاہرہ ۱۹۵۹ء اشاریہ: (۷) A.Dietrich: *Medicinalia Arabica*، گونجن ۱۹۶۶ء، اشاریہ: (۸) G.Sarton: *Introduction to the History of Science*، ۲: (بالٹی مور) ۱۹۳۱ء، ص ۱۱۰-۱۰۹۹: (۹) J.Schacht: *Ibn al Nafis, servetus and colombo*، در الاندلس، ۲۲: (۱۹۵۷ء): ۳۳۶-۳۱۷: (۱۰) وہی مصنف: *The theologus Autodidactus of Ibn al nafis*، آکسفورڈ ۱۹۶۸ء (مع مکمل حوالہ جات)۔

[J.Schacht] Meyer Rho [ت: محمود الحسن عارف]

•••••

✽ ابن واند: ابوالمطرف عبد الرحمن بن محمد اللغمی، ایک اندلسی طبیب، عطار اور ماہر زراعت۔ اس کی زندگی کے بارے میں ہمیں بہت کم معلوم ہے،

(J. David-Weill: [ت: فوائز رومانی: ن: محمود الحسن عارف])

.....

ابن واثق: ابو محمد عبد الجلیل بن واثق،
اندلس کا ایک عرب شاعر، جس کی ملازمت کا زمانہ
اشبیلیہ کے حکمران المعتمد ابن عباد [رک باں] کے دربار
میں گزرا۔ وہ ایک شریف النسب خاندان میں ۳۴۰ھ
۱۰۳۹-۱۰۴۹ء کے مابین مرسیہ میں پیدا ہوا۔ وہ
قسمت آزمائی کے لیے اشبیلیہ آ گیا۔ جہاں اس نے ماہر
علم اللسان الاعلم الشعمری [رک باں] سے شرف تلمذ
حاصل کیا۔ ابن عباد کے دربار میں داخل ہونے سے قبل
اس نے وزیر اور شاعر ابن عمار [رک باں] سے دوستی کر
لی۔ پھر وہ المعتمد کے سرکاری قصیدہ گو شعرا میں شامل ہو
گیا اور اس نے اپنے برجستہ و شوخ کلام کی وجہ سے اعلیٰ
مقام حاصل کر لیا۔ ۴۶۶ھ/۱۰۸۳ء میں اس نے الاعلم کی
وفات پر مرثیہ کہا۔ پھر اسے حوصلہ ہوا کہ وہ ابن عمار کی
حمایت میں دخل اندازی کرے اور اس کی وفات پر دکھ کا
اظہار کرے۔

اس کی نظموں کے کچھ حصے اب تک محفوظ ہیں،
جو اس نے جنگ زلاخہ [رک باں] کے بعد اور ۴۸۱ھ/۱۰۸۹ء
میں اس وقت کہی تھیں، جب المعتمد یوسف بن
تاشفین سے امداد لینے کے لیے مراکش جانے کے لیے
بحری سفر پر روانہ ہوا تھا۔ ابن واثق نے کچھ کامیاب
بیانیہ قصیدے بھی چھوڑے ہیں، جس سے وہ نظم خصوصاً
قابل ذکر ہے جو المعتمد کے محل ”زای“ کے بارے
میں ہے، نیز اس نے چھوٹے چھوٹے قطعے بھی لکھے جن
میں اس نے غزلان کے بارے میں اپنے ذوق کے اظہار
میں تردد نہیں کیا۔

تاہم اس کی شاعری اس وقت دوسری انتہا کو
پہنچی ہوئی نظر آتی ہے، جب وہ تقدیر کی ناانصافی کا رونا
روتا ہے، یا وہ انسانی قسمت کے بارے میں نکتہ چینی کرتا
ہے، جن سے المعتمد کا اثر ظاہر ہوتا ہے۔ اس کی فطری
خود بینی اور بعض مشکلات کے باوجود، المعتمد کے ساتھ

فصل ۴۷۵، Übersetzungen des Mittealters

(بذیل عبرانی ترجمہ): (۸) Mieli La Science arabe :
۱۹۳۸ء، فصل ۳۸:۷

(J.F.P Hopkins: [ت: قیوم خان درانی: ن: محمود الحسن عارف])

.....

ابن واثق: عبد اللہ بن واثق بن مسلم
الذہبی القرشی، مصر کے ایک مالکی محدث۔ قاہرہ میں
۱۲۵ھ/۷۴۳ء میں پیدا ہوئے اور وہیں ۱۹۷ھ/۸۱۳ء میں
وفات پائی۔ انہوں نے امام مالک سے اپنی ابتدائی عمر سے
لے کر ان کی وفات تک تعلیم حاصل کی اور پھر قاہرہ
واپس آ گئے، جہاں ان کا مقبرہ قرائنہ میں واقع ہے (دیکھیے
ابن خلکان، ترجمہ ویسلان، ۱۶:۲؛ ابن الریث: الکواکب
السیارة، ص ۴۴)۔ قاضی عیاض (ترتیب المدارک مخطوطہ
قاہرہ، ورق ۸۸ الف) لکھتے ہیں کہ انہوں نے تیس کتب
لکھیں، جن کی اساس امام مالک کے افکار پر تھی۔ انہوں
نے ان کے کچھ عنوانات بھی لکھے ہیں۔ اب تک ان کی
جو واحد تصنیف دریافت ہوئی ہے وہ نزل کی چھال
(Papyrus) سے تیار کردہ کاغذ پر لکھی ہوئی ہے جس کے
سو صفحات ہیں۔ یہ ان کی جامع کا ایک حصہ ہے۔ خطی
نسخہ، جس پر J. David-Weill نے تصحیح و تحشیہ کا کام کیا
ہے، ۲۷۶ھ/۸۸۹ء کا لکھا ہوا ہے۔ جامع کا یہ حصہ
کتاب الاسناد، کتاب السکوت، کتاب الختم اور جنگ حنین
سے متعلق چند روایات اور ابن عباس کی ایک دعا پر
مشتمل ہے۔ حیران کن بات یہ ہے کہ امام مالک کی موطا
اور سخون کی المدونہ کے کسی تصحیح شدہ نسخے میں یہ متن
موجود نہیں ہے (دوسرے اقتباسات کے لیے دیکھیے
J. Schacht در Arabica، ۱۴ (۱۹۶۷ء): ۲۳۱)۔

ابن واثق کی سوانح حیات کے لیے دیکھیے

Le: Djami, d, Ibn Wahb، طبع J. David-Weill (BIFAO)

قاہرہ ۱۹۳۹ء، ۱۹۴۸ء، ۱، XI اور (۲) J. David-Weill

در Manuscrit Malekite d, Ibn Whab، قاہرہ ۱۹۴۰ء

۳: ۱۸۳-۱۷۷

اس کی وفاداری اس کے کردار کے دیگر پہلو ہیں جو اس لائق ہیں کہ ان کا ذکر کیا جائے۔

غالباً اسے اپنے آقا کے المناک انجام کا علم نہیں ہو سکا۔ اس لیے کہ ۴۸۴ھ/۱۰۹۲ء میں (۵۳۳ھ/۱۱۳۸ء میں نہیں، جیسا بعض مآخذ میں ہے) بعض عیسائی گھڑ سواروں نے اسے اس وقت قتل کر دیا تھا جب وہ مرسیہ کی جانب ابن خفاجہ [رک باں] کے ساتھ سفر کر رہا تھا۔

مآخذ: ابن بسام نے ابن وہبون کا دیوان بعنوان (ذخیرہ) الاکلیل المشتمل علی شعر عبد الجلیل مرتب کیا تھا، لیکن وہ محفوظ نہیں ہے، البتہ اس انتخاب میں سے صرف ایک باب محفوظ ہے (ذخیرہ بدستور غیر مطبوع ہے)؛ (۲) الفتح ابن خاقان: قلائد، ص ۱۳-۱۴، ۲۴۲-۲۴۵؛ (۳) ابن دحیہ: مطرب، اشاریہ بذیل مادہ؛ (۴) ابن فضل اللہ العبری: مسالک الابصار، مخطوطہ پیرس، ص ۳۲ و ۳۶؛ (۵) العماد الاصفہانی: خزیدہ، ص ۱۱، مخطوطہ پیرس؛ (۶) ابن خافرجی: بدائع البدائع، ص ۳۷؛ (۷) ابن الخطیب: اعمال، ص ۲۴۶؛ (۸) المقرئ: فتح الطیب، اشاریہ؛ (۹) المراكشي: معجب، ص ۱۰۲-۱۰۳؛ (۱۰) ابن خلکان: اشاریہ؛ بذیل مادہ؛ (۱۱) الفي، ص ۳۷۴، عدد ۱۱۵۱؛ (۱۲) ابن صاعد: مغرب، اشاریہ؛ (۱۳) De Abdadidis: Dozy؛ (۱۴) Hesperis، ص ۵۰، ۱۱۶-۱۱۷، ۱۵۰ الف؛ (۱۵) Poesie and alouse: H. Pérès؛ (۱۶) Palencin Literatura: A. Gonzalez؛ (۱۷) La Vie Litteraire a: S. Khalis؛ (۱۸) ۲۰۲، ۲۰۰، ۹۳؛ (۱۹) Seville au XL siecle، غیر مطبوعہ مقالہ، Sorbonne، ۱۹۵۳ء۔

(Ch. Pellat: [ت: نواز رومانی؛ ن: محمود الحسن عارف])

✽ ابن الہداد: ابو عبد اللہ محمد بن احمد بن عثمان القیس، قادس (وادئ آتش) کا ایک اندلسی شاعر۔ اس کی نسبت الوادی الآشی ہے۔ ابن الابار (تکملہ) ص

(۱۳۳) کہتا ہے کہ وہ مازن بھی کہلاتا تھا۔ اس نے اپنی زندگی کا زیادہ تر عرصہ المریہ میں المقصم (محمد بن معن بن سادج، ۴۴۳-۴۹۰/۱۰۵۱-۱۰۹۷ء) کے درباری شاعر کی حیثیت سے گزارا۔ وہ ۴۶۱ھ/۱۰۶۸-۱۰۸۹ء کے قریب [بادشاہ کی ناراضگی کے ڈر سے] المریہ سے بھاگ گیا اور اس نے کچھ عرصے تک سرغوسہ میں پناہ لیے رکھی تاکہ وہ ابن سادج کے غصے سے بچا رہے، جس کے متعلق اس نے ہجویہ اشعار کہے تھے۔ بعد ازاں وہ المریہ واپس آ گیا جہاں وہ اپنی موت ۴۸۰ھ/۱۰۸۸ء تک سکونت پذیر رہا۔

ابن الہداد ایک شاعر، نثر نگار اور ایک دانش ور عالم تھا۔ اس کی شاعری مختلف النوع، خوبصورت اور قابل قبول خیالات سے بھرپور اور لطیف استعاروں کی حامل تھی، لیکن یہ بات اس کی رومانوی نظموں کی نسبت قصیدوں میں کم نظر آتی ہے۔ اس کے قصائد میں وہ قصیدے زیادہ مشہور ہیں جو اس نے عیسائی راہبہ نوریہ کے نام منسوب کیے تھے۔ ابن فضل اللہ (مسالک الابصار) قاہرہ ۱۹۲۸ء، ۳۸۵:۱ کے مطابق وہ ایک، قطبی راہبہ تھی جو دریائے نیل کے مشرقی کنارے پر اسیوط کے شمال میں، دینا نامی خانقاہ میں رہتی تھی۔ ابن الہداد نے اسے اس وقت دیکھا تھا جب وہ حجاز جاتے ہوئے قوص سے عیذاب کے لیے بحری جہاز پر سوار ہونے جا رہا تھا۔ اس کے حسن تاباں نے اس پر اتنا اثر کیا کہ وہ حج پر جانا بھول گیا اور خانقاہ کے قریب ہی عرصہ دراز تک مقیم رہا۔ اندلس آنے کے کافی عرصہ بعد تک وہ اسے متاثر کرتی رہی۔ وہ گیت جن میں اس نے نوریہ کو مخاطب کیا اس کی بہترین شاعری تصور ہوتے ہیں۔

ابن الہداد کا دیوان خاصا ضخیم ہے۔ اس میں اس نے اپنی نظموں کو ان کے قوافی کے مطابق حروف تہجی کی ترتیب میں مرتب دیا تھا، خاص طور پر اسے اپنے قصیدہ ”گناہ“ پر بالخصوص بڑا فخر تھا، جسے وہ حدیقہ الحقیقہ (گلشن سچائی) کہتا تھا۔ اس میں سے ہمارے پاس صرف دو اشعار ہیں۔ جن سے اس کے انداز فکر، رجحان طبع اور

الحرام ۷۴۶ھ / مئی ۱۳۴۵ء میں فوت ہوا۔ اس کی تصنیفات میں ابن سینا کی القانون فی الطب پر عربی شرح اور عہد عتیق پر ابراہیم بن عزرا کی عربی شرح کی شرح اور عربی شاعری پر مشتمل مشکل الفاظ کی معجم (ڈکشنری) شامل ہیں۔

اسے سلیمان بن ابراہیم بن دود سے متمیز کرنا چاہیے، جس نے عربی سے دو طبی کتب، عبرانی میں ترجمہ کیں: ابن رشد کی کلیات فی الطب (ترجمہ بعنوان محلول) اور ابن سینا کی الارجوزہ مع شرح ابن رشد۔

مآخذ (۱) M.Stein Schneider: Die hebraischen, برلن ۱۸۹۳ء، بارٹانی و Graz ۱۹۵۶ء، ص ۶۴۲-۶۴۳، ۶۸۶-۶۸۸، ۸۴۰؛ (۲) وہی مصنف: Die Arabische Literatur der Juden، فرینکلنٹ ۱۹۰۲ء، ص ۱۶۷؛ (۳) H.Frieden-Wald: The Jews in Medicine، بالٹی مور ۱۹۴۴ء، ص ۱۵۶، ۶۳۴؛ (۴) Jewish Encyclopaedia، ۲۱۰:۹؛ (۵) ۴۴۹؛ اس کے پتھر یلے مقبرے کی تصاویر مع تبصرہ دیکھیے، در J.M.Millas اور F.Cantera: Las Inscripciones hebraicas de EsPana، میڈرڈ ۱۹۵۶ء، ص ۱۸۰-۱۷۵۔

(۲) سلیمان بن یعیش (نواح ۱۵۲۰-۱۶۰۳) ایک سوداگر اور سرمایہ کار، جو بین الاقوامی اور حکومت عثمانیہ کی سفارت کاری میں سرگرم عمل رہا۔

وہ توریرا (پرتگال) میں خاندان مارنو (Marrano) نے عیسائی فقیہ، یہودی فرقے میں پیدا ہوا۔ ایک نوجوان کی حیثیت سے اس نے اپنی قسمت نرسنگ (بعد ازاں صوبہ مدرس) میں ہیرے کی کانوں میں کام کرنے سے آزمانے کا فیصلہ کیا۔ وہ ۱۵۵۵ء میں پرتگال واپس گیا۔ اسے بادشاہ جوو (Joao) سوم نے شہنشاہی سلسلے کے نواب کا عہدہ دیا۔ بعد ازاں وہ مختلف اوقات میں میڈرڈ، فلورینس اور پیرس میں مقیم رہا۔ ۱۵۵۷ء میں وہ سیلونیکا آیا، جہاں اس نے کھلے عام یہودیت اختیار کر لی اور استانبول

شاعری میں ”حکمت“ کی پسندیدگی کا پتہ چلتا ہے۔ جسے وہ فلسفیانہ کہتا ہے (”میری فلسفیانہ نظمیں“)۔ اس کی نثر نظریہ پرستانہ اور دور اذکار افکار پر مبنی ہے، جس کے زیادہ تر حصے ابن بسام نے دوبارہ شائع کیے ہیں۔ جو گہرے دکھوں اور اس کی زود رنج طبیعت کے غماز ہیں۔ ابن البار نے اس کی علم عروض پر تصنیف جس کا عنوان المستطاب ہے کی بہت تعریف کی ہے۔

مآخذ (۱) ابن البار: مکملہ، ص ۳۳؛ (۲) ابن بسام: ذخیرہ، ۲/۱: ۳۳۶-۳۰۱؛ (۳) ابن صاعد: مغرب، قاہرہ ۱۹۵۳ء، ۱: ۱۳۳-۱۳۵؛ (۴) وہی مصنف: ریات، میڈرڈ، ۱۹۴۲ء، ص ۷۴، ۷۵، ۲۳۴-۲۳۵؛ (۵) ابن الخطیب: احاطہ، قاہرہ ۱۳۱۹، ۲: ۲۵۰-۲۵۱؛ (۶) ابن خاقان: مطمح، ص ۸۵؛ (۷) الصفدی: الوافی، ۸۶:۲؛ (۸) الکتبی: فوات، قاہرہ ۱۲۸۳، ۲: ۱۶۷؛ (۹) ابن فضل اللہ العمری: مسالک الابصار، قاہرہ ۱۹۲۴ء، ۱: ۳۸۶-۳۸۷؛ (۱۰) ابن العباد الاصفہانی: خریدہ، مخطوط دارالکتب، قاہرہ، ۱۲، ورق ۵۴؛ (۱۱) القفطی: محمدون، مخطوط دارالکتب، ورق ۳۲؛ (۱۲) المقرئ: نفع، ۲: ۳۳۸-۳۳۹ اور اشاریہ؛ (۱۳) Recherches: Dozy؛ (۱۴) Hispano Arabic poetry: Nykl؛ (۱۵) Poesie: H. Peres، ۱۹۵۱-۱۹۴۶ء، بالٹی مور ۱۹۴۶ء، ۱۵؛ (۱۶) andalouse، فہرست اشاریہ۔

(M. Mones [ت: محمود الحسن عارف])

•••••

✳ ابن یعیش: کئی یہودی علما کا خاندانی نام، جن کا تعلق اندلس اور پرتگال سے تھا، جو ادویات، علم و فضل، تجارت اور سفارت میں سرگرم عمل رہے۔ اس نام کے حامل مختلف لوگوں کے مابین تعلقات (اگر کوئی ہیں) تو وہ غیر یقینی ہیں۔ ان میں سے قابل ذکر درج ذیل ہیں:

(۱) سلیمان بن ابراہیم بن یعیش (ابو ربیع سلیمان بن یعیش)، اشبیلیہ کا ایک طبیب اور عالم، جہاں وہ محرم

'Sofia (Yehudim be-turkiyah) ۱۹۳۶ ' بار دوم : ۷۰:۱
 ۱۶۷ : ۱۶۸ : ۳۳:۲ : ۱۰۴:۳ : ۷۷:۳ : ۶:۴
 (E.Birnbaum) : [نواز رومانی : ن: محمود الحسن عارف]

•••••

ابن یعیش : موفق الدین ابوالبقاء یعیش بن یحییٰ
 علی بن یعیش الحکمی ، المعروف بہ ابن الصانع ، ایک
 عربی ماہر صرف و نحو۔ ۳ رمضان ۵۵۳ھ / ۲۸ ستمبر ۱۱۵۸ء
 میں حلب میں پیدا ہوا اور وہیں ۲۵ جمادی الاولیٰ ۶۴۳ھ /
 ۱۸ اکتوبر ۱۲۴۵ء کو وفات پائی۔ ابتداء اس نے (نحو) اور
 حدیث حلب میں پھر ۵۷۷ھ / ۱۱۸۱ء میں موصل میں اور
 آخر کار ابو الیمین الکندی سے دمشق میں پڑھی ، پھر وہ
 حلب واپس آگیا جہاں وہ صرف و نحو اور ادب پر تاحیات
 درس دیتا رہا۔ ابن خلکان نے ، جو ۶۲۶-۶۲۷ھ / ۱۲۲۹-
 ۱۲۳۰ء میں اس کا شاگرد تھا ، اس کی بڑی واضح تصویر کشی
 کی ہے۔ وہ اس کی خوش طبعی کے بارے میں کچھ قصے
 بتاتا ہے۔ اس کے دوسرے شاگردوں میں یاقوت (۷۵۷:۱)
 ارشاد ، (۷۷:۳) ابن مالک ، ملک جمال الدین اور الشریفی
 شامل ہیں۔ ابن یعیش الزخیری کی المفصل پر اپنی تفصیلی
 شرح کے باعث بہت معروف ہے (طبع G.Jahn ، لایپزگ
 ۱۸۸۲-۱۸۸۶ء ، دو جلدیں) وہ بڑی شدت کے ساتھ
 سیبویہ اور مسلک بصرہ کے نظریات پر جما رہا ، لیکن وہ
 تفصیل کے ساتھ دونوں مسلک کے فرق پر بھی بحث
 کرتا ہے (اس کا انداز طوالت پسندانہ اور بعض اوقات
 بے ڈھنگا ہے اس کی دوسری تصانیف کے لیے دیکھیے
 بروکلن ، ۳۹۷:۱ ؛ تکملہ ۵۲۱:۱)۔

_____ مآخذ : (۱) ابن خلکان ، عدد ۸۴۳ : (۲) یافعی :
 مرآة الجنان ، ۱۰۶:۴ ؛ (۳) السیوطی : بغیہ ، ص ۴۱۹ ؛
 (۴) G.Weil ، در Z.A. ۴:۱۹ ؛ (۵) ابن مصنف : ابن
 الانباری کی کتاب الانصاب کا مقدمہ ، بمواقع عدیدہ ۔
 (J.W.Fuck) : [محمود الحسن عارف]

•••••

ابن یونس : ابو سعید عبد الرحمن بن احمد یحییٰ

میں رہائش پذیر ہو گیا۔ وہ اندلس سے بہت شدید نفرت
 کرتا تھا۔ یورپی سفارتی دستاویزات سے ظاہر ہوتا ہے کہ
 اس نے بڑی تندہی اور کامیابی کے ساتھ اندلس کے
 خلاف برطانیہ اور ترکی میں دوستانہ تعلق پیدا کیا۔ اس کا
 کچھ اثر مراد سوم اور ملکہ ایلزبتھ (جس کا طبیب Rodrigo
 Lopes اس کا نسبتی بھائی تھا) کے دربار میں نظر آتا ہے۔
 اس کی سفارتی کوششوں نے اندلس کے اس اقدام کو
 بے اثر کر دیا کہ دولت عثمانیہ برطانیہ اور اندلس کی
 جنگ میں غیر جانبدار رہے۔ اس نے حکومت عثمانیہ کو
 ہنگری میں کامیاب مہموں کے دوران میں برطانیہ کی غیر
 جانب داری کی یقین دہانی کرائی جس کی بنا پر ۱۰۰۵ھ /
 ۱۵۵۶ء میں حاج اداسی (Kereztes) کی فتح ہوئی۔ صلہ کے
 طور پر سلطان نے اسے Duke of Mitylen (نواب آف
 مثیلین) کا خطاب دیا۔ طبرس کی بخشش نے اسے حقیقی طور
 پر جوزف ناسی (Joao Miques) ، م ۱۵۷۹ء دیکھیے
 (Nasi) کا قریبی عزیز بنا دیا۔ اس کا اپنا بیٹا یعقوت
 (Francisce) وہاں رہائش پذیر ہوا۔ سلیمان بن یعیش
 استانبول میں ۱۶۰۳ء میں فوت ہوا۔

_____ مآخذ : Jews in Elizabethan : L.Wolf

England ' در Transactions of the Jewish Hist
 ' Soc. of England ' ۱۱ (۱۹۲۴-۱۹۲۷ء) : ۹۱-۱ :
 (۲) A.Galante : Don salomon Aben Yaeche , Dec :
 de Metelin استانبول ۱۹۳۶ء ۔

(۳) ایک معزز خاندان ، جو ابن یعیش کہلاتا
 تھا۔ چھٹی صدی / بارہویں صدی کے یحییٰ بن ابن یعیش ،
 پرتگال کے ایک طبیب تاجر کی نسل سے تھا۔ اس خاندان
 نے کئی اطباء ، یہودی علما اور کئی تاجر دولت عثمانیہ کے لیے
 دسویں / سولہویں صدی سے بیسویں صدی تک پیدا کیے ۔

_____ مآخذ : The Jews in : H.Friedenwald

medicine ' بالٹی مور ۱۹۴۴ء ، ص ۴۹۱ : (۲) S.A.
 ' Diverei Yemei Yisrael be Togarma : Rosanes
 تل امیب بار دوم ۱۹۳۶ء ، ص ۲-۳ : (۳) Qoroth ha

مجھ سے ہو اور میں تم سے“ (الاصابة ۱۷۹:۲) یہ سن کر حضرت ابو امامہؓ بہت خوش ہوئے۔

اسلام قبول کرنے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ان کے قبیلہ میں اسلام کی تبلیغ کے لیے بھیجا۔ جب یہ اپنے قبیلہ میں پہنچے تو اس وقت قبیلہ کے لوگ اونٹوں کا دودھ دوہ کر پی رہے تھے۔ انہوں نے جب حضرت ابو امامہؓ کو دیکھا تو کہا مرحبا صدی بن عجلان ہم نے سنا ہے کہ تم بھی بے دین ہو گئے ہو۔ حضرت ابو امامہؓ نے جواب دیا کہ میں بے دین نہیں ہوا، بلکہ اللہ اور اس کے رسولؐ پر ایمان لایا ہوں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے تاکہ میں تمہارے سامنے اسلام کی تبلیغ کروں۔ ابھی یہ گفتگو جاری تھی کہ قبیلہ کے کچھ لوگ ایک بڑے پیالے میں خون لائے، جسے سب لوگ بڑے شوق سے پینے لگے۔ انہوں نے حضرت ابو امامہؓ کو بھی اسے پینے کی دعوت دی، مگر انہوں نے انہیں اس کی حرمت پر مشتمل، اللہ تعالیٰ کے حکم سے آگاہ کیا اور کہا کہ یہ تو قطعی حرام ہے، مگر لوگوں نے ان کی بات پر کان نہ دھرے۔ انہوں نے اپنے قبیلہ میں اسلام کی تبلیغ جاری رکھی، مگر قبیلہ کے لوگ اسلام قبول کرنے سے مجتنب رہے۔ حضرت ابو امامہؓ کو پیاس لگی، تو انہوں نے جب لوگوں سے پانی مانگا تو قبیلہ والوں نے کہا تم تڑپ تڑپ کر مر جاؤ مگر تمہیں پانی کا ایک قطرہ نہیں مل سکتا۔ یہ سن کر وہ وہیں تپتی ہوئی ریت پر سو گئے۔ خواب میں قدرت الہی نے انہیں سیراب کر دیا۔ سو کر اٹھے تو قبیلہ والوں کا رویہ بدل چکا تھا اور انہیں ان سے اپنے سلوک پر ندامت پیدا ہو چکی تھی، چنانچہ انہوں نے ان کی تواضع کے لیے دودھ اور کھجور پیش کی، مگر انہوں نے لینے سے انکار کر دیا اور کہا کہ خدا نے مجھے سیراب کر دیا ہے (الذہبی: سیر اعلام النبلاء ۳: ۳۶۰-۳۶۱) حافظ ابن حجرؒ کی روایت کے مطابق ان کا قبیلہ آخر میں ان کی کوششوں سے مسلمان ہو گیا تھا (الاصابة ۱۷۵:۲)۔

الصدنی (پیدائش ۲۸۱ھ/۸۹۳ء، وفات بروز منگل ۲۶ جمادی الآخرہ ۳۴۷ھ/۱۳ ستمبر ۹۵۸ء)۔ وہ امام شافعیؒ کے ایک معروف مصری شاگرد یونس بن عبد الاعلیٰ کا پوتا اور ایک ہیئت دان کا والد تھا۔ اس نے مصری اور غیر ملکی علما کے حالات الگ الگ جلدوں میں لکھے تھے جو مصر کی سیر یا وہاں آباد ہونے کے لیے آئے تھے۔ بعد کے مصنفین کے لیے اس کی یہ دونوں تصانیف بنیادی مآخذ ہیں، لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ان کو محفوظ نہیں رکھا گیا۔ اس کے ضمیمہ کا صرف ایک حصہ ابو القاسم یحییٰ بن علی بن الطحان نے دمشق میں ایک دستاویز میں تلاش کیا ہے۔ مآخذ: السمعی، ص ۳۵۰ ب؛ (۲) فواد سرنگین، ۳۵۷:۱ و بعد۔

(F.Rosenthal: ت: نواز رومانی: محمود الحسن عارف)

.....

ابو: ایک قصہ، رک بہ ناہنجیریا۔

.....

⊗ ابو امامہ الباہلیؓ: ایک نامور صحابی رسولؐ، رضی اللہ عنہ، ان کا نام صدی بن عجلان بن وہب بن غریب بن وہب بن رباح بن الحارث بن معن بن مالک بن اعصر بن سعد بن قیس بن عجلان بن مضر تھا۔ وہ قبیلہ باہلہ کی شاخ بنو معن سے تعلق رکھتے تھے۔ انکی والدہ باہلہ بنت صعب بن سعد تھیں (المزنی: تہذیب الکمال و اسماء الرجال، ۱۶:۱۳)۔

حضرت ابو امامہؓ ہجرت سے بیس سال قبل پیدا ہوئے۔ انہوں نے اسلام کی دعوت اس وقت قبول کی جب اس کی شدید مخالفت ہو رہی تھی۔ سب سے پہلے قبول اسلام کے بعد وہ صلح حدیبیہ میں شریک ہوئے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر بیعت رضوان کرنے کی سعادت حاصل کی۔ حضرت ابو امامہ الباہلیؓ جب بیعت کر چکے تو انہوں نے خدمت نبویؐ میں عرض کیا: یا رسول اللہ! مجھے بھی بیعت کی سعادت نصیب ہوئی، کیا رضائے الہی کی بشارت میرے لیے بھی ہے، آپؐ نے فرمایا ”تم

(اسد الغابہ ۱۶:۵)۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت عبادہ بن صامت، حضرت عثمان بن عفان، حضرت علی بن ابی طالب، حضرت عمار بن یاسر، حضرت عمر بن الخطاب، حضرت عمر بن عقبہ، حضرت معاذ بن جبل، حضرت ابو الدرداء اور حضرت ابو عبیدہ بن الجراح سے روایت کرتے ہیں۔

ان سے روایت کرنے والوں میں ازہر بن سعید الحزاری، اشد بن وداع، ایوب بن سلیمان الشامی، حاتم بن حرث الطائی، حسان بن عطیہ الشامی اور دوسرے بہت سے تابعی شامل ہیں۔

وہ حدیث کی تبلیغ و اشاعت کا خاص خیال رکھتے تھے، جہاں دو چار آدمی اکٹھے دیکھتے ان کو حدیث سنانے لگ جاتے۔ سلیم بن عامر کہتے ہیں کہ جب ہم لوگ ابو امامہ کے پاس بیٹھے ہوتے تو وہ ہم کو احادیث سناتے اور کہتے ان کو سنو، سمجھو اور جب سن لو تو اسے دوسروں کو پہنچاؤ (سیر اعلام النبلاء ۳۶۱:۳)۔ وہ لوگوں کو کہتے کہ ہماری یہ مجالس تم لوگوں کے لیے خدائی تبلیغ گاہیں ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جو اللہ کی طرف سے حکم ہوا اس کو آپ نے ہم تک پہنچایا، اب تم لوگ مجھ سے جو اچھی باتیں سنو ان کو دوسروں تک پہنچاؤ۔

حضرت ابو امامہ بابلیؓ صاحب کرامت صحابہ کرامؓ میں سے تھے۔ چنانچہ ان کی ایک خادمہ بیان کرتی ہیں کہ چونکہ اللہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدقہ دینے کو بہت پسند فرماتے ہیں، اس لیے حضرت ابو امامہؓ اپنے دروازے سے کسی سائل کو خالی ہاتھ نہیں لوٹاتے تھے۔ ایک صبح ان کے پاس صرف تین دینار تھے۔ ایک سائل آیا انہوں نے اسے ایک دینار دے دیا، پھر دوسرا آیا اس کو دوسرا دے دیا، پھر تیسرا آیا اس کو تیسرا دے دیا۔ میں نے کہا کہ اب کچھ باقی نہیں بچا۔ اس کے بعد وہ روزہ رکھ کر مسجد چلے گئے۔ مجھے ان کی حالت پر ترس آیا اور میں نے قرض لے کر ان کے لیے رات کا کھانا تیار کیا۔

حضرت ابو امامہ بابلیؓ حجۃ الوداع میں بھی موجود تھے اس وقت ان کی عمر تیس برس تھی (سیر اعلام النبلاء ۶۲۰:۳)۔ جنگ صفین میں وہ ابتداء حضرت علیؓ کے طرفداروں میں سے تھے۔ اس موقع پر حضرت ابو امامہ بابلیؓ اور حضرت ابو الدرداء امیر معاویہؓ سے ملے اور کہا آپ کس بنا پر حضرت علیؓ سے جنگ کر رہے ہیں؟ کیا وہ خلافت کے معاملہ میں آپ سے زیادہ مستحق نہیں ہیں؟ حضرت امیر معاویہؓ نے کہا میں تو خون عثمانؓ کا بدلہ لینے کی خاطر لڑ رہا ہوں۔ انہوں نے مزید کہا علیؓ نے عثمانؓ کے قاتلوں کو پناہ دی ہے، لہذا ان سے کہیں کہ وہ عثمانؓ کے قاتلوں کو میرے حوالے کر دیں، پھر میں پہلا آدمی ہوں گا جو ان کی بیعت کرونگا۔ حضرت ابو امامہؓ اور حضرت ابو الدرداءؓ حضرت علیؓ کے پاس آئے اور ان کو امیر معاویہؓ کے موقف سے آگاہ کیا۔ حضرت علیؓ نے جب اس بات سے اپنے لشکر کو آگاہ کیا تو بیس ہزار آدمی الگ ہو گئے جنہوں نے نعرہ لگایا کہ ہم عثمانؓ کے قاتل ہیں، یہ حالات دیکھ کر حضرت ابو امامہؓ اور حضرت ابو الدرداءؓ نے دونوں لشکروں سے کنارہ کشی اختیار کر لی بعد ازاں انہوں نے کسی جنگ میں بھی حصہ نہیں لیا (ابو حنیفہ دنیوری: اخبار الطوال)۔

حضرت ابو امامہ بابلیؓ نے پہلے مصر اور اس کے بعد شام کے علاقہ حمص میں سکونت اختیار کی۔ یہیں ۸۱ھ میں بعد ولید بن عبد الملک ان کی وفات ہوئی (الاستیعاب ۱۶۱۲:۴؛ تہذیب الکمال ۱۶۳:۱۳؛ سیر اعلام النبلاء ۳۶۳:۳)۔ ایک دوسری روایت ۸۶ھ میں عبد الملک کے زمانہ میں انتقال کرنے کی بھی ملتی ہے (تہذیب التہذیب ۴۲۰:۴)۔ ایک اور قول ۸۷ھ کا اور ایک ۹۱ھ کا بھی ملتا ہے (تہذیب التہذیب ۴۲۰:۴)۔ وفات کے وقت ان کی عمر ۸۷ سال تھی (اسد الغابہ ۱۷:۵)۔

حضرت ابو امامہ بابلیؓ سے ۶۵۱ احادیث مروی ہیں، ان میں سے کچھ مسلم، البخاری اور ابن ماجہ میں ہیں۔ اہل شام اکثر ان سے حدیثیں روایت کرتے ہیں

پھر ان کا بستر ٹھیک کیا ، دیکھا تو ان کے تکیے کے نیچے تین سو دینار رکھے تھے۔ واپس آئے تو میں نے خیریت دریافت کی۔ انہوں نے اللہ کی تعریف کی پھر کھانا کھایا۔ پھر میں نے کہا ، اللہ آپ کی مغفرت کرے آپ نے ایسی چیز یہاں رکھی ہوئی تھی ، جو ضائع ہو سکتی تھی۔ انہوں نے پوچھا کہ وہ کونسی چیز ہے؟ میں نے کہا ”سونا“ پھر تکیہ اٹھایا اور سونے کے دیناروں پر نظر پڑی تو کہا کہ مجھے علم نہیں (شعیب الارنؤوط : حاشیہ سیر اعلام النبلاء ، بحوالہ الذہبی : تاریخ الاسلام ، ۳: ۳۱۵)۔

حضرت ابو امامہؓ یہ دیکھتے ہوئے کہ شہداء کو اللہ تعالیٰ بے حد عزیز رکھتا ہے خود بھی شہادت کا شوق رکھتے تھے۔ یہاں تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استدعا کی کہ میرے لیے شہادت کی دعا فرمائیے۔ آپؐ نے دعا کی کہ اللہ آپ کو سلامت رکھے اور مال غنیمت دے ، لہذا اللہ تعالیٰ نے ان کو سلامت رکھا اور مال غنیمت بھی دیا (سیر اعلام النبلاء ، ۳: ۳۶۰)۔

اللہ اور رسولؐ کی خوشنودی کو ہر وقت مد نظر رکھتے۔ خود بھی عبادت کرتے اور لوگوں کو بھی اس کی تلقین کرتے۔ احادیث سنا کر بھی اس طرف راغب کرتے۔ خود عبادت کا اس قدر خیال کرتے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا یا رسول اللہ! مجھے کوئی عمل بتائیے ، کہا روزہ رکھو ، پس انہوں نے ساری عمر اس پر عمل کیا۔

دعا کے بارے میں حدیث بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا چار موقع ایسے ہیں جن میں دعا قبول ہوتی ہے: (۱) راہ خدا میں جنگ کے وقت؛ (۲) جس وقت آسمان سے بارش ہو رہی ہو؛ (۳) نماز کے وقت اور (۴) جب کعبہ نظر کے سامنے ہو (الطبرانی : معجم کبیر)۔

ایک بار حضرت ابو امامہؓ نے ایک آدمی کو مسجد میں سجدے میں روتے دیکھا تو اس کو بلا کر نصیحت کی مسجد میں اونچے اونچے نہیں رونا چاہیے۔ اس طرح رونا گھر

میں بہتر ہے (سیر اعلام النبلاء ، ۳: ۳۶۱)۔
اللہ تعالیٰ کے اتنے برگزیدہ بندے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عزیز ترین صحابی ہونے کے باوجود وہ اپنی نزع کی حالت میں بھی قبر کو یاد کر رہے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کرنے کا درس دے رہے تھے (سیر اعلام النبلاء ، ۳: ۳۶۲)۔

مآخذ: (۱) الذہبی : سیر اعلام النبلاء ، ۳: ۳۵۹۔
۳۶۳ ، بیروت ۱۴۱۳ھ / ۱۹۹۳ء؛ (۲) ابن حجر : الاصابہ فی تمییز الصحابہ ، ۲: ۱۷۶-۱۷۵ ، قاہرہ ۱۳۵۸-۱۹۳۹ء؛ (۳) وہبی مصنف : تہذیب الجہذیب ، ۴: ۴۲۰-۴۲۱ ، حیدر آباد دکن ۱۳۲۵ھ؛ (۴) ابن عبد البر : الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب ، ۴: ۱۶۰-۱۶۱ ، قاہرہ ؛ (۵) ابن سعد : الطبقات الکبریٰ ، ۱: ۴۱۵-۴۱۶ ، بیروت ۱۳۸۰ھ / ۱۹۶۰ء؛ (۶) جمال الدین الحجاج یوسف المزی : تہذیب الکمال و اسماء الرجال ، ۱۳: ۱۵۸-۱۶۵؛ (۷) ابو حنیفہ الدینوری : اخبار الطوال ، لائسنز ۱۸۸۸ء؛ (۸) مسلم : المسند ، ۴: ۵۵۳ (کتاب صلاۃ المسافرین)؛ (۹) شاہ معین الدین ندوی : سیر الصحابہ ، ۷: ۲۵۳-۲۵۶ ، لاہور۔

(ہمیشہ روشن آراء : ن: محمود الحسن عارف)

.....

ابو ہریرہ الاسلمیؓ : ایک نامور صحابی ✱
رسول رضی اللہ عنہ اور بہت سی احادیث کے راوی ، نام نضله بن عبد اللہ (عبید اللہ) ، یا عبد اللہ بن نضله یا نضله بن عبید بن الحارث بن جیال بن ربیعہ بن دعلج بن انس بن خزیمہ الاسلمی تھا (ابن سعد : الطبقات ، ۷: ۹) ، ان کا نسب تعلق انصار کے قبیلہ بنو اسلم سے تھا۔ روایات کے مطابق ان کا نام ”نیار“ تھا ، جس کے معنی شیطان کے ہیں ، قبول اسلام کے وقت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام بدل کر ”عبد اللہ“ رکھ دیا (الاصابہ ، ۳: ۵۲۶)۔ بقول ابن سعد وہ مدینہ منورہ کے رہنے والے ، قدیم الاسلام بزرگ تھے ، انہوں نے اسلام ابتدائی زمانے میں قبول کر لیا تھا اور وہ غزوہ فتح

والوں میں ان کا بیٹا المغیرہ ، ان کی پوتی منیہ بنت عبید ، ابو عثمان النہدی ، ابو العالیہ اور ابو الوزاع ، ابو الوضی ، ابو المیال سیار بن سلامہ اور ازرق بن قیس وغیرہ شامل ہیں (ابن حجر ، ۵۲۷:۳)۔

مآخذ : (۱) ابن حزم : جوامع السیرۃ ، گوجرانوالہ ، ص ۲۷۰ ، ۲۸۳ و ۳۲۲ ؛ (۲) ابن سعد : الطبقات ، بیروت ، ۹:۷ و اشاریہ ؛ (۳) ابن حجر العسقلانی : الاصابہ ، ۵۲۶:۳ ؛ (۴) ابن عبد البر : الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب ، اشاریہ ؛ (۵) اسد الغابہ ؛ (۶) الذہبی : سیر اعلام النبلاء ، اشاریہ ۔

(محمود الحسن عارف)

.....

ابو بکر صدیقؓ : یہ مقالہ سعید انصاری مرحوم سے ۱۰ اردو دائرہ محارف اسلامیہ کے لیے لکھوایا گیا ، لیکن بروقت مکمل نہ ہونے کے باعث اس میں شامل نہ ہو سکا۔ اس لیے اسے عملہ میں خصوصی طور پر شامل کیا جا رہا ہے۔

۱۔ خاندان : خلیفہ رسول اللہؐ ، حضرت ابو بکرؓ عبد اللہ بن ابی قحافہؓ ، عثمان بن عامر بن عمرو بن کعب بن سعد بن تیم بن مرہ۔ ان کی والدہ ماجدہ حضرت ام الحیرؓ سلمیٰ بنت صخر بن عامر بن کعب ، ان کے والد کی چچا زاد بہن تھیں۔ ان کا خاندان تیم بن مرہ قریش کے دس معزز خاندانوں میں سے تھا ۔ ”اشفاق“ کا منصب اس خاندان کے سپرد تھا ، یعنی یہ لوگ خون بہا اور تاوان کی رقوم معین کرتے تھے (عقد الفرید ، ۳۷۷:۲)۔ ان کا سلسلہ نسب نانہال اور دادھیال دونوں طرف سے چھٹی پشت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلہ نسب سے مل جاتا ہے ۔

ان کے والد اور والدہ دونوں صحابی ہیں اور یہ ان کی خصوصیت ہے کہ ان کی چار پشتوں نے عہد رسالت دیکھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فیض صحبت اٹھایا ، وہ چار پشتیں یہ ہیں : حضرت ابو عتیق محمدؓ بن عبد الرحمنؓ بن ابو بکر صدیقؓ بن ابو قحافہؓ (الاستیعاب

مکہ سمیت بہت سے غزوات میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ رہے (ابن سعد ، ۹:۷) ، حافظ ابن حجرؒ نے غزوہ خیبر اور غزوہ حنین میں شرکت کی بھی صراحت کی ہے (حوالہ مذکور)۔ عہد خلافت راشدہ میں وہ پہلے بصرہ منتقل ہوئے ، وہاں مکان بنایا ، بعد ازاں ”خراساں“ کی فتح میں بھی شریک رہے اور پھر وہیں سکونت اختیار کر لی۔ اختلافات کے زمانے میں وہ حضرت علیؓ کے طرفدار تھے ، چنانچہ انہوں نے ان کی طرف سے جنگ صفین میں اور جنگ نہروان میں شرکت کی۔ انہوں نے ۴۶ھ میں مرو میں انتقال فرمایا ۔ دوسری روایت کی رو سے ان کا انتقال حضرت امیر معاویہؓ (۴۰-۶۰ھ) کے عہد امارت میں ہوا اور وہ وہیں مرو کے قریب ”کلاباز“ کے قبرستان میں دفن کیے گئے ، لیکن اول الذکر روایت زیادہ صحیح ہے (الاصابہ ، ۵۲۷:۳)۔

ان کے مشہور کارناموں میں سے ایک کارنامہ مشہور دشمن اسلام ابن اخطل کا قتل ہے۔ ابن اخطل نے پہلے اسلام قبول کر لیا تھا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ایک مرتبہ ایک قبیلے کی طرف صدقہ وصول کرنے کے لیے بھیجا ، اس کے ہمراہ ایک اور صحابی بھی تھے ۔ راستے میں ابن اخطل کی نیت خراب ہو گئی اور اس نے اپنے ساتھی کو قتل کر دیا اور پھر وہ دشمنوں سے جا ملا ، فتح مکہ کے دن ، وہ ان لوگوں میں شامل تھا جنہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحت کے ساتھ ، ان کی اسلام دشمنی کی بنا پر ، قتل کرنے کا حکم دیا تھا ، چنانچہ اسے عین اس وقت جب وہ کعبہ کے پردوں کے ساتھ چٹا ہوا تھا ، سعید بن حریث الحزومی اور ابو برزہ الاسلمیؓ نے قتل کر دیا (ابن حزم: جوامع السیرۃ ، ص ۲۳۲)۔ وہ ۴۶ احادیث کے راوی بھی ہیں (جوامع السیرۃ ، ص ۲۸۰)۔ ان کا شمار عہد صحابہ کے مفتی صحابہ کرامؓ میں ہوتا تھا (کتاب مذکور ، ص ۳۲۲)۔

انہوں نے روایات زیادہ تر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکرؓ سے سنیں ، ان سے روایت کرنے

ص ۴۰۴)۔ ان کے پدر بزرگوار ۸ھ میں فتح مکہ کے بعد اسلام لائے۔ مادر محترمہ ابتداء ہی میں اسلام کے حلقہ گوش ہو گئی تھیں۔ انہوں نے دار ارقمؓ میں اسلام قبول کیا تھا (الاصابة)۔

۲۔ لقب : حضرت ابو بکرؓ کا لقب صدیق ہے ، نبی اور صدیق کے مدارج ایسے ملے جلے ہیں کہ بعض انبیاء علیہم السلام کو بھی صدیق کا رتبہ عطا کیا گیا ، مثلاً حضرت ابراہیمؑ کو (۱۹ [مریم]: ۴۲) ، حضرت ادریسؑ (۱۹ [مریم]: ۵۷) اور حضرت یوسفؑ کو (۱۲ [یوسف]: ۴۲)۔ [ان تمام بزرگوں کو صدیق کا لقب لغوی معنی کے اعتبار سے دیا گیا ہے ، ورنہ اصطلاحی معنی و مفہوم کے اعتبار سے صدیق کا منصب بنی کے منصب سے فروتر ہے]۔ یہ لقب حضرت ابو بکر صدیقؓ کے بارے میں خود جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ادا ہوا ہے (بخاری ، کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، ب ۵)۔ اس لقب کی وجہ تسمیہ ، شاید یہ ہو [ایک حدیث میں ہے] کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : اللہ تعالیٰ نے مجھے تمہاری طرف رسول بنا کر بھیجا ، لیکن تم نے جھٹلا دیا ، البتہ ابو بکرؓ نے میری تصدیق کی اور پھر اپنی جان اور اپنے مال کے ساتھ غم خواری کی (بخاری ، مناقب ، ۱۶: ۷-۱۷)۔ [اس کے علاوہ ابن سعد کی روایت میں ہے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم معراج کے لیے گئے تو آپؐ فرماتے ہیں کہ میں نے جبریلؑ سے کہا کہ میری قوم میری بات نہیں مانے گی ، تو انہوں نے کہا کہ نہیں ابو بکرؓ آپؐ کی بات مانیں گے اور وہ ”الصدیق“ ہیں (ابن سعد ، ۲۱۰: ۱) ، چنانچہ عہد صحابہ ہی میں ان کا نام صدیق مشہور ہو گیا تھا]۔ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ صحابہ میں سے حضرت عمرؓ ، ابن مسعودؓ ، ام المومنین عائشہؓ ، ابو قتادہؓ ، عبد اللہ بن عمروؓ بن العاصؓ ، انسؓ بن مالک اور ابو ہریرہؓ وغیرہ نے اس لقب کے ساتھ ان کا نام لیا ہے اور یہ تمام حدیثیں بخاری کے مختلف ابواب میں مذکور ہیں ۔

۳۔ ولادت : ان کا سن ولادت ۳ عام الفیل ۵۷۳ء کا درمیانی حصہ ہے وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عمر میں ڈھائی برس چھوٹے تھے۔ عام الفیل کے ۳ برس بعد پیدا ہوئے (ابن سعد ، ۱۲۳: ۱۳۳)۔ جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ ہجرت کی اس وقت حضرت ابو بکرؓ کے بال سفید ہونے لگے تھے اور وہ بوڑھے معلوم ہوتے تھے۔ اس وقت تک [مہاجر] صحابہ میں ان سے زیادہ معمر کوئی نہ تھا (بخاری مناقب الانصار ، ب ۴۵ کی ۳ حدیثیں)۔

۴۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دوستی : زمانہ جاہلیت میں بھی حضرت ابو بکر صدیقؓ اخلاق حسنہ کا سرچشمہ تھے اور عجیب بات یہ ہے کہ ان کے اخلاق میں اخلاق محمدیؐ کا پر تو نظر آتا تھا ، چنانچہ حضرت خدیجہؓ نے نبوت سے قبل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو اخلاق بیان کیے ہیں ، ابن الدغنے نے قریش کے سامنے حضرت ابو بکرؓ کے بھی وہی اخلاق گنوائے ہیں ، وہ اوصاف یہ ہیں : بیسوں کی امداد ، صلہ رحمی ، مقروضوں کا بار اٹھانا ، مہمان نوازی اور مصائب میں حق کی حمایت (بخاری ، باب کیف کان بدء الوحی ، حدیث ۳ : کتاب الکفایۃ ، ب ۴)۔ حافظ ابن عبد البر (الاستیعاب) نے لکھا ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے جاہلیت ہی میں اپنے اوپر شراب حرام کر لی تھی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کا دوستانہ تعلق نبوت سے پہلے ہی پیدا ہو گیا تھا ، رشتے میں وہ آپؐ کے چچیرے بھائی ہوتے تھے۔ عادات و اطوار کی مماثلت نے اس قدر تعلقات بڑھا دیے تھے کہ دن میں صبح اور شام دونوں وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے مکان پر ضرور تشریف لے جاتے تھے۔ یہ دستور مکہ مکرمہ کی زندگی میں عرصے تک بعد از اسلام بھی قائم رہا ، چنانچہ حضرت عائشہؓ نے ہوش سنبھالنے کے بعد بھی اس معمول کو دیکھا تھا (بخاری ، کتاب مناقب الانصار ، ب ۴۵)۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح ، وہ بھی

کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، ب ۵)۔
حضرت عمرؓ نے سقیفہ بنی ساعدہ کے دوسرے دن بیعت عامہ کے موقع پر جو خطبہ دیا اس میں ان کے اس شرف کا تذکرہ کیا ”ان ابابکر صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثانی اثنین“ (بخاری: کتاب الاحکام ، ۵۱)۔

حضرت ابو بکرؓ مکہ مکرمہ کے ممتاز اور ذی اثر لوگوں میں سے تھے ، اس لیے ان سے اسلام کو اخلاقی اور مادی دونوں طرح کی امداد ملی۔ اخلاقی امداد میں اشاعت اسلام کا کارنامہ نہایت نمایاں ہے۔ ایسے وقت میں جب کہ اسلام کی دعوت دینا ایک خطرناک کام تھا ، انہوں نے نہایت رازدارانہ طور پر حضرت عثمانؓ ، زبیرؓ ، طلحہؓ ، عبدالرحمنؓ ابن عوفؓ ، سعدؓ بن ابی وقاصؓ ، ابو عبیدہؓ بن الجراحؓ ، عثمانؓ بن مظعونؓ ، ابو سلمہؓ ابن عبد الاسدؓ اور خالدؓ بن سعید بن العاصؓ کو اسلام کے آستانہ پر لا کھڑا کیا۔ یہ تمام حضرات مہاجرین اولین میں بھی سبقت اسلامی کے لحاظ سے بالکل ابتدائی صف میں ہیں۔ جب دعوت اسلام کی اعلانیہ اجازت ہوئی تو حضرت ابو بکرؓ نے چھ اور داعیوں کے ساتھ اس کام میں حصہ لیا۔ وہ مکے کے کسی ایک حصے میں خفیہ دعوت دیتے تھے (ابن سعد ، ۱: ۱۸۳)۔ گھر والوں پر ان کی تبلیغ کا یہ اثر پڑا کہ والدہ ماجدہ حضرت ابو الخیر دارا رقمؓ میں آ کر بیعت سے مشرف ہوئیں اور ان کے غلام حضرت عامر بن نفیرہ والدہ سے بھی پہلے خدائے قدوس کی بارگاہ میں جھکے ، چنانچہ انہوں نے دارا رقمؓ کی دعوت سے پیشتر اسلام قبول کر لیا تھا۔ اولاد میں حضرت اسماء ذات الطاقین اور حضرت عبد اللہؓ بہت ہی قدیم الاسلام ہیں۔ امّ المؤمنین حضرت عائشہؓ نے مسلمان ماں باپ کی آغوش میں آنکھ کھولی۔ اخلاقی امداد کے سلسلے میں ان کا ایک اور قابل ستائش کارنامہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت ہے۔ حضرت عمرو بن عاصؓ نے یہ بیان کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حجر کعبہ (حطیم) میں نماز پڑھ رہے تھے کہ اتنے میں عقبہ بن ابی معیط آیا ، ایک کپڑا گردن مبارک میں

تجارت کرتے تھے (بخاری ، کتاب البیوع ، ب ۱۵) اور مختلف مقامات کی آمدورفت کے باعث لوگ ان کو پہچانتے تھے ، جیسا کہ حضرت انسؓ نے واقعہ ہجرت کے ضمن میں بیان کیا ہے (بخاری ، کتاب مناقب الانصار ، ب ۴۵)۔ وہ دولت مند شخص تھے ، اس کی شہادت خود قرآن مجید (بخاری ، کتاب التفسیر ، سورۃ النور ، ب ۱۱) میں موجود ہے ، ابن ماجہ (کتاب الادب ، باب المزاج) میں حضرت ابو بکرؓ کا یہ بیان ہے کہ میں قریش میں سب سے بڑا اور متمول تاجر تھا۔ ابن سعد (۱۲: ۲ ، ۱: ۳) میں ہے کہ وہ مشہور تاجر تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت ان کے پاس چالیس ہزار درہم تھے ، ابن ماجہ کے بیان سے (حوالہ مذکور) ان کی تجارت کا ایک مقام بصری (شام) ظاہر ہوتا ہے۔ وہ کپڑے کی تجارت کرتے تھے (ابن سعد ، ۳: ۱۳۰)۔

۵۔ قبول اسلام اور شرف صحابیت : اس بات پر تمام سیرت نگاروں کا اتفاق ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے اعلان نبوت کے بعد ابتدائی اوقات میں اسلام قبول کیا ، لیکن اس بارے میں روایات مختلف ہیں کہ سب سے پہلے کس نے یہ سعادت حاصل کی۔ بعض معتبر روایات حضرت ابو بکرؓ کے قبول اسلام کے حق میں ہیں ، تاہم علما نے ان روایات میں اس طرح تطبیق دی ہے کہ بڑی عمر کے لوگوں میں سے حضرت ابو بکرؓ ، عورتوں میں سے حضرت خدیجہؓ ، بچوں میں سے حضرت علیؓ اور غلاموں میں سے حضرت زیدؓ بن حارثہ نے پہلے پہل قبول اسلام کی سعادت حاصل کی (دیکھیے السہلی : الروض الانف)۔

بہر حال اسلام قبول کر کے حضرت ابو بکرؓ کو صحابی ہونے کا شرف حاصل ہوا ، یہ شرف اور لوگوں کو بھی حاصل ہوا تھا ، لیکن حضرت ابو بکرؓ کی صحبت اوروں سے بالاتر تھی ، اس لیے خود قرآن مجید میں اس کا ذکر کیا گیا: اِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ (جب پیغمبر اپنے ساتھی سے کہہ رہا تھا گھبراؤ نہیں) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر فرمایا: ”قَهْلَ اَنْتُمْ تَارِكُوْنِي صَاحِبِي“ (بخاری ،

نے اپنے آخری خطبہ میں اس طرح فرمایا ہے : ”رفاقت اور مال میں مجھ پر سب سے بڑا احسان ابو بکرؓ کا ہے“ (بخاری : مناقب الانصار ، ب ۴۵)۔

۶۔ حضرت عائشہؓ کا عقد : جب ام المومنین حضرت خدیجہؓ نے وفات پائی تو حضرت ابو بکر صدیقؓ عظیم الشان عنایت الہی کے مورد قرار پائے۔ حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کے لیے پیغام دیا اور حضرت ابو بکرؓ کی عمر میں چھوٹی ، لیکن قدر و رتبہ میں بہت ہی بڑی دختر نیک اختر [حضرت عائشہؓ] ”ام المومنین“ کے درجہ پر سرفراز ہوئیں (بخاری : کتاب النکاح ، ب ۱۱)۔ اس تقریب مبارک کی بشارت دو بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں ہوئی تھی (بخاری حوالہ سابق ، ب ۹) [نیز رک ۳ بہ عائشہ]۔

۷۔ ہجرت کا ارادہ : مشرکین مکہ کے ظلم و ستم سے تنگ آ کر اکثر مسلمانوں نے حبشہ میں پناہ لی تھی ، جب کفار حضرت ابو بکرؓ کی عبادت میں خلل انداز ہوئے تو انہوں نے بھی حبشہ کا ارادہ کیا۔ بخاری (کتاب الکفائہ ب ۴ : کتاب مناقب الانصار ، ب ۴۵) میں ام المومنین حضرت عائشہؓ سے روایت ہے : ”میں نے جب سٹے ہوش سنبھالا اپنے ماں باپ کو مسلمان پایا اور کوئی دن ایسا نہیں ہوتا تھا جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے یہاں صبح اور شام تشریف نہ لاتے ہوں۔ جب مسلمان آزمائش میں مبتلا ہوئے تو ابو بکرؓ ہجرت کر کے سرزمین حبشہ کی طرف چلے۔ برک الغمام تک پہنچے تھے کہ ابن الدغنے سے جو قبیلہ قارہ کا سردار تھا ، ملاقات ہوئی۔ اس نے پوچھا : ”کہاں کا قصد ہے ؟“ بولے : ”میری قوم نے مجھ کو نکال دیا ہے ، ارادہ ہے کہ کہیں الگ جا کر خدا کی عبادت کروں“ ، ابن الدغنے نے کہا : ”ابو بکرؓ تم جیسا شخص نہ نکل سکتا ہے ، نہ نکالا جاسکتا ہے۔ تم فقراء و مساکین کی دنگیری کرتے ہو ، صلہ رحمی کرتے ہو ، مہمان نواز ہو ، راہ حق میں جو مصائب پیش آتے ہیں ان میں مددگار رہتے ہو ، میں تمہاری ضمانت دیتا ہوں ، اپنے شہر کو واپس

ڈال کر زور سے گلا گھونٹا۔ اس وقت حضرت ابو بکرؓ پہنچ گئے۔ اس کے کندھے پکڑ کر دھکا دیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے ہٹا دیا اور یہ فرمایا کہ تم اس شخص کو قتل کرتے ہو جو یہ کہتا ہے کہ میرا رب اللہ ہے (بخاری ، کتاب مناقب الانصار ، ب ۲۹)۔

فتح الباری میں بھی بعض واقعات درج ہیں ، مادی امداد میں وہ نہایت ناقابل رشک اولوالعزمی اور سرگرمی ہے جس نے سات صحابہ کبار حضرت بلالؓ ، عامر بن نفیرہؓ ، زبیرہؓ ، نہدیہؓ ، ان کی صاحبزادی ، جاریہ بنت مومل اور ام عیسیٰؓ کو کفار کی ناقابل برداشت تکلیفوں سے نجات دلائی۔ یہ لوگ انہی کی پاک کمائی سے آزاد ہوئے (الاصابہ)۔ ان کے گھر میں قبول اسلام کے وقت چالیس ہزار درہم تھے۔ جن میں سے ۳۵ ہزار درہم مسلمان غلاموں کی آزادی اور اسلام کی تقویت میں انہوں نے مکہ ہی میں صرف کر ڈالے۔ پانچ ہزار ہجرت کے بعد مدینے میں انہی کاموں میں خرچ ہوئے (ابن سعد ، ۱۲۲: ۱۳)۔ اسلام کی تاریخ میں سب سے پہلی مسجد انہی نے بنائی ، جو ان کے مکان کے احاطے میں واقع تھی۔ وہ اس میں نماز پڑھتے اور تلاوت قرآن کرتے تھے ، چونکہ رقیق القلب تھے۔ تلاوت کے وقت آنکھوں پر قابو نہیں رہتا تھا اور بہت روتے تھے یہ چیز قریش کی عورتوں اور بچوں کو وہاں کھینچ لاتی تھی۔ سب آکر ان کو دیکھتے اور اس حالت پر متعجب ہوتے تھے۔ قریش کو یہ صورت حال دیکھ کر [خطرہ پیدا ہوا کہ مبدا اسلام ان کے گھروں میں داخل ہو جائے] (بخاری : کتاب مناقب الانصار ، ب ۴۵)۔ اس حدیث میں جو ان کی صاحبزادی ام المومنین حضرت عائشہؓ سے منقول ہے ، یہ بھی بتایا گیا ہے کہ اس مسجد کے بنانے سے پہلے حضرت ابو بکرؓ گھر میں اور باہر خدا کی عبادت کرتے تھے۔ علانیہ نماز پڑھتے تھے اور دوسرے گھروں میں جا کر قرآن سناتے تھے۔ یہ ابن سعد (۱/۱) : ۱۳۳ کی روایت کی تفصیلات ہیں۔ ایسی وقیع اخلاقی اور مالی امدادوں کا اعتراف خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

چلو اور وہیں رہ کر اللہ کی عبادت کرو۔“

حضرت ابو بکرؓ ابن الدغنه کے ہمراہ مکہ مکرمہ واپس آئے۔ رات کو ابن الدغنه شرفائے قریش کے پاس گیا اور کہا کہ ابو بکرؓ جیسا شخص نہ نکل سکتا ہے، نہ نکالا جاسکتا ہے۔ وہ فقراء و مساکین کے دستگیر ہیں۔ صلہ رحمی کرتے ہیں، مہمان نواز ہیں، مصائب حق میں مددگار رہتے ہیں [اور کہا کہ میں ان کی ضمانت دیتا ہوں]۔ قریش نے اس کی ضمانت منظور کر لی۔ لیکن یہ کہا کہ ابو بکرؓ کو سمجھا دو کہ اپنے مکان میں خدا کی عبادت کریں، نماز پڑھیں، تلاوت کریں، لیکن بالاعلان نہ پڑھیں ورنہ ہم کو تکلیف ہو گی، کیونکہ ہم کو عورتوں اور بچوں کے بہک جانے کا خوف ہے۔ ابن الدغنه نے یہ تمام باتیں حضرت ابو بکرؓ سے بیان کیں۔ حضرت ابو بکرؓ نے چند روز تک مکان کے اندر عبادت کی۔ نماز بالاعلان نہیں پڑھی اور نہ کہیں باہر جا کر قرآن کی تلاوت کی، لیکن کچھ روز کے بعد انہوں نے مکان کے احاطے میں ایک مسجد تعمیر کی جس میں نماز پڑھتے اور تلاوت قرآن کرتے تھے، چونکہ رقیق القلب تھے، تلاوت کے وقت خشوع و خضوع کی حالت طاری ہو جاتی تھی اور رویا کرتے تھے۔ قریش کی عورتیں اور بچے ادھر سے نکلتے اور یہ کیفیت دیکھتے تو ان پر خاص اثر پڑتا تھا۔ وہ کھڑے ہو کر سننے لگتے تھے۔ یہ دیکھ کر سرداران قریش گھبرا گئے اور ان کو خطرہ پیدا ہوا۔ انہوں نے ابن الدغنه کو بلا کر کہا ”ہم نے ابو بکرؓ کے متعلق تمہاری ضمانت اس شرط پر منظور کی تھی کہ وہ گھر کے اندر خدا کی عبادت کریں گے، لیکن وہ اس حد سے تجاوز کر گئے ہیں، انہوں نے مکان کے احاطے میں مسجد بنا لی ہے، جس میں بالاعلان نماز اور قرآن پڑھتے ہیں اور ہم کو ڈر ہے کہ ہماری عورتیں اور بچے بہک نہ جائیں۔ اس لیے تم ان کو روکو، اگر گھر کے اندر عبادت کرنے پر راضی ہوں تو خیر ورنہ تم اپنی ضمانت سے دست بردار ہو جاؤ، کیونکہ ہم نہ تمہاری ضمانت رد کرنا چاہتے ہیں اور نہ ان کو بالاعلان نماز اور قرآن پڑھنے کی اجازت دے

سکتے ہیں۔“

ابن الدغنه حضرت ابو بکرؓ کے پاس آیا اور کہا ”میں نے تم کو جن شرائط پر پناہ دی تھی یا تو ان پر قائم رہو اور یا پھر مجھے میری ذمہ داری سے سبکدوش کر دو، کیونکہ مجھے یہ گوارا نہیں کہ قریش میری ضمانت رد کر دیں اور عرب میں اس کا چرچا ہو۔“ حضرت ابو بکرؓ نے جواب دیا ”میں تمہاری پناہ سے علیحدہ ہوتا ہوں اور خدا کی پناہ میں آتا ہوں۔“

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس زمانے میں مکہ میں مقیم تھے، آپؐ نے صحابہؓ سے فرمایا: میں نے دیکھا ہے کہ تمہارا دارالہجرۃ کھجور والا مقام ہے جو دو سنگلاخ علاقوں کے درمیان واقع ہے، چنانچہ صحابہؓ نے مدینے کی طرف ہجرت شروع کی اور مہاجرین حبشہ میں سے بھی اکثر لوگ مدینے کی طرف روانہ ہو گئے۔ جب کفار مکہ نے زیادہ اذیت پہنچائی تو حضرت ابو بکرؓ نے بھی ہجرت کا ارادہ کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اجازت مانگی (بخاری: کتاب المغازی، ب ۲۸)۔ سامان اکٹھا کر رہے تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”تم ابھی ٹھہرو، کیونکہ امید ہے کہ مجھے بھی اجازت مل جائے گی“ حضرت ابو بکرؓ نے عرض کی ”میرا باپ قربان، کیا آپؐ کو امید ہے“ ارشاد ہوا ”ہاں“ حضرت ابو بکرؓ رفاقت کے خیال سے رک گئے اور اپنی دو اونٹنیوں کو چار مہینہ تک ببول کی چٹائیاں کھلائیں تاکہ خوب فرہ ہو جائیں۔

گذشتہ روایت میں حضرت عائشہؓ کا قول ”جب مسلمان آزمائش میں مبتلا ہوئے تو ابو بکرؓ ہجرت کر کے سرزمین حبشہ کی طرف چلے“ حضرت ابو بکرؓ کا ابن الدغنه سے یہ بیان کرنا کہ ”میری قوم نے مجھے نکال دیا ہے“ اور آخر میں سرداران قریش کا ابن الدغنه کو مطلع کرنا کہ حضرت ابو بکرؓ کو نماز اور قرآن پڑھنے کی بالاعلان اجازت نہیں دی جاسکتی، اس کے علاوہ کتاب المغازی (ب ۲۸) کا یہ فقرہ کہ ”جب کفار نے زیادہ اذیت پہنچائی تو حضرت

فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، ب ۲ ، کتاب المناقب (ب ۲۵) ، حضرت ابو سعید خدریؓ اور حضرت ابن عباسؓ (بخاری : کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ترجمہ ، باب ۲) نے بیان کیا ہے (تخصیص از روایت حضرت عائشہؓ) :

”ایک روز ہم حضرت ابوبکرؓ کے مکان میں بیٹھے ہوئے تھے دوپہر کا وقت تھا ، ایک شخص نے حضرت ابوبکرؓ سے آکر کہا ”یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نقاب ڈالے ہوئے تشریف لا رہے ہیں“ چونکہ اس وقت آنے کا معمول نہ تھا ، حضرت ابوبکرؓ نے جواب دیا : ”میرے ماں باپ آپؓ پر قربان ، خدا کی قسم اس وقت کسی بڑے کام سے آئے ہوں گے“ اتنے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور اندر آنے کے لیے اذن طلب کیا ، گھر میں پہنچ کر فرمایا : ”جو لوگ یہاں ہیں ، ان کو ہٹا دو“ ابوبکرؓ نے عرض کی یا رسول اللہ میرا باپ آپؓ پر قربان ، آپؓ ہی کے گھر کے لوگ ہیں۔ دوسری روایت میں ہے کہ میری دونوں لڑکیاں ہیں ، یعنی عائشہؓ اور اسماءؓ ، آپؓ نے فرمایا : مجھ کو ہجرت کی اجازت مل گئی ہے۔ حضرت ابوبکرؓ نے نہایت بے تابی سے کہا اور رفاقت؟ میرا باپ آپؓ پر قربان ، یا رسول اللہ! ارشاد ہوا ”ہاں“ حضرت ابوبکرؓ نے عرض کی ”میرے پاس دو اونٹنیاں ہیں جن کو میں نے اس مقصد کے لیے مہیا کیا ہے ، آپؓ ان میں سے ایک کو انتخاب کر لیجیے ، آپؓ نے فرمایا بیشک ہے ، مگر قیمت کے ساتھ“ ۔

”حضرت ابوبکرؓ نے ”ناقد جدِ عاء“ آپؓ کے لیے انتخاب کی۔ غلٹ میں سامان سفر تیار کیا ، سامان کیا ہو سکتا تھا ؟ حضرت اسماءؓ نے دستر خوان میں کھانا اور مشکیزے میں پانی بھر دیا۔ دونوں چیزوں کے باندھنے کے لیے کپڑا نہ تھا ، حضرت اسماءؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے عرض کی کہ نطاق (کمر کی پٹی) کے سوا باندھنے کے لیے کوئی چیز نہیں ہے۔ حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا: اس کے دو ٹکڑے کرو ، ایک سے مشکیزہ اور دوسرے سے دستر خوان باندھ

ابوبکرؓ نے بھی مدینے کا ارادہ کیا۔“ ان تمام فقرہوں سے قطع نظر کر کے مخالفین نے ستم ظریفی سے یہ الزام تراشا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے بھی ایک مرتبہ ہمت ہار دی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو چھوڑ کر کے سے باہر جانے کا ارادہ کیا تھا (Encyclopaedia of Islam ، بذیل مادہ)۔ حالانکہ اس فقرے کو لکھتے وقت لکھنے والے یہ بھول گئے کہ انہیں ہجرت کی اجازت خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دی تھی۔ اس کے علاوہ جان بچا کر کہیں نکل جانے کا خیال ہوتا تو بوڑھے باپ ، ماں اور چھوٹے چھوٹے بچوں نیز چچا زاد بھائی حضرت طلحہؓ وغیرہ کو نہ چھوڑ جاتے۔ سب سے آخر میں یہ کہ شعب ابی طالب کا محاصرہ محض بنوہاشم اور بنو مطلب تک محدود تھا اور دوسرے قبائل کا قریش نے مقاطعہ نہیں کیا تھا ۔

۸۔ ہجرت نبوی اور رفاقت غار : رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا سب سے خطرناک وقت آیا تو حضرت ابوبکرؓ کے فضائل کا سب سے درخشاں باب شروع ہوا۔ سفر ہجرت کی رفاقت ایسی وزنی اور وقیع امداد تھی کہ قرآن مجید نے اس کو تمام صحابہؓ کی امداد کے بالمقابل ترجیح کے ساتھ پیش کیا ارشاد ہے: ”إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ“ [التوبہ: ۴۰] اگر تم اس (پیغمبرؐ) کی مدد نہ کرو تو (کچھ پروا نہیں ، کیونکہ) اللہ اس کی مدد کر چکا ۔

خود حضرت ابوبکرؓ پر اس کا یہ اثر تھا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ساتھ لے جانے کا خیال ظاہر فرمایا تو وہ فرط مسرت سے رو پڑے (الطبری ۱۲۳۸: ۱/۳۳)۔

ہجرت کی حدیث مفصل اور مجمل چھ صحابہ کبارؓ سے منقول ہے ، ام المومنین حضرت عائشہؓ (بخاری : کتاب مناقب الانصار ، ب ۴۵ ، کتاب البیوع ، ب ۵۷ ، کتاب المغازی ، ب ۲۸) ، حضرت انسؓ (بخاری : کتاب مناقب الانصار ، ب ۴۵) ، حضرت اسماءؓ بنت ابی بکرؓ (بخاری : کتاب مناقب الانصار ، ب ۴۵ ، کتاب الجہاد ، ب ۱۲۳) ، حضرت براءؓ بن عازبؓ (بخاری : کتاب

دو۔“ حضرت اسماءؓ نے تعمیل کی اور ”ذاتہ الطاقین“ کے لقب سے مشہور ہوئیں۔ یہ مختصر زاد راہ لے کر دونوں بزرگ اونٹنیوں پر سوار ہوئے اور جبل ثور پہنچ کر ایک غار میں چھپ گئے۔ [مشہور روایت کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ سے رات کے وقت روانہ ہوئے۔ دن کے وقت حضرت ابوبکرؓ کو بتانے گئے تھے کہ آج رات ہجرت کے لیے تیار رہو اور ایسے بھی یہ بات قیاس کے خلاف ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دن کے وقت دو اونٹنیوں پر سوار ہو کر مکہ مکرمہ سے روانہ ہوں اور دشمنوں کو اس کی خبر نہ ہو]۔

ہجرت کا واقعہ ایک پرخطر راز تھا، لیکن خاندان صدیق کے سینے اس راز کا مدفن بن گئے۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت اسماءؓ کے علاوہ حضرت عبد اللہ بن ابی بکرؓ اور حضرت عامرؓ بن فہیرہ نے بھی اس سلسلہ میں قابل قدر خدمات سرانجام دیں۔ حضرت عبد اللہ (حضرت ابوبکرؓ کے فرزند ہوشیار اور زود فہم نوجوان تھے، انہوں نے اپنے ذمہ یہ خدمت لی کہ جھٹ پٹے کے وقت غار پر پہنچ جاتے، رات وہیں بسر کرتے، صبح سویرے مکہ مکرمہ میں داخل ہو جاتے اور دن بھر قریش میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق جو مشورے ہوتے ان سے شام کو جا کر آپؐ کو آگاہ کرتے تھے۔ حضرت عامرؓ بن فہیرہ عبد اللہ بن طفیل بن سخیہ کے غلام تھے۔ عبد اللہ، حضرت عائشہؓ کے اخیانی بھائی ہوتے تھے، ان کا یہ کام تھا کہ دن بھر حضرت ابوبکرؓ کی بکریاں چراتے، رات گئے چرواہوں کی نگاہ بچا کر بکریوں کو غار کے دہانے پر لے آتے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ ان کا دودھ پیتے تھے۔ صبح ہوتی تو ان کو دور ہانک کر لے جاتے۔ بعض روایتوں میں ہے کہ عامرؓ خود حضرت ابوبکرؓ کے غلام تھے۔

ایک طرف تو خاندان صدیقؓ کی یہ جان نثاریاں تھیں کہ خود بیٹا، بیٹی، غلام اور جانور تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت گزاری کا شرف حاصل

کر رہے تھے، دوسری طرف کفار قریش تھے جن کی بغض و عداوت کی آگ سے مکہ کا ڈرہ ڈرہ بھڑک رہا تھا۔ انہوں نے چاروں طرف آدمی دوڑائے اور تمہبان مقرر کیے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینے پہنچنے سے قبل ہی راستہ میں روک لیے جائیں۔ ان میں سے چند آدمی تلاش کرتے ہوئے غار کے دہانے تک پہنچ گئے۔ حضرت ابوبکرؓ نے سر اٹھایا تو ان کے پاؤں نظر آئے۔ یہ نہایت یاس انگیز موقع تھا۔ حضرت ابوبکرؓ نے غم زدہ ہو کر عرض کی ”اگر ان میں سے کوئی اپنے پاؤں کو دیکھے گا تو ہم لوگ نظر آجائیں گے“ لیکن بارگاہ رسالت صلی اللہ علیہ وسلم سے جواب ملا ”مطمئن رہو، ابوبکرؓ تمہارا ان دو شخصوں کے متعلق کیا گمان ہے جن کا تیسرا اللہ ہے۔“ اس کا یہ اثر ہوا کہ آفتاب نبوت کے سامنے کفار کی آنکھیں چندھیا گئیں۔ قرآن مجید میں اس واقعہ کو یوں بیان کیا گیا ہے ”اگر تم لوگ اس (پیغمبر) کی مدد نہ کرو تو (کچھ پروا نہیں، کیونکہ) اللہ اس کی مدد کر چکا ہے۔ جب اس نے کافروں کو نکال دیا، دو میں کا دوسرا، جبکہ وہ دونوں غار میں تھے، جب وہ اپنے رفیق سے کہہ رہا تھا گھبراؤ نہیں اللہ ہمارے ساتھ ہے تو اللہ نے اس پر اپنی تسکین نازل کی اور اس کی ایسے لشکروں سے مدد کی جن کو تم نہیں دیکھتے اور کافروں کی بات نیچی کر دی اور اللہ ہی کی بات بلند ہے اور اللہ غالب“ (حکمت والا ہے) (سورہ توبہ)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ تین رات غار میں مقیم رہے۔ اسی اثنا میں بنو دیل کے ایک شخص سے اجرت پر رہنمائی کا معاملہ طے ہوا۔ یہ شخص [عبد اللہ بن اربیط] عاص بن وائل سہمی (حضرت عمروؓ کے والد) کا حلیف تھا اور گو کافر تھا، تاہم دونوں صاحبوں نے اس پر اعتماد کیا۔ اونٹنیاں اس کے حوالے کر دیں اور کہہ دیا کہ تین راتوں کے بعد چوتھی کی صبح کو اونٹنیاں لے کر غار پر آجانا۔ چونکہ قریش کی طرف سے تمہبان مقرر تھے اور وہ ہر طرف پہنچ گئے تھے، سفر کا وقت رات کو مقرر کیا گیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم،

حضرت ابوبکرؓ، عامر بن فہرہؓ اور دلیل (رہنما) مدینہ کی طرف روانہ ہوئے اور ساحلی راستہ (مکہ کا نشیب، عسفان سے نیچے ساحل) قدید کے بعد شاہراہ عام خرار، حقۃ المرۃ، راستہ بنام مدلجہ (عق اور روحاء کے راستوں کے مابین) عرج بکاراستہ ثلاب غابر (رکوبہ سے دائیں) بطن رنم، مدینہ (الطبری ۱۲: ۱۳۷) اختیار کیا۔

رات بھر چلتے رہے، دن کو راستہ میں لوگ ملتے تھے، چونکہ حضرت ابوبکرؓ عام طور پر روشناس تھے، لوگ ان سے پوچھتے ”تمہارے آگے یہ کون ہے؟“ وہ کہتے ”یہ شخص مجھ کو راستہ بتاتا ہے؛ یہ جملہ ”توریہ“ کے طور پر تھا، لوگ اس کا مطلب یہ نکالتے کہ دلیل راہ ہیں۔ حالانکہ حضرت ابوبکرؓ کا مقصد یہ تھا کہ راہ خیر بتلاتے ہیں، غرض دوپہر تک چلتے رہے، جب آفتاب سر پر آگیا اور مسافروں کا چلنا موقوف ہوا تو حضرت ابوبکرؓ نے استراحت کے لیے ایک چٹان کا دامن منتخب کیا۔ وہاں تھوڑا سا سایہ تھا، سب لوگ سواریوں سے اتر پڑے اور حضرت ابوبکرؓ نے اپنے ہاتھ سے زمین جھاڑ کر برابر کی۔ اس پر پوستیں بچھائی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا آپ آرام فرمائیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم استراحت فرما ہوئے تو حضرت ابوبکرؓ نے آس پاس کی زمین صاف کرنا شروع کی، چونکہ دوڑ آنے کا کھٹکا لگا ہوا تھا، اس لیے چاروں طرف دیکھتے جاتے تھے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تسم لب تھے حضرت ابوبکرؓ نے ادھر ادھر نظر دوڑائی، ایک چرواہا بکریوں کا گلہ لیے چلا آتا تھا۔ جب قریب آیا حضرت ابوبکرؓ نے پوچھا ”تم کس کے چرواہے ہو؟“ اس نے ایک قریشی کا نام لیا، پھر پوچھا ”دودھ ہے؟“ بولا ہاں ”کہا“ ہم کو دے سکتے ہو؟ جواب دیا ”ہاں“ اس نے ایک بکری کے پیر باندھے، حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا: ”اس کا تھن مٹی اور بالوں سے صاف کرو“ پھر کہا: اب اپنے ہاتھ صاف کرو، اس نے ایک برتن میں دودھ دوہا اور حضرت ابوبکرؓ نے تھوڑا پانی ملایا، جس سے نیچے کا حصہ ٹھنڈا ہو گیا۔ یہ

پانی چھتا ہوا تھا کیونکہ مشکیزہ کے منہ پر کپڑا بندھا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے کر پہنچے تو بیدار کرنا اچھا نہ معلوم ہوا، لیکن آپؐ جاگ اٹھے تھے، درخواست کی کہ اس کو پی لیجیے۔ آپؐ نے پیا اور حضرت ابوبکرؓ خوش ہو گئے۔ اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ روائگی کا وقت آیا؟ عرض کیا ”جی ہاں“ آفتاب ڈھل چکا تو سفر دوبارہ شروع ہوا۔

ادھر یہ مبارک سفر شروع تھا ادھر کفار مکہ نے تمام قبائل میں سفیر بھیجے اور دو دیتوں کا انعام شتہر کیا۔ یہ اس شخص کے لیے تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ کو قتل کر دے یا زندہ گرفتار کر لائے۔ ایک قاصد بنو مدلج میں بھی پہنچا۔ سراقہ بن مالک بن جہشم ایک مجمع میں بیٹھے تھے، ان سے کہا ”سراقہ ساحل کی طرف کچھ سوار یعنی پرچھائیں نظر آ رہی ہیں، میرا خیال ہے کہ محمدؐ اور ان کے اصحاب جا رہے ہیں۔“ سراقہ کو اگرچہ یہ بات قرین قیاس معلوم ہوئی، لیکن اس خیال سے کہ دوسرا شخص ان کا شریک نہ ہو جائے، سفیر سے کہا ”وہ نہیں ہیں، بلکہ اور لوگ ہیں، جو میرے سامنے کوئی چیز تلاش کرنے گئے تھے“، پھر موقع پا کر اٹھے، گھر آئے اور کنیر سے کہا ”گھوڑے کو ٹیلے کے پار لے جاؤ“ گھوڑا دیر تک کھڑا رہا، سراقہ نے نیزہ لیا، چھت پر گئے، نیزے کی نوک زمین پر ٹیکل اور اوپر کا حصہ جھکا کر سہارے سے زمین پر آ رہے، پھر گھوڑے پر سوار ہوئے اور اسے بگٹٹ چھوڑ دیا، سراقہ کی طرح کچھ اور لوگ بھی تلاش میں نکلے تھے، لیکن سب ناکام واپس گئے۔ سراقہ آگے بڑھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب پہنچ کر دم لیا، یہاں گھوڑے نے ٹھوکر لی اور سراقہ گر پڑے، اٹھ کر ترکش میں ہاتھ ڈالا اور فال کے تیر نکالے، تیر میں ”لا“ (نہ) نکلا، لیکن انعام کے لالچ میں تیر کی بات نہ مانی، پھر گھوڑے پر سوار ہوئے، جب زیادہ قریب آئے، تو حضرت ابوبکرؓ نے دیکھا، اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قرآن حکیم کی تلاوت میں

قبا میں چودہ روزہ قیام کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ میں بنو نجار کو اطلاع دی ، وہ لوگ ہتھیار جج کر آئے اور سلام کرنے کے بعد کہا : ”آپ دونوں صاحب سوار ہوں ، امن دیا جائے گا اور اطاعت کی جائے گی۔“ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اونٹنی پر سوار ہوئے ، حضرت ابو بکرؓ آپ کے پیچھے بیٹھے اور استقبال کرنے والوں نے ہتھیاروں کے حلقہ میں سواری کو لے لیا ، جلوس آہستہ آہستہ روانہ ہوا ، شہر میں شور تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لا رہے ہیں۔ جب حضرت ابویوب انصاریؓ کا مکان آیا تو آپؐ مع اپنے رفیق کے ان کے مکان میں اتر پڑے (البخاری : کتاب مناقب الانصار ، ب ۴۵ و ۴۶)۔

حضرت ابو بکرؓ نے چند روز کے بعد مکے سے اپنے اہل و عیال کو بلوا لیا اور بنو حارث بن خزرج کے درمیان جو قبا (عوالی) میں آباد تھے ، رہنے لگے ، اس بستی کا نام ”سخ“ تھا۔ یہاں انہوں نے حضرت خارجہؓ بن زید بن ابی زہیر الانصاری کی صاحبزادی سے شادی بھی کر لی۔

مدینے کی آب و ہوا ابتداءً موافق نہیں آئی۔ حضرت ابو بکرؓ کو بخار آنے لگا۔ جب بخار چڑھتا تو یہ شعر پڑھتے تھے ”ہر شخص اپنے اہل و عیال کے ساتھ اس حالت میں صبح کرتا ہے کہ موت جوتے کے تسمہ سے بھی زیادہ اس کے قریب ہوتی ہے۔“ حضرت عائشہؓ نے یہ حالت دیکھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی۔ حضورؐ نے دعا کے لیے ہاتھ اٹھایا اور بیماری مدینے سے منتقل ہو گئی (البخاری : کتاب مناقب الانصار ، ب ۴۶)۔

۹۔ مؤاخات : حضرت ابو بکرؓ کے اسلامی بھائی خود حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم تھے [دوسری روایت میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مؤاخات حضرت علیؓ سے فرمائی اور حضرت ابو بکرؓ کو خارجہ بن زید کا بھائی بنایا] (البخاری : کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، ب ۳)۔ اگر اسد الغابۃ کی روایت معتبر

مشغول تھے اور کسی طرف التفات نہیں فرما رہے تھے ، لیکن حضرت ابو بکرؓ بار بار مڑ کر دیکھتے تھے ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا ، ”یا رسول اللہ! یہ سوار آگیا ہے۔“ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مڑ کر دیکھا اور فرمایا ”خدا وندا“ اس کو بچھاڑ دے“ ، دعا قبول ہوئی ، گھوڑے کے اگلے پیر زمین میں دھنس گئے ، اب سراقہ کو نظر آیا کہ یہ کچھ اور سامان ہے ، پکار کر کہا ”مجھ کو امان دیجیے“ ، آپؐ ٹھہر گئے۔ وہ گھوڑا بڑھا کر قریب آگیا ، آپؐ نے چمڑے کے ٹکڑے پر امان نامہ لکھوا دیا ، یہ خدمت حضرت عامر بن فہیرہؓ نے انجام دی۔ سراقہ نے زاد راہ اور کچھ نقد پیش کرنا چاہا ، لیکن شہنشاہؓ کو نین اور ان کے رفیق ، صرف تائید الہی کے محتاج تھے ، ان کو مادی امداد کی ضرورت نہ تھی ، اس لیے ارشاد ہوا : ”تم یہاں ٹھہرو اور اب جو شخص ہماری تلاش میں آئے اس کو آگے نہ بڑھنے دینا“ ، چنانچہ سراقہ نے ایسا ہی کیا [سراقہ نے بعد میں اسلام قبول کر لیا اور شرف صحابیت حاصل کیا]۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آگے بڑھے ، تو حضرت زہیرؓ سے ملاقات ہوئی ، وہ چند مسلمان تاجروں کے ساتھ شام سے آ رہے تھے۔ حضرت زہیرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکرؓ کو سفید کپڑے پہنائے اور دونوں بزرگ انہیں کپڑوں کو پہن کر مدینے میں داخل ہوئے۔

دو شنبہ کے دن ، ربیع الاول کے مہینہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے رفیق مدینے کی بالائی آبادی قبا میں داخل ہوئے اور محلہ بنی عمرو بن عوف میں اتر پڑے۔ انصارؓ میں سے جن لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جمال مبارک کی زیارت نہیں کی تھی وہ آپؐ کے دھوکے میں حضرت ابو بکرؓ کو سلام کرتے تھے۔ جب آپؐ پر دھوپ پڑی تو حضرت ابو بکرؓ چادر تان کر کھڑے ہو گئے۔ اس وقت لوگوں کو چادر کے سایے میں آفتاب رسالت نظر آیا۔

مانی جائے تو مواخاۃ میں حضرت ابوبکرؓ کے انصاری بھائی حضرت خارجہؓ بن زید تھے جو بعد میں ان کے خسر بھی ہو گئے۔

۱۰۔ مسجد نبوی کی تعمیر: مدینہ منورہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو مسجد تعمیر فرمائی، اس کی زمین دو تیبوں کی ملکیت تھی، اگرچہ انہوں نے یہ زمین ہدیہ پیش کر دی تھی، لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تیبوں کا احسان گوارا نہ ہوا، آپؐ نے حضرت ابوبکرؓ سے قیمت دلوائی (فتح الباری)۔ یہ رقم ان پانچ ہزار درہم میں سے ادا ہوئی جو حضرت ابوبکرؓ کے ساتھ لائے تھے۔

۱۱۔ غزوات میں شرکت: حضرت ابوبکرؓ عہد نبویؐ کے تمام غزوات و مشاہد میں شریک رہے، سرایا میں سے چند ان کی امارت میں بھی سرانجام پائے۔ حضرت سلمہ بن اکوع فرماتے ہیں: ”میں نے سات غزوات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شرکت کی اور سرایا میں سے نو میں شریک ہوا۔ ہم پر کبھی ابوبکرؓ امیر ہوتے تھے اور کبھی اسامہؓ (بخاری، کتاب المغازی، ب ۴۵)۔

غزوہ بدر (۲ھ) میں حضرت ابوبکرؓ سے زیادہ کوئی شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب نہ تھا۔ ان کو اس غزوے میں یہ امتیاز حاصل تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قبے کے اندر موجود تھے۔ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اور آپؐ قبے میں تھے، ”اے اللہ میں تجھ کو تیرا وعدہ یاد دلاتا ہوں، اے اللہ، اگر تو چاہے تو آج کے بعد نہ پوجا جائے گا“ اس پر حضرت ابوبکرؓ نے آپؐ کا ہاتھ پکڑ لیا اور کہا ”یا رسول اللہ! بس کیجیے، آپ اللہ کے حضور بہت عجز والاح کر چکے“ آپؐ زہ پہنے ہوئے تھے یہ آیت پڑھتے ہوئے نکلے ”عنقریب کفار کا جتنا شکست کھائے گا اور وہ پیٹھ پھیر دیں گے“ (بخاری، کتاب الجہاد، ب ۸۹)۔

صحیح مسلم کی روایت (کتاب الجہاد، باب الامداد

بالملائکۃ فی غزوۃ بدر) کے رو سے اسیران جنگ کے فدیے کا قصہ پیش آیا، حضرت ابوبکرؓ نے رائے دی کہ یہ سب اپنے ہی اعزہ و اقارب ہیں ان کو فدیہ لے کر چھوڑ دینا چاہئے، حضرت عمرؓ اس کے خلاف تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کی رائے قبول فرمائی۔ اس روایت میں بعض سے اعتدالیاں ہیں جو مشتبہ راویوں کی بدولت پیدا ہو گئی ہیں، اس لیے جامع صحیح میں درج ہونے کے قابل نہیں تھیں۔ ان میں عکرمہ، سماک اور ابوزمیل حنفی ضعیف راوی ہیں۔

غزوہ احد ۳ھ میں اتفاقی طور سے، لڑائی کا پانسہ پلٹ جانے کے سبب بڑے بڑے جان بازوں کے قدم اکھڑ گئے تھے، لیکن جو بارہ صحابیؓ آپ کے ارد گرد پہاڑ پر موجود تھے، ان میں حضرت ابوبکرؓ بھی شامل تھے۔ ابوسفیانؓ نے میدان خالی دیکھ کر سامنے کی پہاڑی پر چڑھ کر آواز دی ”کیا محمد صلی اللہ علیہ وسلم موجود ہیں“ جب جواب نہ ملا تو تین بار حضرت ابوبکرؓ کا نام پکارا (بخاری، کتاب الجہاد، ب ۱۶۳)۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ کفار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابوبکرؓ صدیق کو رئیس امت سمجھتے تھے۔ جب کفار میدان سے واپس گئے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دوبارہ حملے کا خوف پیدا ہوا۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا ”کفار کا تعاقب کون کرے گا“ صحابہؓ اگرچہ زخموں سے چور تھے تاہم ۷۲ بزرگ آمادہ ہوئے ان میں حضرت ابوبکرؓ اور حضرت زبیرؓ کا نام بالخصوص معلوم ہے (بخاری، کتاب المغازی، ب ۲۵)۔ ان بزرگوں کی نسبت خاص آیت اتری۔

غزوہ مریسج ۶ھ میں ایسے واقعات کیا پیش آئے کہ خاندان ابوبکرؓ کے لیے فضیلتوں کا دروازہ کھل گیا۔ پہلی برکت یہ تھی کہ حضرت عائشہؓ کا ہار بنیاء (صہراء) میں ٹوٹ کر گر گیا، جس کی تلاش میں صحابہؓ کو رکتا پڑا۔ نماز کے وقت جب پانی نہ ملا، تو تیمم کی آیت نازل ہوئی (بخاری، کتاب التفسیر، ب ۳، سورۃ المائدہ)۔ دوسری عظیم الشان رحمت اور برکت اس وقت ظاہر ہوئی جب

حضرت عائشہؓ پر منافقین نے تہمت لگائی، اس میں ایک طرف تو حضرت ابوبکرؓ کی رفیع المرتبتہ صاحبزادی اور ہماری جلیل القدر ماں کو یہ درجہ ملا کہ قرآن مجید میں ان کی شان میں دس آیتیں نازل ہوئیں (اور یہ وہ فضیلت ہے جو عورتوں میں حضرت مریمؑ کے علاوہ کسی کو میسر نہیں آئی) اور دوسری طرف اس صدمہ جانکاح میں ان کے پدر بزرگوار (حضرت ابوبکرؓ) نے مافوق العادۃ صبر و تحمل اور غیر معمولی اطاعت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا اظہار فرمایا۔

حضرت عائشہؓ پر تہمت تو منافقین نے لگائی تھی، لیکن بعض مسلمان بھی غلطی سے ان کے ہم نوا ہو گئے تھے۔ ان میں حضرت مسطحؓ بن اثاثہ بھی تھے، ان کی والدہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پھتی اور حضرت ابوبکرؓ کی خالہ زاد بہن تھیں۔ قرابت اور احتیاج کی بنا پر حضرت ابوبکرؓ ان کے کفیل تھے۔ جب حضرت عائشہؓ کی برأت نازل ہوئی تو حضرت ابوبکرؓ کو مسطحؓ پر غصہ آیا اور انہوں نے قسم کھا کر کہا کہ میں ان کا نفقہ بند کر دوں گا۔ اس پر یہ آیت اتری ”تم میں سے جو لوگ صاحب فضل اور ذی مقدور ہیں ان کو یہ قسم نہیں کھانا چاہئے کہ قرابت داروں مسکینوں اور مہاجرین سے سلوک نہ کریں گے“ ان کو عفو و درگزر سے کام لینا چاہیے، کیا تم یہ نہیں چاہتے کہ اللہ تم کو بخش دے، اللہ غفور رحیم ہے۔“ حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا: ”ہاں میں اللہ کی قسم! پسند کرتا ہوں کہ اللہ میری مغفرت کرے“ چنانچہ مسطحؓ کا نفقہ جاری کر دیا اور کہا ”اللہ کی قسم، اب کبھی نہ بند کروں گا“ (بخاری: کتاب المغازی، ب ۱۱۴؛ کتاب الشهادات، ب ۱۵؛ کتاب التفسیر، سورۃ النور، ب ۵-۱۱)۔

غزوہ حدیبیہ ۶ھ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عمرے کا احرام باندھ کر چلے۔ ذوالحلیفہ سے ایک جاسوس، جو قبیلہ خزاعہ سے تھا، دریافت حال کے لیے آگے روانہ کیا۔ وہ غدیر الاشطاط میں آکر ملا اور خبر دی کہ قریش فوجیں جمع کر رہے ہیں اور وہ بیت اللہ کی زیارت سے مانع ہو گئے، اگر آپ انکار کریں گے تو وہ

جنگ پر آمادہ ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو مخاطب کر کے فرمایا: ”آپ لوگوں کی کیا رائے ہے؟“ حضرت ابوبکرؓ نے عرض کی ”یا رسول اللہ آپؐ بیت اللہ کے ارادہ سے نکلے تھے، کسی کو مارنے یا کسی سے لڑنے کا خیال نہ تھا، سیدھے چلے چلیے، اگر کوئی مزاحم ہوگا تو ہم لڑیں گے۔“ حضورؐ نے اس رائے کو پسند کیا، اور فرمایا: اللہ کا نام لے کر چلو“ (بخاری: کتاب المغازی، ب ۳۵)۔ جب حدیبیہ پہنچے تو عروہ بن مسعود ثقفی قریش کی طرف سے سفیر بن کر آیا۔ اس نے اثاثے گفتگو میں یہ جملہ بھی کہا ”محمدؐ! اگر تم نے اپنی قوم کو برباد کر دیا تو کیا تم سے پیشتر عرب کی تاریخ میں اس کی کوئی نظیر مل سکے گی؟ اور اگر دوسری صورت پیش آئی تو میں دیکھتا ہوں کہ یہ سچ میل لوگ تم کو چھوڑ کر بھاگ جائیں گے۔“ اس جملے پر حضرت ابوبکرؓ کو سخت غصہ آیا، انہوں نے عروہ کو برا بھلا کہا اور پھر فرمایا: ”کیا ہم ان کے پاس سے بھاگ جائیں گے اور ان کو اکیلا چھوڑ دیں گے؟“ عروہ نے انجان بن کر کہا ”یہ کون ہے؟“ جب حضرت ابوبکرؓ کا نام بتایا گیا تو بولا ”ہاں اللہ کی قسم! اگر تمہارا ایک احسان مجھ پر نہ ہوتا جس کا میں اب تک بدلہ نہیں دے سکا تو البتہ میں تم کو جواب دیتا (بخاری: کتاب الشروط، ب ۱۵) ”معاہدہ“ صلح بظاہر مسلمانوں کے خلاف تھا۔ اس لیے صحابہ کرامؓ سخت دل شکستہ تھے۔ اسی حالت میں حضرت عمرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بے باکانہ گفتگو کی تھی جس کا حضرت عمرؓ کو تمام زندگی افسوس رہا [رکۃ بہ عمر، بذیل مادہ، در آآ] حضرت عمرؓ بعد ازاں حضرت ابوبکرؓ کے پاس گئے اور وہی سوالات دہرائے، عجیب بات یہ ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے تجسس وہی جوابات دیے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیے تھے ”بیعت الرضوان“ اور صحابہؓ کی طرح آپؐ نے بھی کی تھی اور معاہدے پر دستخط کرنے والوں میں سے ایک آپؐ بھی تھے، بلکہ ان میں پہلا نام آپؐ ہی کا تھا (الطبری، ۱۲: ۱۵۳۸؛ ابن سعد، ۱۲: ۷۱)۔

قرنہ سے جوڑ دیا گیا ہے۔ جو وادی القریٰ میں پیش آیا۔ حالانکہ اس کے امیر حضرت زیدؓ بن حارثہ تھے۔ اس عنوان کے آغاز میں البخاری کے حوالے سے حضرت سلمہؓ بن اکوع کی ایک روایت درج کی گئی ہے؛ جس کا منشا یہ ہے کہ وہ نو سرایا میں شریک ہوئے، جن میں کبھی حضرت ابو بکرؓ امیر ہوتے تھے اور کبھی حضرت اسامہؓ ان نو سرایا میں سے صرف ایک سریہ (بنی کلاب بطرف نجد) کا حال ہم کو معلوم ہو سکا، جس کے امیر حضرت ابو بکرؓ تھے۔

ذات السلاسل کا سریہ، جس کے حضرت عمروؓ بن العاص امیر تھے، جمادی الآخرۃ ۸ھ میں روانہ ہوا۔ ان کی امداد کے لیے بعد میں حضرت ابو عبیدہؓ بن جراح بھیجے گئے، ان کے ساتھ ۲۰۰ اکابر مہاجرین و انصار تھے، ان میں حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ بھی تھے (ابن سعد ۱/۱۳: ۹۵)۔ رمضان المبارک ۸ھ میں مکہ فتح ہوا۔ اس موقع پر جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم شہر میں داخل ہوئے تو آپؐ بیچ میں قصواء نامی اونٹنی پر بیٹھے ہوئے تھے اور آپ کے دائیں بائیں حضرت ابو بکرؓ اور حضرت اسیدؓ بن حضیر تھے (ابن سعد ۱/۱۳: ۹۸)۔ حضرت ابو بکرؓ کے والد وہیں تھے اور آبائی مذہب پر قائم تھے۔ اس وقت وہ بہت ضعیف تھے، حضرت ابو بکرؓ ان کو بارگاہ نبوت میں لائے۔ حضورؐ نے نہایت شفقت کے ساتھ ان کے سینے پر ہاتھ پھیرا اور بیعت سے مشرف فرمایا (الاصابت)۔

غزوہ حنین میں شریک تھے، جب حضرت ابو قتادہؓ انصاری نے [دستور کے مطابق] ایک کافر کے سامان کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مطالبہ کیا جو ایک قریشی کے پاس نکلا۔ حضرت ابو بکرؓ نے کہا ”نہیں! اللہ کی قسم! یہ کبھی نہیں ہو سکتا کہ خدا کا ایک شیر (یعنی ابو قتادہؓ) جو اللہ اور رسول کی طرف سے لڑتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کا حصہ تمہارے حوالے کر دیں“ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ابو بکرؓ نے سچ کہا“ اور حضرت ابو قتادہؓ کو سامان دلوا دیا (بخاری: کتاب الجہاد، ب ۱۸)۔ اس غزوہ میں جب ہوازن کی سخت تیر

۷ھ میں خیبر پر حملہ ہوا۔ وہاں بہت سے قلعے تھے مثلاً نطاة، صعب بن معاذ، ناعم، قلعہ الزبیر، شق، پھر مؤخر الذکر میں ابی، نزار، کتیہ اور آخر میں قنوص و طح، سلام وغیرہ۔ ان کے لیے جھنڈے تیار ہوئے اور اشخاص مقرر کیے گئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پرچم سیاہ تھا جو حضرت عائشہؓ کی چادر سے تیار ہوا تھا اور اس کا نام عقاب تھا۔ حضرت علیؓ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا لواء دیا گیا۔ جس کا رنگ سفید تھا۔ ایک جھنڈا حضرت حبابؓ بن منذر کو اور ایک حضرت سعدؓ بن عبادہ کو عطا ہوا (ابن سعد ۱/۱۳: ۷۷)۔ آیا حضرت ابو بکرؓ صدیق کو بھی کوئی پرچم عنایت ہوا تھا؟ اس کا ذکر ابن سعد میں نہیں، البتہ طبری (۱/۱۲: ۱۵۸۰-۱۵۷۹) میں ایک روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض اوقات درد سر کی شکایت ہو جاتی تھی جس سے ایک ایک دو دو دن باہر تشریف نہیں لاتے تھے۔ خیبر میں بھی یہی حادثہ پیش آیا۔ جب حضورؐ باہر نہیں آئے تو حضرت ابو بکرؓ صدیق نے آپؐ کا پرچم لے کر سخت مقابلہ کیا، لیکن اس دن لڑائی کا فیصلہ نہیں ہوا۔ ان کے بعد حضرت عمرؓ گئے، انہوں نے حضرت ابو بکرؓ سے بھی زیادہ شدید حملہ کیا، لیکن وہ بھی فیصلہ کن نہ تھا [بعد میں یہ معرکہ حضرت علیؓ کی قیادت میں سر ہوا]۔

اس سال شعبان میں بنو کلاب پر حملہ ہوا، یہ لوگ نجد میں ضرہ کی سمت آباد تھے۔ اس مہم کے کمان دار اعلیٰ حضرت ابو بکرؓ صدیق تھے (ابن سعد ۱/۱۳: ۸۵)۔ اس سریہ کا تذکرہ ابن سعد (۱/۱۳: ۱۲۴) میں حضرت ابو بکرؓ کے حالات کے تحت بھی ہے، صحیح مسلم (کتاب الجہاد، باب التنفیل و فداء المسلمین بالا ساری) میں بنو فزارہ کی مہم کا ذکر ہے جس کے امیر حضرت ابو بکرؓ تھے، لیکن ابن سعد (۱/۱۲: ۸۵) میں ایک ہی عنوان کے تحت دونوں روایتیں درج کی گئی ہیں، اس لیے ممکن ہے کہ یہ ایک ہی واقعہ ہو (الطبری، ۱/۱۲: ۱۵۵۸) میں البتہ التباس نظر آتا ہے۔ اس میں اس سریہ کو رمضان ۶ھ کے سریہ ام

اللہ علیہ وسلم نے ان کو ساری فوج پر اپنا جانشین بنایا ، وہی نماز پڑھاتے تھے (ابن سعد ۱/۲: ۱۱۹) اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بڑا پرچم جس کا رنگ سیاہ تھا انہیں کے حوالے کیا گیا تھا (ابن سعد ۱/۲: ۱۲۴)۔

۱۲۔ وفد طائف : رمضان ۹ ھ میں آیا یہ لوگ جب مدینے کے قریب قنات میں اترے تو حضرت مغیرہؓ بن شعبہ سے ملاقات ہوئی ۔ وہ صحابہؓ کے اونٹ چرا رہے تھے اور یہ ان کی باری کا دن تھا۔ صحابہؓ باری باری یہ کام کرتے تھے ۔ حضرت مغیرہؓ ان کو دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں تیزی سے روانہ ہوئے تاکہ آپ کو بشارت دیں۔ وہ ابھی راستے میں ہی تھے کہ حضرت ابوبکرؓ سے وفد کا تذکرہ کیا اور بتایا کہ بیعت اور اسلام کے ارادے سے آئے ہیں ۔ حضرت ابوبکرؓ نے مغیرہؓ کو قسم دی کہ مجھ سے پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس نہ جانا یہ خبر میں پہنچاؤں گا۔ جب ان لوگوں نے اسلام قبول کیا اور بیعت کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو فرمان لکھ کر عطا فرمایا۔ ان میں سے سب سے کم سن حضرت عثمانؓ بن ابی العاص تھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو امیر مقرر فرمایا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ ان کو قرآن سیکھنے اور مسائل کے سمجھنے کا سب سے زیادہ شوق تھا۔ یہ بات حضرت ابوبکرؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہی تھی اور ان کی چشم دید تھی (الطبری ۱/۳: ۱۶۹۰-۱۶۹۱)۔

وفد بنو تمیم آیا تو اللہ نے حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کے تقویٰ کا امتحان لیا اور الحمد للہ کہ دونوں امتحان میں کامیاب ہو کر اللہ کے الفاظ میں ”متقی“ قرار پائے اور ان کو مغفرت اور اجر عظیم کی بشارت سنائی گئی [رک ۲ بہ حضرت عمرؓ]۔

۱۳۔ امارت حج ۹ ھ : صحیح بخاری (کتاب المغازی ب ۶۶) میں عنوان ہے ۔ ”باب ابوبکرؓ کا لوگوں کو حج کرائنا ۹ ھ میں“ ۔ اس کے تحت حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت

اندازی کی بدولت لشکر اسلام میں ابتری پیدا ہوئی تو ان چند جانبازوں میں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس [ثابت قدم رہے] حضرت ابوبکرؓ بھی شامل ہیں (الطبری ۱/۳: ۱۶۶-۱۶۷)۔

غزوہ طائف میں محاصرہ ترک کرنے کا فیصلہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک خواب کے بعد کیا تھا۔ وہ خواب آپؐ نے حضرت ابوبکرؓ سے بیان فرمایا (الطبری ۱/۳: ۱۶۷-۱۶۸)۔ اس غزوے میں حضرت عبد اللہ بن ابی بکرؓ کے تیر لگا۔ یہ وہی بزرگ ہیں جن کے متعلق ہجرت کے زمانے میں یہ خدمت تھی کہ دن بھر کے میں رہ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق کفار کے مشورے سنتے اور رات کو غار میں جا کر سارے حالات سناتے ، آپؐ کا زخم کچھ دنوں کے لیے مندمل ہو گیا (ابن سعد ۱/۲: ۱۱۳)۔ اسد الغابہ میں ہے کہ وہ تیر عبد اللہ بن جحش ثقفی نے مارا تھا ، آخر کار حضرت ابوبکرؓ کے اوائل خلافت میں ان کا یہ زخم پھر تازہ ہو گیا جس کے صدمے سے ان کا انتقال ہو گیا۔ الطبری (۱/۳: ۱۶۷-۱۶۸) میں ایک ضعیف روایت اس مضمون کی ہے کہ طائف کا محاصرہ اٹھا کر جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ کو روانہ ہوئے تو حضرت ابوبکرؓ کو مکہ مکرمہ میں اپنا جانشین بنایا اور حکم ہوا کہ اس سال (یعنی ۸ ھ) حج وہی کرائیں اور اسلام کے احکام سکھائیں۔

غزوہ تبوک ، رجب ۹ ھ میں پیش آیا چونکہ یہ زمانہ عسرت اور تنگ حالی کا تھا ، اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اتفاق فی سبیل اللہ کی ترغیب دی۔ حضرت ابوبکرؓ کو اس موقع پر یہ امتیاز حاصل ہوا کہ اپنے خلوص نیت کی بنا پر بڑے بڑے دولت مندوں سے ثواب میں بڑھ گئے۔ انہوں نے گھر کا سارا اثاثہ لا کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ڈال دیا اور جب آپؐ نے دریافت فرمایا کہ تم نے اپنے اہل و عیال کے لیے کیا چھوڑا ؟ تو حضرت صدیقؓ فرمایا : ”ان کے لیے اللہ اور اس کا رسول ہے“ (ابو داؤد : کتاب الزکوۃ)۔ آنحضرت صلی

اور جرف کو خیمہ گاہ مقرر کیا (القططانی ۸: ۲۶۶)۔ اس فوج میں حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ بھی شامل تھے (ابن سعد ۱۲: ۱۳۶) ، لیکن جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم علیل ہو گئے تو فوج خیمہ گاہ میں پڑی رہی۔ حضرت ابو بکرؓ ۸ ربیع الاول کو یقیناً خیمہ گاہ سے مدینے چلے آئے تھے اور رات کے وقت بھی مسجد نبویؐ میں موجود تھے۔ یہ جمعرات کا دن تھا۔

۱۶۔ علالت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور نمازوں کی امامت : نماز عشاء کے وقت آپؐ مسجد میں تشریف لانے کے قابل نہ تھے۔ کوشش کی لیکن کامیابی نہ ہوئی۔ اس وقت مؤذن سے فرمایا ”ابو بکرؓ سے کہو کہ نماز پڑھائیں“ حضرت عائشہؓ مزاحم ہوئیں اور عرض کی ”ابو بکرؓ رقیق القلب آدمی ہیں جلد رونے لگتے ہیں“ آپؐ کی جگہ پر کھڑے ہوں گے تو نماز نہ پڑھا سکیں گے“ آپؐ حضرت عمرؓ کو نماز پڑھانے کے لیے ارشاد فرمائیں۔ اس معذرت سے حضرت عائشہؓ کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ وہ سمجھتی تھیں کہ جو شخص آپؐ کی جگہ پر کھڑا ہو گا اس کو لوگ منحوس سمجھیں گے۔ ان کو یہ خیال نہ تھا کہ ایسا شخص بابرکت سمجھا جائے گا۔ اسی بنا پر جب آپؐ نے دوبارہ حضرت ابو بکرؓ کا نام لیا تو حضرت عائشہؓ نے حضرت حفصہؓ سے کہا ”اب تم عرض کرو“۔ حضرت حفصہؓ نے بھی وہی کہا ”آپؐ نے تیسری مرتبہ فرمایا: ”تم یوسف والیاں ہو“ ابو بکرؓ سے کہو ”نماز پڑھائیں“۔ حضرت حفصہؓ بولیں ”عائشہؓ میں تمہارے مقابلے میں کبھی بھلائی کو نہیں پہنچ سکتی“۔

غرض حضرت بلالؓ ، حضرت ابو بکرؓ کے پاس آئے اور کہا ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم ہے کہ آپ نماز پڑھائیں۔ حضرت ابو بکرؓ نے حضرت عمرؓ سے کہا ”لیکن انہوں نے جواب دیا ”نماز آپ پڑھائیں“ آپ زیادہ مستحق ہیں۔“ حضرت ابو بکرؓ نے نماز پڑھائی۔ ۹ ربیع الاول جمعہ کے دن سے ۱۱ ربیع الاول اتوار تک بیچ وقت نماز کے آپ ہی امام رہے۔ ۱۲ ربیع الاول سوموار کو فجر کی نماز

ابو بکرؓ کو حجۃ الوداع سے قبل والے حج کا امیر بنایا تھا۔ چونکہ آپؐ خود تشریف نہیں لے گئے تھے۔ حضرت ابو بکرؓ کے ہمراہ قربانی کے جانور بھی بھیج دیئے گئے۔ حضرت ابو بکرؓ نے ۱۰ ذوالحجہ کو چند آدمی ، جن میں حضرت علیؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کا نام بالخصوص معلوم ہوتا ہے ، اس حکم کے اعلان کرنے کے لیے بھیجے کہ آئندہ سے نہ کوئی مشرک حج کے لیے آئے اور نہ بیت اللہ کا برہنہ طواف کیا جائے۔ اس میں یہ بات قابل لحاظ ہے کہ برہنہ طواف کی قدیم رسم جو زمانہ جاہلیت سے چلی آ رہی تھی ، حضرت ابو بکرؓ کے ذریعہ باطل ہوئی۔ موسم کی اس امارت میں ۳۰۰ صحابہؓ حضرت ابو بکرؓ کے ساتھ مدینہ منورہ سے مکہ مکرمہ آئے تھے۔ ان میں حضرت عبد الرحمنؓ بن عوف بھی تھے (الطبری ، ۱۳: ۱۷۲۰)۔

۱۴۔ وفد ازد : ۱۰ھ میں غالباً رمضان کے مہینے میں آیا۔ یہ لوگ ۱۰ سے اوپر تھے اور صرد بن عبد اللہ ان کے رئیس تھے۔ مسلمان ہو کر یہ سب ایک لشکر کے ساتھ یمن کو چلے۔ جرش کے یمنی قبائل اور بنو نضیم قلعہ بند ہو گئے تو ان کو مقابلے کے لیے آمادہ ہونا پڑا۔ اس اثنا میں جرش والوں نے دو شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھیجے تھے۔ لڑائی شروع ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو کنایہ اس کی خبر دی۔ پھر وہ دونوں حضرت ابو بکرؓ یا حضرت عثمانؓ کے پاس بیٹھے تو انہوں نے بتایا کہ یہ اسی مصیبت کی اطلاع ہے جو تمہاری قوم پر نازل ہوئی ہے۔ تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جا کر درخواست کرو کہ یہ مصیبت ٹل جائے (الطبری ، ۱۳: ۱۷۳۰)۔

۱۵۔ حضرت اسامہؓ بن زیدؓ کا سریہ : صفر ۱۱ھ کی آخری تاریخ کو بدھ کے دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مزاج ناساز ہوا۔ ۸ ربیع الاول کو جمعرات کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دست مبارک سے جھنڈا تیار فرمایا اور حضرت اسامہؓ کے حوالہ کیا۔ وہ جھنڈا لے کر باہر آئے اور بریدہ بن حبیب اسلمی کو دیا

کسی کو اپنی امت میں سے اپنا دوست بنا سکتا تو ابوبکرؓ کو بناتا، لیکن اسلام کی اخوت اور مودت کافی ہے، مسجد کے رخ کوئی دروازہ ابوبکرؓ کے دروازہ کے سوا باقی نہ رکھا جائے۔“

یہاں صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے درمیان ایک تقاض کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ صحیح مسلم (کتاب المساجد، باب النبی عن بناء المساجد علی القبر) میں حضرت جندبؓ کی روایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ گزشتہ پانچ خطبہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات سے پانچ روز قبل ارشاد فرمایا تھا: یعنی جمعرات کے دن ۸ ربیع الاول کو، حالانکہ یہ درست نہیں۔ جمعرات کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی علالت میں بڑی شدت تھی جس کے دوران میں شاید واقعہ قرطاس پیش آیا تھا۔ کئی بار حالت غیر ہوئی۔ مغرب کے وقت نماز پڑھائی، لیکن اس روز عشاء کے وقت تک حالت درست نہیں ہوئی۔ اسی لیے حضرت ابوبکرؓ کو امام بنایا گیا۔ البخاری کی وہ روایت جس میں خطبے کا ذکر ہے، اس میں تصریح ہے کہ حضرت ابوبکرؓ امام تھے۔ اس لیے جمعرات کے دن کا یہ خطبہ نہیں ہو سکتا۔ ظاہر ہے کہ کسی اور دن (مثلاً ہفتہ) ۱۰ ربیع الاول سے اس واقعہ کا تعلق ہو سکتا ہے۔ جس کو بعد کے کسی راوی نے سہواً جمعرات سے متعلق سمجھ لیا۔ ۱۰ ربیع الاول کو حضرت اسامہؓ کی امارت کی نسبت حضورؐ نے خطبہ دیا تھا (القططانی ۸: ۲۶۶)۔ روایت کے لحاظ سے مسلم کی حدیث میں بعض نقائص ہیں جس کی تفصیل اس حدیث کے راویوں کے تفصیلی حالات سے مل سکتی ہے۔ انہیں ایام میں ایک دن حضرت عائشہؓ سے یہ گفتگو فرمائی: میں نے ارادہ کیا تھا کہ ابوبکرؓ اور ان کے بیٹے کو بلا کر ولی عہد بنا دوں، اس خیال سے کہ کہنے والے یا تمنا رکھنے والے پیدا نہ ہو جائیں، پھر میں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ انکار کرے گا اور مسلمان مدافعت کریں گے (اس لیے ولی عہد نہیں بنایا) (بخاری: کتاب الاحکام، ۵۱)۔ دو شنبہ [پیر] کے دن فجر کے وقت صفیں قائم

بھی آپ ہی نے پڑھائی۔ یہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں آخری نماز پڑھی گئی۔ اس کے بعد اسی دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو گیا۔ اس طرح حضرت ابوبکرؓ نے سترہ وقت کی نماز مسجد نبوی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جانشین کے طور پر، آپ کے حین حیات پڑھائی۔ صحیح بخاری (کتاب الاذان، ب ۴۶) میں حضرت انسؓ سے جو یہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ۳ روز باہر تشریف نہیں لائے۔ اس میں ۸ (جمعرات) اور ۱۲ (سوموار) ربیع الاول شامل نہیں ہیں [نیز رک (حضرت) محمد صلی اللہ علیہ وسلم]۔ ایک روز مرض میں تخفیف ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دو صحابہ کا سہارا لے کر مسجد میں تشریف لائے۔ ظہر کا وقت تھا اور حضرت ابوبکرؓ امامت کر رہے تھے۔ ارشاد ہوا! مجھے ان کے پہلو میں بٹھا دو، حضرت ابوبکرؓ پیچھے ہٹنا چاہتے تھے، لیکن آپؐ نے اشارے سے فرمایا کہ اپنی جگہ پر رہو، پھر حضرت ابوبکرؓ کے برابر آ کر بائیں طرف بیٹھ گئے۔ نماز آپؐ پڑھاتے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ آپؐ کی اقتداء کرتے تھے اور لوگ حضرت ابوبکرؓ کی اقتداء کرتے تھے۔ نماز کے بعد آپؐ نے خطبہ دیا۔ اس میں فرمایا: ”اللہ نے اپنے ایک بندے کو اختیار عطا فرمایا ہے کہ خواہ وہ دنیا کی نعمتوں کو قبول کرے، یا اللہ کے پاس جو کچھ ہے اس کو قبول کرے، لیکن اس نے اللہ ہی کے پاس کی چیزیں قبول کیں“ یہ سن کر حضرت ابوبکرؓ رو پڑے اور کہا ”ہمارے باپ اور مائیں آپؐ پر فدا“۔ راوی کا بیان ہے کہ ”میں نے اپنے دل میں کہا نہ جانے یہ بزرگ کیوں روتے ہیں؟ آپؐ کسی شخص کا واقعہ بیان کر رہے ہیں، اس میں رونے کی کیا بات ہے؟ لیکن بعد کو معلوم ہوا کہ وہ بندہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے اور ابوبکرؓ کو ہم سے زیادہ علم تھا۔“ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ سے خطاب کیا ”اے ابوبکرؓ مت رو، سب سے زیادہ میں جس کی صحبت اور دولت کا ممنون ہوں وہ ابوبکرؓ ہیں اور اگر میں

تھیں اور حضرت ابوبکرؓ امامت کے لیے مصلے پر جا رہے تھے کہ دفعۃً حجرۃ اقدس کا پردہ اٹھا دیکھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کھڑے تھے۔ چہرہ مبارک قرآن کا ورق معلوم ہوتا تھا اور آپؐ تبسم فرما رہے تھے۔ یہ عجیب منظر تھا، لوگ مسرت سے بے قابو ہو گئے۔ حضرت ابوبکرؓ پیچھے بنے اور خیال کیا کہ شاید حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے لیے تشریف لانا چاہتے ہیں۔ آپؐ نے ان کو اشارہ کیا کہ آگے بڑھیں، حضرت ابوبکرؓ نے نماز شروع کی اور آپؐ نے پردہ ڈال لیا۔ اسی دن شام سے قبل آپؐ کا انتقال ہو گیا (بخاری: کتاب الاذان، ب ۳۹، ۴۶، ۴۷، ۵۱، ۶۷، ۷۰؛ کتاب الصلوٰۃ، ب ۳۵)۔

۱۷۔ وفات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ کا انتقال: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ایک قیامت کبریٰ تھی۔ جس کا صحابہؓ کو یقین نہیں آتا تھا۔ حضرت عمرؓ لوگوں سے مسجد نبویؐ میں قسم کھا کر کہہ رہے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات نہیں پائی۔ آپؐ عنقریب اٹھیں گے، اور منافقین کے ہاتھ پاؤں کٹوائیں گے۔ حضرت ابوبکرؓ وفات کے وقت موجود نہ تھے، بلکہ صبح کی نماز پڑھا کر اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت کو روبہ اصلاح دیکھ کر چند گھنٹوں کے لیے اپنے مکان پر چلے گئے تھے جو شہر سے باہر ”سخ“ (قبا) میں تھا۔ اطلاع پہنچی تو گھوڑے پر سوار ہو کر آئے، لوگوں سے بات چیت نہیں کی، مسجد کے اندر سے ہوتے ہوئے سیدھے حضرت عائشہؓ کے حجرے میں پہنچے۔ حضورؐ کی نقش مبارک پر حمزہ کی چادر پڑی ہوئی تھی، اس کو چہرہ انور سے ہٹا دیا، جھکے اور بوسہ لیا، پھر رو کر کہا ”میرے ماں باپ آپؐ پر قربان، آپؐ زندگی اور موت دونوں میں پاکیزہ ہیں۔ اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے اللہ آپؐ کو دوبارہ موت نہ دے گا، جو موت آپؐ کے لیے لکھی ہوئی تھی وہ آچکی۔“ مسجد میں آئے تو حضرت عمرؓ کی زبان پر وہی فقرے تھے، فرمایا: ”او قسم کھانے والے بیٹھ جا“ حضرت عمرؓ نے انکار کیا تو

آگے بڑھے لوگ حضرت عمرؓ کو چھوڑ کر ان کے گرد جمع ہو گئے۔ انہوں نے تقریر شروع کی، اب حضرت عمرؓ بھی بیٹھ گئے۔ حضرت ابوبکرؓ نے حمد و ثناء کے بعد فرمایا: ”ہاں جو شخص محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی عبادت کرتا تھا تو (وہ سن لے کہ) محمد صلی اللہ علیہ وسلم وفات پا گئے اور جو اللہ کی عبادت کرتا تھا تو (اس کو معلوم ہونا چاہئے کہ) اللہ زندہ ہے اور کبھی نہ مرے گا“ اس نے فرمایا ہے (پھر یہ آیت پڑھی): ”اے پیغمبر“ تم بھی مرد گے اور وہ بھی مرے گے“ اور فرمایا ہے: ”محمدؐ صرف ایک رسول ہیں ان سے پہلے بہت سے رسول گزر چکے ہیں تو اگر وہ وفات پا جائیں یا قتل کر دیئے جائیں تو کیا تم لوگ الٹے پاؤں واپس جاؤ گے؟ اور جو واپس جائے گا وہ اللہ کا کچھ نہیں بگاڑ سکتا اور اللہ شکر گزار بندوں کو عنقریب جزا دیگا۔ اس تقریر پر لوگ چیخ اٹھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا یقین ہو گیا۔ راوی کا بیان ہے کہ ہر شخص کی زبان پر یہی آیت تھی اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ گویا یہ آیت اس سے پہلے نازل ہی نہیں ہوئی تھی۔ خود حضرت عمرؓ کا یہ حال ہوا کہ جب حضرت ابوبکرؓ نے آیت پڑھی تو ان کے پاؤں کے نیچے سے زمین نکل گئی اور وہ گر پڑے (بخاری: کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ب ۵؛ کتاب المغازی، ب ۸۳)۔

۱۸۔ سفینہ بنو ساعدہ اور بیعت خلافت: حضرت ابوبکرؓ ابھی مسجد میں تھے کہ انصارؓ کے اجتماع کی خبر آئی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد ہی صحابہؓ میں جانشینی کا سوال پیدا ہو گیا تھا۔ صحابہؓ میں اس مسئلے کے سلسلے میں تین گروہ تھے: (۱) انصارؓ جو اپنی خلافت چاہتے تھے اور حضرت سعد بن عبادہ سردار خزرج پر متفق تھے؛ (۲) بنو ہاشم جن میں حضرت علیؓ اور حضرت زبیرؓ وغیرہ تھے اور وہ ان میں سے کسی کو خلیفہ دیکھنا چاہتے تھے؛ (۳) مہاجرین جن کے سرکردہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ تھے اور وہ انہیں کی قیادت میں رہنا پسند کرتے تھے۔ انصارؓ کا اجتماع چونکہ ان کے مشہور دارالشوری (سفینہ بنو

ساعده) میں ہوا تھا، نیز جلسہ بھی بہت بڑا تھا، اس لیے اس کی اطلاع حضرت ابو بکرؓ صدیق کو پہنچ گئی۔ بنو ہاشم حضرت فاطمہؓ کے گھر میں جمع تھے اور صرف چند نفوس تھے۔ پھر حضرت زبیرؓ تلوار کھینچے ہوئے دروازے پر نگرانی کر رہے تھے۔ اس لیے ان کے اجتماع کی اطلاع بروقت نہ ہو سکی۔ مہاجرین مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں گریہ و زاری میں مصروف تھے، ان کے دماغ میں جلسے کا بھی خیال نہ تھا۔

حضرت ابو بکرؓ نے حضرت عمرؓ کی رائے لے کر انصاری طرف رخ کیا۔ ان کے ساتھ حضرت عمرؓ اور حضرت ابو عبیدہؓ بن الجراح بھی چلے۔ جب سقیفہ کے قریب پہنچے تو دو انصاریوں سے ملاقات ہوئی۔ ان صالح آدمیوں نے جلسے کی ساری کیفیت سنائی اور انصارؓ جو کچھ طے کر رہے تھے اس سے آگاہ کیا۔ یہ بھی مشورہ دیا کہ جلسہ میں جانے کی ضرورت نہیں۔ آپ لوگ اپنا معاملہ خود طے کر لیں، لیکن حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ ہم ضرور جائیں گے۔ سقیفہ کے اندر صدر نشین ایک صاحب کمل اوڑھے ہوئے بیٹھے تھے۔ حضرت عمرؓ نے پوچھا: یہ کون ہیں؟ جواب ملا یہ سعد بن عبادہ ہیں، پوچھا ان کا کیا حال ہے؟ جواب ملا ”بخار آتا ہے“ تھوڑی دیر کے بعد انصارؓ کے خطیب نے تقریر شروع کی۔ ان کی تقریر کے بعد حضرت عمرؓ بولنا چاہتے تھے اور انہوں نے حضرت ابو بکرؓ کے سامنے بولنے کے لیے چند جملے سوچ بھی لیے تھے، جو ان کو پسند تھے۔ ساتھ ہی حضرت ابو بکرؓ کو ناراض کرنا بھی نہیں چاہتے تھے۔ چنانچہ جب انہوں نے بولنے کا ارادہ کیا تو حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا: ”ٹھہرو“ حضرت عمرؓ نے ان کی نافرمانی کو برا سمجھا اور خاموش رہے۔ اب حضرت ابو بکرؓ نے تقریر شروع کی۔ انہوں نے انصارؓ کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا: ”تم نے جو کچھ اپنے فضائل بیان کیے تم ان کے اہل ہو، لیکن یہ امر (خلافت) قریش کے علاوہ دوسروں سے متعلق نہ ہو گا، وہ نسب اور مسکن کے لحاظ سے تمام عرب سے افضل

ہیں۔ ہم امیر اور تم وزیر اور میں تمہارے لیے ان دو شخصوں (عمر بن الخطاب اور ابو عبیدہ بن الجراح) میں سے ایک کو انتخاب کرتا ہوں۔ تم ان میں سے جس کے ہاتھ پر چاہو بیعت کر لو۔“ حضرت ابو بکرؓ تقریر کے بعد بیٹھ گئے اور حضرت عمرؓ اور حضرت ابو عبیدہؓ کا ہاتھ پکڑ کر چاہا کہ ان میں سے کسی ایک کو خلیفہ بنائیں، لیکن ان کی تواضع پر حضرت عمرؓ کی صداقت غالب آئی۔ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں ”کہ ابو بکرؓ نے نہایت سنجیدہ اور وزنی تقریر کی تھی اور میں جو سوچے ہوئے جملے کہنا چاہتا تھا ابو بکرؓ نے ان سے بہتر جملے فی البدیہہ کہے، لیکن ان کی تمام تقریر میں مجھ کو صرف یہ فقرہ (حضرت عمرؓ کو خلیفہ بنانے کا) ناگوار ہوا۔ اللہ کی قسم اگر میں اس جماعت کا امیر بنایا جاؤں جس میں ابو بکرؓ شامل ہوں تو مجھے یہ زیادہ محبوب ہے کہ میری گردن اڑا دی جائے۔“ حضرت عمرؓ نے جب زیادہ شور دیکھا تو اس خیال سے کہ اختلاف نہ پیدا ہو حضرت ابو بکرؓ سے کہا ”بلکہ ہم آپ کے ہاتھ پر بیعت کریں گے۔ آپ ہمارے سردار، ہم سے افضل اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہم سے زیادہ محبوب تھے“ اس کے بعد حضرت ابو بکرؓ کا ہاتھ پکڑا اور بیعت کی پھر اور لوگ بیعت کے لیے اٹھے یہ ”بیعت فلتہ“ (ناگہانی) یا خاصہ تھی۔ جو حسب روایت مشہور رسول اللہ کی وفات کے دن، یعنی ۱۲ ربیع الاول ۱ھ سوموار کے دن ہوئی۔ فقہائے حجاز ۲ ربیع الاول کہتے ہیں (الطبری ۱۳: ۱۸۱۵)۔ بیعت عامہ دوسرے دن (سہ شنبہ) منبر پر ہوئی، پہلے حضرت عمرؓ منبر پر چڑھے اور خطبہ شروع کیا۔ ”مجھے امید تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم سب کے بعد وفات پائیں گے اگر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہو گیا تو اللہ نے تمہارے درمیان ایک نور (قرآن) نازل کیا ہے جس سے تم کو وہ ہدایت مل سکتی ہے جو خدا نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو دی تھی اور ابو بکرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے رفیق (اور) دو میں سے دوسرے ہیں اور تمہارے امور (خلافت) کے تمام مسلمانوں سے زیادہ

مستحق ہیں۔ تم لوگ اٹھ کر ان سے بیعت کرو۔“ خطبہ کے بعد حضرت عمرؓ نے حضرت ابو بکرؓ سے کہا ”منبر پر چڑھیے“ حضرت ابو بکرؓ تامل کر رہے تھے، لیکن جب بار بار کہا تو منبر پر متمکن ہوئے اور لوگوں نے عام طور پر بیعت کی (بخاری، کتاب الاحکام، ب ۵۱)۔ بیعت کے بعد حضرت ابو بکرؓ اٹھے اور حسب ذیل تقریر فرمائی: ”صاحبو! میں آپ لوگوں پر حاکم مقرر کیا گیا ہوں، حالانکہ میں تم سے بہتر نہیں ہوں، اگر میں اچھا کام کروں تو میری مدد کیجیے اور برائی کروں تو مجھے ٹھیک کیجیے“ سچ امانت ہے اور جھوٹ خیانت ہے۔ آپ کا کمزور فرد میرے نزدیک قوی ہے اور میں اس کا حق ان شاء اللہ واپس دلاؤں گا اور آپ کا قوی فرد میرے نزدیک کمزور ہے اور میں دوسروں کا حق ان شاء اللہ اس سے دلاؤں گا۔ جو قوم جہاد چھوڑ دیتی ہے اس پر اللہ کی مار پڑتی ہے۔ جس قوم میں بدکاری عام ہو جاتی ہے وہ بلا میں گرفتار ہوتی ہے۔ میں جب تک اللہ اور رسول کی اطاعت کروں تم میری اطاعت کرو، لیکن جب اللہ اور رسول کی نافرمانی کروں تو تم پر میری اطاعت فرض نہیں۔ اچھا اب نماز کے لیے اٹھو، خدا تم پر رحم کرے“ یہ الطبری (۱۸۲۹:۱/۳) کے الفاظ ہیں، ابن سعد (۱۲۹:۱/۳) میں اس سے مختصر خطبہ ہے اور الفاظ بھی بدلے ہوئے ہیں۔

خلافت صدیقیؓ پر اشارات نبوی صلی اللہ علیہ وسلم: اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحتہ کسی شخص کو خلیفہ نہیں بنایا تاہم متعدد بار ایسے واقعات پیش آئے جن سے حضرت ابو بکرؓ صدیق کی خلافت کے متعلق اشارات نکلتے تھے، مثلاً: (۱) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو غار کی رفاقت کے لیے منتخب کیا اور ہجرت میں ساتھ رکھا؛ (۲) مدینے میں داخلے کے وقت وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اونٹ پر آپ کے پیچھے بیٹھے ہوئے تھے، گویا مشترکہ طور پر جلوس نکل رہا تھا؛ (۳) غزوہ بدر میں وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قبے کے اندر تھے؛ (۴) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے متعدد سرایا پر ان کو امیر بنایا؛ (۵) ایک بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب بیان کیا کہ میں ایک حوض پر لوگوں کو پانی پلا رہا ہوں پھر ابو بکرؓ آئے انہوں نے میرے ہاتھ سے ڈول لے لیا اور ایک یا دو ڈول کھینچے ان کے کھینچنے میں کمزوری پائی جاتی تھی۔ اللہ ان کی مغفرت فرمائے (بخاری: کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ب ۵، حدیث ابو ہریرہ و ابن عمرؓ)؛ (۶) ایک بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک عورت آئی۔ آپؐ نے فرمایا: ”پھر آنا“ بولی اگر میں آؤں اور آپؐ نہ ملیں (یعنی وفات پا جائیں) ارشاد ہوا اگر میں نہ ملوں تو ابو بکرؓ کے پاس آنا (حوالہ سابق)؛ (۷) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو امیر الحج کا منصب عطا کیا؛ (۸) زمانہ علالت میں باضابطہ امام نماز مقرر فرمایا؛ (۹) اس زمانے میں جو خطبہ دیا اس میں حضرت ابو بکرؓ کو اپنا اسلامی بھائی فرمایا اور مسجد نبوی کے رخ پر ان کے دروازے کے سوا تمام دروازوں کے بند کرنے کا حکم دیا؛ (۱۰) دوران علالت میں حضرت عائشہؓ سے حضرت ابو بکرؓ کے دل عہد بنانے کا خیال ظاہر فرمایا۔ ان واقعات کو لوگ خلافت کا اشارہ سمجھتے تھے۔

۱۶۔ بیعت سے حضرت علیؓ کی علیحدگی: حضرت ابو بکرؓ کی بیعت اسی روز ہوئی جس دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انتقال فرمایا۔ دوسرے دن بیعت عامہ بھی ہو گئی، جو لوگ پہلے دن اطلاع نہ ملنے کی وجہ سے سقیفہ بنی ساعدہ میں نہیں پہنچ سکے تھے وہ دوسرے دن مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں آئے اور بیعت کرنے کا شرف حاصل کیا، لیکن حضرت علیؓ دونوں دن موجود نہ تھے۔ انہوں نے ۶ ماہ تک بیعت نہیں کی۔ حضرت ابو بکرؓ کی خلافت کو ۶ ماہ گزرے تھے کہ حضرت فاطمہؓ بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی۔ حضرت علیؓ نے ان کو رات کے وقت دفن کر دیا اور حضرت ابو بکرؓ کو اطلاع نہیں کی۔ [حضرت ابو بکرؓ کو پتہ چلا، تو افسوس کا اظہار فرمایا، لیکن حضرت علیؓ نے عذر کیا، کہ سیدہ کی

بہی وصیت تھی] پھر جب حضرت فاطمہؓ کا انتقال ہو گیا تو حضرت علیؓ بیعت کے لیے تیار ہو گئے۔ حضرت ابوبکرؓ کے پاس کہلا بھیجا کہ میرے مکان پر تشریف لائیے۔ حضرت ابوبکرؓ گئے تو حضرت علیؓ نے کہا ”ہم کو آپ کی فضیلت اور خلافت کا اعتراف ہے اور اللہ نے جو بھلائی آپ کے ساتھ کی (یعنی خلافت دی) اس پر ہم کو رشک نہیں ہے، لیکن آپ نے اس معاملے میں ہم کو پوچھا نہیں، حالانکہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قرابت کے سبب خلافت میں اپنا حصہ سمجھتے تھے۔“ حضرت علیؓ نے یہ عزیزانہ شکایت اس انداز سے کی کہ حضرت ابوبکرؓ رو پڑے اور حضرت علیؓ سے فرمایا ”اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے جہاں تک سلوک کا تعلق ہے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کو اپنے قرابت داروں سے زیادہ عزیز سمجھتا ہوں اور مجھ میں اور آپ لوگوں میں جو اس جائیداد (فدک وغیرہ) کے متعلق اختلاف پیدا ہوا اور میں نے جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کے متعلق کرتے ہوئے دیکھا تھا وہی کیا۔“ حضرت علیؓ نے بیعت کے لیے ظہر کا وقت مقرر کیا۔ نماز ظہر کے بعد حضرت ابوبکرؓ منبر پر چڑھے اور حضرت علیؓ کی حالت، بیعت سے علیحدگی، اس کے اسباب اور ان کی معذرت لوگوں کے سامنے بیان فرمائی۔ پھر حضرت علیؓ نے حضرت ابوبکرؓ کے حقوق خلافت بیان کیے اور وہی باتیں دہرائیں جو حضرت ابوبکرؓ سے مکان پر کی تھیں۔ اس جگہ بات سے تمام صحابہؓ مسرور ہوئے اور حضرت علیؓ کی نسبت جو بدگمانی تھی زائل ہو گئی (بخاری: کتاب المغازی، ب ۳۸)۔ اسی طرح الطبری (۱۳: ۱۸۲۵) میں جو روایت فوراً بیعت کرنے کی ہے وہ بھی صحیح نہیں۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تجہیز و تدفین: جانشین کا مسئلہ طے ہوا اور اسلامی نظام کا شیرازہ بکھرنے کی طرف سے اطمینان میسر آیا تو سب سے مقدم کام حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی تجہیز و تدفین

تھی، غسل کا اہتمام حضرت عباسؓ اور حضرت علیؓ وغیرہ کے ذمے تھا۔ غسل کے وقت دروازہ بند کر لیا گیا تھا، لیکن انصار اور قریش اندر جانے کے لیے آواز دے رہے تھے۔ انصار نے خود حضرت ابوبکرؓ سے اندر جانے کی اجازت چاہی تھی۔ حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا: ہر قوم اپنے جنازے کی دوسروں کے مقابلے میں حق دار ہوتی ہے اگر آپ لوگ اندر آ گئے تو دیر ہو گی، اس لیے علیؓ اور عباسؓ سے کہیے، وہ جس کو چاہیں گے اندر بلا لیں گے (ابن سعد ۲/۱: ۶۱)۔ تکفین کے بعد جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم چارپائی پر لٹائے گئے تو بلا امام ثویلوں میں بٹ کر صحابہؓ نے نماز جنازہ پڑھی۔ کاشانہ مبارک میں جتنی گنجائش تھی اسی قدر لوگ اندر جاتے تھے اور نماز پڑھ کر باہر آ جاتے تھے۔ سب سے پہلے حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور چند مہاجرینؓ و انصارؓ کے ساتھ اندر گئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا جو تشہد میں پڑھا جاتا ہے۔ پھر صفیں قائم ہوئیں، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ صف اول میں تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ٹھیک سامنے کھڑے تھے۔ انہوں نے دعا پڑھی۔ لوگوں نے آمین کہی، پھر باہر نکل آئے (ابن سعد ۲/۱: ۶۹)۔ قبر کے متعلق جب اختلاف پیدا ہوا تو حضرت ابوبکرؓ نے یہ رائے دی کہ جہاں انتقال ہوا اسی جگہ دفن کیا جائے، چنانچہ بچھونا اٹھا کر قبر کھود دی گئی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم وہیں دفن کیے گئے (موطا مالک، ابن سعد ۲/۱: ۷۰؛ طبری ۴/۱: ۱۸۳۲)۔ یہ قبر حضرت ابوبکرؓ کی صاحبزادی ام المومنین حضرت عائشہؓ کے حجرے میں بنی۔ حضرت عائشہؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے کچھ پہلے خواب میں تین چاند اپنے حجرہ میں گرتے ہوئے دیکھے تھے۔ جب حضرت ابوبکرؓ سے انہوں نے اس کا تذکرہ کیا تو وہ اس وقت خاموش ہو رہے۔ لیکن جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی اور ان کے حجرے میں مدفون ہوئے تو حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا: عائشہؓ یہ تمہارے حجرے کا پہلا اور سب سے

بہتر چاند ہے (موطا امام مالکؒ ص ۸۰)۔
حضرت ابوبکرؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تین مرچے کھے ہیں، یہ ابن سعد (۸۹:۲۸) ۹۰ (۲:۲) میں منقول ہیں۔

۱۔ زمانہ خلافت: حضرت ابوبکرؓ کی مدت خلافت ۲ سال ۳ ماہ ۱۱ روز ہے۔ اس مختصر سی مدت میں جو چشمِ زدن میں گزر گئی ایسے عظیم الشان کارنامے انجام پائے جن پر اسلام کی تاریخ ہمیشہ ناز کرے گی:

(۱) جمع قرآن: قرآن مجید کا جیسا کہ مکی (سورہ بکس، بروج، طور، واقعہ) اور مدنی (سورہ بقرہ، آل عمران، ہود، پینتہ) سورتوں سے ثابت ہے ابتداء عہد نبوت سے اہتمام کے ساتھ لکھا جاتا تھا۔ اس کے لکھنے والے حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، خالد بن سعید، ابان بن سعید، علاء بن الحضرمی، ابی بن کعب، زید بن ثابت، عبداللہ بن سعد بن ابی سرح، معاویہ بن ابی سفیان، حظلہ اسدی وغیرہ تھے اور یہ مجموعہ چمڑے کے ورقوں، شانے کی چوڑی ہڈیوں اور کھجور کی پتیوں پر لکھا ہوا تھا۔ جنگِ یمامہ میں جو مسیلہ کذاب سے ہوئی تھی بہت سے قاری شہید ہو گئے تو حضرت عمرؓ کو اندیشہ پیدا ہوا۔ وہ خلیفہؓ اول (حضرت ابوبکرؓ) کی خدمت میں آئے اور تحریک کی کہ ”جنگِ یمامہ میں قتل کی گرم بازاری ہوئی اور مگر لڑائیوں میں قاریوں کے قتل کی گرم بازی رہی تو مجھے ڈر ہے کہ قرآن کا بڑا حصہ ضائع ہو جائے گا۔ یہ اور بات ہے کہ لوگ اس کو جمع کر دیں تو میری رائے یہ ہے کہ آپ قرآن جمع کرائیں۔“ حضرت ابوبکرؓ نے جواب دیا کہ ”جو کام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا وہ میں کیسے کروں؟“ حضرت عمرؓ نے کہا ”اللہ کی قسم یہ بڑا اچھا کام ہے۔“ وہ برابر کہتے رہے یہاں تک کہ خلیفہ ان کے ہم خیال ہو گئے۔ اب حضرت زید بن ثابتؓ طلب کیے گئے۔ خلیفہ نے ان سے سارا ماجرا بیان کیا اور اس دوران میں حضرت عمرؓ بالکل خاموش بیٹھے رہے۔ غرض حضرت زید بن ثابتؓ نے شہادتیں لے

لے کر اس تحریری مجموعے کو قرطاس پر ایک کتاب کی صورت میں لکھا۔ ”القرآن“ کی یہ کاغذی صورت جو عہد نبوت کے مسودات کے مطابق مرتب ہوئی تھی حضرت ابوبکرؓ کی وفات تک ان کے پاس، پھر حضرت عمرؓ کے پاس، پھر حضرت ام المومنین حفصہ بنت عمرؓ کے پاس سرکاری نسخے کی حیثیت سے محفوظ رہی (البخاری: کتاب التفسیر، ب ۲۰، سورہ برآۃ، سورہ احزاب، ب ۳، کتاب فضائل القرآن، ب ۳، موطا امام مالک، الطبری: ۱۷۸۲:۴۱)۔

(۲) مرتدین سے جنگ: حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے ”جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی اور ابوبکرؓ خلیفہ بنائے گئے اور عرب میں جس کو کافر ہونا تھا وہ کافر ہو گیا، تو عمرؓ نے کہا اے ابوبکرؓ! لوگوں سے آپ کیونکر لڑ سکتے ہیں؟ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”مجھے اس وقت تک لوگوں سے لڑنے کا حکم دیا گیا ہے جب تک وہ لا الہ الا اللہ نہ پڑھ لیں۔ جس نے لا الہ الا اللہ پڑھ لیا اس نے مجھ سے اپنا مال و جان محفوظ کر لیا۔ بجز حق کے اور اس کا حساب اللہ کے یہاں ہو گا“ ابوبکرؓ نے جواب دیا ”اللہ کی قسم میں اس شخص سے ضرور لڑوں گا جو نماز اور زکوٰۃ میں امتیاز کرے گا۔“ کیونکہ زکوٰۃ حق المال ہے۔ اللہ کی قسم اگر انہوں نے مجھے بکری کا ایک بچہ نہ ادا کیا جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ادا کرتے تھے تو میں ان سے اس کے نہ ادا کرنے پر لڑوں گا۔“ عمرؓ کہتے ہیں کہ ”اللہ کی قسم یہی ہوا کہ میری سمجھ میں آ گیا کہ لڑائی کے لیے ابوبکرؓ کا سینہ اللہ نے کھولا ہے اور مجھے معلوم ہو گیا کہ ان کا خیال صحیح ہے“ (البخاری: استنبات المرتدین، ب ۳)۔ گزشتہ بالا مانعین زکوٰۃ کے علاوہ مسیلہ کذاب نے بنو حنیفہ میں (البخاری: کتاب المغازی، ب ۷۰)، طلیحہ بن خویلد نے غطفان اور فزارہ میں (البیہقی: ۱۳۵:۲) اور سجاح بنت حارث تمیمیہ نے بنو تمیم میں (البیہقی: ۱۳۷:۲) بڑے زور و شور سے نبوت کا دعویٰ کیا۔ ان چار مصنوعی

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا وہی کرنا۔ بلاد قضاہ سے ابتدا کرو، پھر آبل جاؤ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی حکم میں کوتاہی نہ ہونے پائے (طبری، ۴/۱: ۱۸۴۹-۱۸۵۱)۔ حضرت اسامہؓ چالیس روز کے بعد واپس آئے تو حجاز سے شام تک مسلمانوں کی دھاک بیٹھی ہوئی تھی۔

مدعیان نبوت اور مرتدین کے لیے گیارہ اشخاص نامزد ہوئے، یہ اصحاب اللواء تھے۔ حضرت خالد بن الولید نے طلحہ اور پھر مالک بن نویرہ کی مہم سر کی۔ حضرت عکرمہ بن ابی جہل نے مسیلہ کذاب کا فیصلہ کیا۔ حضرت مہاجر بن ابی امیہ اسود غسی کے مقابلے کو گئے، پھر قیس بن مکشوح کے مقابلہ میں ”ابناء“ کو مدد دی۔ اس کے بعد کندہ کی سرکوبی کی۔ حضرت خالد بن سعید بن العاص سرحد شام کی طرف گئے۔ حضرت عمرو بن العاص نے قضائہ و دلیہ اور حارث کی خبر لی۔ حذیفہ بن محسن غلفانی، اہل دباء (عمان) اور ان کے رئیس لقیط بن مالک کے مقابلے میں کامیاب ہوئے۔ عرفجہ بن ہرثمہ نے مہرہ کو مسخر کیا۔ ثمر حبیل بن حنہ حضرت عکرمہ کی مدد کو گئے، پھر قضاہ کا رخ کیا۔ طریفہ بن حجاز نے بنو سلیم اور ہوازن سے ٹکر لی۔ حضرت سوید بن مقرن نے تہامہ یمن کو تابع کیا۔ حضرت علاء بن الحضرمی نے بحرین کے بادشاہ نعمان بن منذر کا قلع قمع کیا (طبری، ۴/۱: ۱۸۸۱)۔

(۳) فتوحات: عرب کی اندرونی بغاوت سے فرصت ملی تو خلیفہ اول نے حضرت خالد بن الولید کو محرم ۱۲ھ میں عراق کی طرف بھیجا۔ وہ امیر کی حیثیت سے رہے۔ حملہ، سلمی، شنی اور مذکور ماتحت افراد کی حیثیت سے کام کرتے تھے۔ ربیع الثانی ۱۳ھ تک ایک خاص حد تک فتوحات عراق مکمل ہوئیں۔ ذات السلاسل (طبری، ۴/۱: ۲۰۲۴)۔ صفر میں بذار (طبری، ۴/۱: ۲۰۲۶)۔ شنی (طبری، ۴/۱: ۲۰۲۹)۔ ولجہ (حوالہ سابق)۔ الیس (طبری، ۴/۱: ۲۰۳۲)۔ انغییا (طبری، ۴/۱: ۲۰۳۶)۔ اولقی کا یوم المقر اور قم الفرات (طبری،

پیغمبروں، مرتدوں، منافقوں اور یہودیوں کی بغاوتوں اور رخنہ اندازیوں کا یہ نتیجہ نکلا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد قریش و ثقیف (طبری، ۴/۱: ۱۸۷۱) کو چھوڑ کر سارا عرب باغی ہو گیا۔ ان حالات میں بڑے بڑے اولوالعزم لوگوں کے حواس پریشان ہو جاتے ہیں، لیکن متین، مدبر اور متمثل خلیفہؓ نے سال بھر کی مدت کے اندر تمام شورشوں اور بغاوتوں کا خاتمہ کر دیا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کو اس قابل بنا دیا کہ وہ عرب سے باہر نکل کر دنیا کی سیاست کا نقشہ بدل ڈالے۔ سب سے پہلے سریہ اسامہ بن زیدؓ کا معاملہ سامنے آیا۔ یاد رہے کہ ۸ ربیع الاول ۱۱ھ کو جمعرات کے دن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک سے جھنڈا تیار کر کے حضرت اسامہؓ کو دیا تھا اور حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کو اس لشکر میں ان کے ساتھ بھیجا تھا۔ جب لوگوں نے ان کی امارت پر اعتراض کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہفتے کے دن ۱۰ ربیع الاول کو ان کی نسبت خطبہ ارشاد فرمایا (القططانی، ۸: ۲۶۶)۔ ۱۲ ربیع الاول یوم سوموار کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وفات پائی۔ اس لیے یہ مہم رکی رہی۔ جب حضرت ابوبکرؓ خلیفہ مقرر ہوئے تو فتنہ ارتداد اور مدعیان نبوت کی وجہ سے صحابہؓ نے رائے دی کہ فی الحال یہ مہم ملتوی کر دی جائے۔ اس پر مستقل مزاج خلیفہؓ نے برہم ہو کر ارشاد فرمایا: ”اللہ کی قسم اگر مدینہ اس طرح آدمیوں سے خالی ہو جائے کہ درندے آ کر میری ٹانگ کھینچنے لگیں تب بھی میں اس مہم کو نہیں روک سکتا۔ جس کو بھیجے گا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا ہے“ (طبری و تاریخ الکلفاء) ربیع الثانی کا چاند طلوع ہوا تو اس مہم کو روانہ کرنے کے لیے خلیفہ اول جرف تشریف لے گئے۔ حضرت عمرؓ کی نسبت حضرت اسامہؓ سے کہا ”اگر تمہاری رائے ہو تو میری مدد کے لیے عمرؓ کو چھوڑ جاؤ۔“ حضرت اسامہؓ نے اجازت دی۔ اس کے بعد خلیفہؓ نے فوج کو دس و صیتیں کیں اور حضرت اسامہؓ سے فرمایا ”تم کو جو

القرنوں کا بہترین زمانہ تھا۔ ان کے معاصر اور حاشیہ نشین وہ بزرگوار تھے، جنہوں نے برسوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فیض صحبت اٹھایا تھا۔ اکابر صحابہؓ جو اسلام کی روح رواں تھے تقریباً سب کے سب زندہ تھے۔ ان حالات میں عہد صدیقیؓ کی فضا نورانیت اور روحانیت میں عہد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم سے بالکل ملتی جلتی تھی۔ ان کی حکومت کا انداز قرآن مجید کے منشا کے مطابق [شورائی] تھا۔ اس جمہوریت [شورائیت] کی بنیاد، خود انہی ہی کے انتخاب سے پڑی تھی۔ تمام مہاجرینؓ اور انصارؓ نے متفقہ طور پر رائے دے کر آپ کو خلیفہ منتخب کیا تھا۔ آپ کے عہد میں بڑے بڑے کام بھی صحابہؓ کے رائے و مشورے سے انجام پائے۔ جیش اسامہؓ میں حضرت عمرؓ نامزد تھے۔ ان کو اسی مقصد سے روکا تھا۔ شام کی لشکر کشی، منکرین زکوٰۃ کے مقابلے میں جہاد، حضرت عمرؓ کا اختلاف سب رائے لے کر طے کیا گیا۔ ابن سعد (۲۱۲: ۱۰۹) میں ہے۔ ”جب کوئی امر پیش آتا تھا، تو حضرت ابو بکرؓ صدیق صحابہؓ میں سے اہل الرائے اور اہل الفقه سے مشورہ لیتے تھے اور مہاجرینؓ و انصارؓ میں سے چند ممتاز لوگ یعنی عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، عبد الرحمنؓ بن عوفؓ، معاذؓ بن جبلؓ، ابی بن کعبؓ اور زیدؓ بن ثابتؓ کو بلاتے تھے۔ یہ سب حضرت ابو بکرؓ کے عہد خلافت میں فتوے بھی دیتے تھے۔ ان کے زمانے میں فوج کو اخلاقی تربیت اس طرح دی جاتی تھی کہ جو فوج للہیت اور اعلاء کلمۃ اللہ کے لیے میدان جنگ میں جائے، وہ اخلاقی رفعت میں تمام دنیا کی فوجوں سے ممتاز ہو۔ جیش اسامہؓ کو جو عہد صدیقیؓ کی پہلی مہم تھی جب روانہ کرنے کا قصد کیا تو خلیفہؓ نے پیغمبرانہ اخلاق کا اس طرح مظاہرہ فرمایا کہ مدینے سے برف تشریف لے گئے جہاں فوج کا پڑاؤ تھا۔ وہاں پہنچ کر حضرت اسامہؓ بن زیدؓ امیر العسکر کی ضیافت کی (الطبریؓ ۴۱: ۱۸۵۰)۔ پھر جب روانگی کا وقت آیا تو دور تک پیادہ مشالیت کی۔ اس وقت امیر الکبشؓ سوار تھے اور خلیفہؓ کی سواری حضرت عبد الرحمنؓ بن عوفؓ ہانک

۴۱: ۲۰۳۷) خورنق (الطبریؓ ۴۱: ۲۰۳۸)۔ حیرہ (الطبریؓ ۴۱: ۲۰۳۹)۔ پانقیا اور بسما (الطبریؓ ۴۱: ۲۰۳۹) فتح ہوئے۔ اس وقت سے شام کی مہم پر جانے تک حضرت خالدؓ نے حیرہ میں قیام کیا۔ یہ ایک سال سے کچھ زیادہ کا زمانہ ہے۔

راستے کی فتوحات: ربیع الثانی ۱۳ھ سے جمادی الاولیٰ ۱۳ھ تک، انبار (الطبریؓ ۴۱: ۲۰۵۹) اور کلوازی عین التمر (الطبریؓ ۴۱: ۲۰۶۲) دومۃ الجندل (الطبریؓ ۴۱: ۲۰۶۵) حصید (الطبریؓ ۴۱: ۲۰۶۸) خنافس (الطبریؓ ۴۱: ۲۰۶۹) بنی البرشاء کلہ صبح (الطبریؓ ۴۱: ۲۰۶۹)۔ شتی اور زمیل (الطبریؓ ۴۱: ۲۰۷۲) فراض (الطبریؓ ۴۱: ۲۰۷۳) اور حوران مؤخر الذکر مقام شام، عراق اور الجزیرہ کی سرحد ہے۔

شام: حضرت ابو بکرؓ نے اپنے زمانہ خلافت میں کوئی جج کیا یا نہیں؟ یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ ۱۲ھ میں جج کیا تھا۔ ان کا بیان ہے کہ جج سے واپس آ کر شام پر فوج کشی کا ارادہ کیا (الطبریؓ ۴۱: ۲۰۷۹)۔ اول ۱۳ھ میں (الطبریؓ ۴۱: ۲۰۷۹) حضرت ابو عبیدہؓ بن الجراح حمص کے لیے، حضرت یزیدؓ بن ابی سفیان دمشق کے لیے، حضرت شرحبیلؓ بن حسنہ اردن کے لیے اور حضرت عمروؓ بن العاص فلسطین کے لیے نامزد ہوئے۔ ربیع الثانی ۱۳ھ میں بطور کنک حضرت خالدؓ بن الولید عراق بھیجے گئے (البلاذریؓ) بصری، فحل اور ۲۸ جمادی الاولیٰ ۱۳ھ کو اجنادین فتح ہوا (ابن اسحاقؓ یعقوبی)۔ اس کے بعد دمشق کی باری آئی، شہر پناہ کے دروازوں پر الگ الگ افسر متعین کیے گئے۔ حضرت عمروؓ بن عاصؓ، باب تما پر، حضرت شرحبیلؓ، باب الفردیس پر، حضرت ابو عبیدہؓ باب الجابیہ پر اور حضرت خالدؓ باب الشرق پر، لیکن ابھی محاصرہ قائم تھا کہ ۲۲ جمادی الثانی ۱۳ھ کو حضرت ابو بکرؓ کا انتقال ہو گیا۔

امامت و اجتہاد: خلیفہ اولؓ، اسلام کے پہلے امام ہیں۔ ان کا دور خلافت عہد نبوت سے ملا ہوا ہے، جو خیر

ہے جس سے ہماری کتب فقہ کا باب الزکوٰۃ ماخوذ ہے (البخاری : کتاب الزکوٰۃ ، ب ۲۳ ، ۳۴ ، ۳۵ ، ۳۷ ، ۳۸ ، ۳۹)۔

اخلاق و عادات : خلیفہ اول کی ذات گرامی ، محاسن اخلاق کا مطلع تھی۔ زمانہ جاہلیت کے اخلاق کو ، جن کا اوپر ذکر آچکا ہے ، چھوڑ کر اسلام لانے کے بعد وہ عظیم الشان اخلاق و عادات کا مظہر رہے ہیں۔

ایمان کا رتبہ اگرچہ تمام صحابہؓ کو حاصل تھا ، لیکن ایمان کامل پر حضرت ابوبکرؓ (اور حضرت عمرؓ) کے سوا کوئی فائز نہ ہو سکا۔ ان کی ایمان پختگی اور صداقت کی گواہی متعدد احادیث مبارکہ میں دی گئی ہے (البخاری ، کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، ب ۵ و ۶ : کتاب الحرث و المزراعہ ، ب ۴)۔

عبادت الہی میں ان کی مخصوص فضیلت یہ ہے کہ جب نماز میں کھڑے ہوتے تو محویت اور استغراق کا عالم طاری ہو جاتا اور اللہ کے سوا تمام چیزیں فراموش ہو جاتی تھیں۔ حضرت سہلؓ بن سعد فرماتے ہیں ”ابوبکرؓ نماز میں کسی طرف متوجہ نہیں ہوتے تھے (البخاری : ابواب العمل فی الصلوٰۃ ، ب ۳ و ۱۶)۔ دوسری روایت میں یہ الفاظ ہیں ”ابوبکرؓ جب نماز شروع کرتے تو فارغ ہونے تک دوسری طرف التفات نہیں کرتے تھے۔ ایک بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے۔ حضرت ابوبکرؓ نماز پڑھا رہے تھے۔ صحابہؓ نے متوجہ کرنے کے لیے تالیاں بجانا شروع کیں۔ جب زیادہ دیر تک تالیاں بجتی رہیں اس وقت ان کو خبر ہوئی (البخاری : ابواب العمل فی الصلوٰۃ ، ب ۱۳)۔ وہ اس ذوق و شوق کی حالت میں قرآن مجید کی آیات سے شدت کے ساتھ متاثر ہوتے تھے اور بے ساختہ رونے لگتے تھے۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں ”ابوبکرؓ بہت رونے والے آدمی تھے۔ جب قرآن پڑھتے تو آنسوؤں کو روک نہیں سکتے تھے“ (البخاری : کتاب الکفالة ، ب ۴)۔

زہد و ورع کا یہ عالم تھا کہ خلافت کے زمانے

رہے تھے۔ یہ دیکھ کر حضرت اسامہؓ نے عرض کی ، یا خلیفہ رسول اللہ اللہ کی قسم! آپ سوار ہوں ورنہ میں اترتا ہوں۔ ارشاد ہوا اللہ کی قسم! نہ تم اترو گے اور نہ میں سوار ہوں گا۔“ اس میں میرا کیا حرج ہے کہ میرے قدم اللہ کی راہ میں غبار آلود ہو رہے ہیں“ اس کے بعد ایک خاص حد تک جا کر رکے اور فرمایا ”لوگو! ٹھہرو میں تم کو دس نصیحتیں کرتا ہوں ، انہیں یاد رکھنا : خیانت نہ کرنا ، مال غنیمت میں غبن نہ کرنا ، عہد شکنی نہ کرنا ، مردوں کے ناک کان نہ کاٹنا ، چھوٹے بچوں بہت بوڑھوں اور عورتوں کو قتل نہ کرنا ، نخلستان کو نہ کاٹنا اور نہ جلانا ، پھل دار درخت نہ کاٹنا ، کھانے کے سوا بکری ، گائے ، اونٹ نہ ذبح کرنا ، تم کو ایسے لوگ ملیں گے جو عبادت خانوں کی نذر ہو گئے ہیں ، ان کو چھوڑ دینا ، پھر تم ایسے لوگ پاؤ گے جو برتنوں میں طرح طرح کے کھانے لے کر تمہارے پاس آئیں گے تو جب تم کچھ کھانا تو اللہ کا نام لے کر کھانا“ (الطبری ، ۴/۱۸۵۰)۔

گزشتہ بیان میں نائب رسول کی حیثیت سے حضرت ابوبکرؓ نے اسلامی دنیا کو جس اخلاقی معیار پر قائم رکھا تھا اس کی وضاحت کی گئی ہے۔ اوپر ایسے واقعات بھی گزر چکے ہیں جن میں تصریح کی گئی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے سے سرمو انحراف کرتے تھے اور نہ ہی دوسروں کو کرنے دیتے تھے۔ یہ ایک مستقل عنوان ہے جس کے ضمن میں کچھ شک نہیں کہ یہ حضرت خلیفہ اول کی سب سے بڑی فضیلت ہے۔

امامت و اجتہاد کے ایک مخصوص پہلو ، یعنی قرآن دانی ، فقہت ، حدیث ، فقہ ، خطابت ، تعبیر ، انساب اور شاعری جو ان کے ذاتی کمالات تھے ، کو چھوڑ کر اگر اصول روایت و درایت ، طرق استنباط یعنی کتاب اللہ ، عمل متواتر ، قیاس پر غور کیا جائے تو صاف نظر آئے گا کہ یہ اہم علمی ایجادات حضرت ابوبکرؓ کی رہن منت ہیں۔ اس میدان میں سب سے پہلا قدم انہیں نے اٹھایا ہے۔ اس سلسلے میں ایک یادگار چیز ”فرمان صدقہ“

میں جب انہوں نے اپنا کاروبار عدیم الفرستی کی بنا پر چھوڑا تو مسلمانوں سے درخواست کی ”میری قوم جانتی ہے کہ میرا پیشہ اہل و عیال کا بار اٹھانے سے قاصر نہ تھا اور اب میں مسلمانوں کے کام میں مصروف ہو گیا ہوں۔ اس بنا پر خاندان ابوبکرؓ اس مال میں سے کھائیں گے اور میں مسلمانوں کے لیے تجارت کروں گا“ (الطبری : کتاب البیوع ، ب ۱۵)۔ حضرت ابوبکرؓ نے مسلمانوں کے مال میں سے کھایا (بخاری : کتاب الاحکام ، ب ۱۷) ، لیکن کیا کھایا اور کیسا کھایا ؟ اس کے جواب میں عبرت کی آنکھیں اشکبار ہو جاتی ہیں۔ خود خلیفہؓ فرماتے ہیں ”ہم نے مسلمانوں کے کھانے میں سے چونی بھوسی اپنے پیٹ میں کھائی اور ان کے موٹے جھوٹے کپڑے تن پر پہنے۔ مسلمانوں کے مال غنیمت میں سے ہمارے پاس تھوڑا یا بہت کچھ نہیں ہے“ (ابن سعد ۱: ۱۲۲: ۱۳۹)۔ ان کی صاحبزادی حضرت ام المومنین عائشہؓ فرماتی ہیں : ”ابوبکرؓ نے نہ دینار چھوڑے اور نہ درہم“ (حوالہ سابق)۔ تمام زمانہ خلافت میں انہوں نے بیت المال سے جو کچھ لیا اس کی مقدار چھ ہزار درہم ہے ، جس کے سات سو پچاس روپے ہوتے ہیں۔ ڈھائی سال میں خلیفہ وقت کا خرچ کل ۷۵۰ روپے ہے۔ وفات کے بعد حسب وصیت یہ رقم قرض سمجھ کر ادا کی گئی۔ ایک خادم ، ایک اونٹ اور ایک پیالہ جو خلیفہؓ کا اثاثہ البیت تھا وہ بھی جانشین (حضرت عمرؓ) کے حوالہ کیا گیا۔ جس وقت یہ چیزیں حضرت عمرؓ کے سامنے آئیں ان کی آنکھوں سے آنسو بہہ پڑے۔ اسی حالت میں یہ جملہ زبان سے نکلا ”اللہ ابوبکرؓ پر رحم کرے“ انہوں نے اپنے جانشین کو تھکا دیا“ (ابن سعد ۱: ۱۲۳: ۱۳۷)۔

ایثار ان کا بہت ہی نمایاں وصف تھا۔ قبول اسلام کے وقت وہ ہزاروں کے مالک تھے ، لیکن بعد اسلام ان کی جان رسول اللہ کے قدموں پر تھی اور مال اسلام کے ضرورتوں کے لیے تھا۔ اس کا مصرف ان کے اہل و عیال نہ تھے ، بلکہ مسکین اور غلام تھے ، جو کفار کے ہاتھوں

اسلام لانے کے جرم میں طرح طرح کے عذاب برداشت کر رہے تھے۔ اس دائرہ سے آگے بڑھ کر دیکھیے ، وفات سے پیشتر ، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا امام بنایا۔ یہ بڑا بڑ فخر موقع تھا۔ اس کے حاصل کرنے کی کسی صحابی کو جرأت نہیں ہو سکتی تھی ، کیونکہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قائم مقامی تھی ، لیکن اس موقع پر بھی انہوں نے ایک برابر کے اہل کو فراموش نہیں کیا۔ انہوں نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ آپ نماز پڑھائیں۔ اسی طرح بیعت سقیفہ میں جب انہوں نے تقریر کی تو خلافت کے لیے حضرت عمرؓ اور حضرت ابوعبیدہؓ کا نام پیش کیا اور خود کو بالکل علیحدہ کر لیا ، یہی نہیں بلکہ جیسا کہ بخاری (کتاب الحدود ، ب ۳۱) میں ہے انہوں نے تقریر کے بعد بیٹھ کر حضرت عمرؓ اور ابوعبیدہؓ کا ہاتھ پکڑ لیا اور لوگوں سے فرمایا : ان دونوں میں سے جس کے ہاتھ پر چاہو ، بیعت کر لو“۔

شجاعت ان سے زیادہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو چھوڑ کر کسی میں نہ تھی۔ سب سے زیادہ خطرے کے موقع پر رسول اللہ کے پاس وہی ہوتے تھے۔ بقول حضرت عبد اللہؓ بن عمرو بن العاص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مشرکین نے جو تکلیفیں پہنچائیں ان میں سب سے زیادہ وہ تکلیف تھی جو عقبہ بن ابی معیط کے ہاتھوں پہنچی ، اس موقع پر حضرت ابوبکرؓ نے اس کو دھکا دے کر ہٹایا تھا (بخاری : کتاب مناقب الانصار ، ب ۲۹) : کتاب تفسیر القرآن ، سورۃ المومن ، ب ۱)۔ رسول اللہ کی حیات طیبہ میں سب سے خطرناک وقت ہجرت کا ہے۔ اس وقت ساری دنیا میں جس شخص نے آپ کا ساتھ دیا وہ وہی تھا جس کو قرآن نے ”صاحب“ (ساتھی) اور ”دوہیں کا دوسرا“ کہا ہے۔ غزوہ بدر میں تمام صحابہؓ میدان میں تھے ، لیکن چھپر میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پشت پر جو تلوار کھینچے کھڑا تھا وہ آپ کا وہی پرانا رفیق اور یار غار تھا۔ غزوہ احد میں بارہ صحابہؓ کے ساتھ پہاڑی کے اوپر اور غزوہ حنین میں چند

حضرموت پر، حضرت علاء بن الحضرمی بحرین پر، (طبری، ۴: ۲۱۳۵) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے مامور تھے اور حضرت ابو بکرؓ نے بھی ان مقامات پر انہیں لوگوں کو برقرار رکھا۔

عمل بالقرآن کی فکر ان کو ہمہ وقت دامن گیر رہتی تھی جب انہوں نے حضرت مسطحؓ کا نفقہ بند کیا اور یہ آیت اتری ”ان کو چاہیے کہ عفو و درگزر سے کام لیں“ تو حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا ”خدا کی قسم! اب کبھی ان کا نفقہ بند نہ کروں گا“ اور ان کا نفقہ جاری کر دیا (بخاری کتاب المغازی وغیرہ)۔ غزوہ حدیبیہ میں جب یہ آیت اتری ”اور کافر عورتوں کو اپنے نکاح میں نہ رکھو“ تو بعض صحابہؓ نے اس کا عملی ثبوت پیش کیا لیکن حضرت ابو بکرؓ اپنی فطرت سلامت روی کے باعث کئی سال قبل ہجرت کے وقت اپنی بیوی ام بکر کو، ان کے کفر کی بنا پر طلاق دے چکے تھے۔ کچھ شبہ نہیں کہ یہ عمل بالقرآن کا ایک اضطراری نمونہ تھا، جو سیکڑوں اختیاری اعمال سے افضل تھا (بخاری، کتاب مناقب الانصار، ب ۴۵)۔

رازداری ان کا ایک نمایاں وصف تھا۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دوست، رفیق اور بھائی تھے۔ انہوں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی بھی راز کو فاش نہیں کیا، حتیٰ کہ بعض موقعوں پر اپنے قریب ترین ساتھی حضرت عمرؓ پر بھی انہیں ظاہر نہیں فرمایا (بخاری کتاب المغازی، ب ۱۲)۔

تواضع اور سربلندی: حضرت ابو بکرؓ کے حق میں مرادف الفاظ ہیں، ان سے بڑھکر گردن فراز کون ہو سکتا تھا، لیکن اس کے باوجود وہ کبر و غرور سے اس قدر دور تھے کہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس باب میں ان کی برأت فرمائی ہے۔ ایک بار حضور صلی اللہ علیہ وسلم ارشاد فرمایا: جو شخص کبر و غرور سے اپنا کپڑا لٹکا کر چلے گا خدا قیامت کے دن اس کی طرف نظر نہ کرے گا۔“ حضرت ابو بکرؓ نے عرض کی ”میرے کپڑے کا ایک کنارہ لٹکتا رہتا ہے یہ اور بات ہے کہ میں اس کا

جانناؤں کے ساتھ میدان میں، وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مدافعت کر رہے تھے۔

رسول اللہ کے قول و عمل کی حرف بہ حرف پابندی اور اس سے سرمو تجاوز نہ کرنا وہ اصول ہے جو سب سے پہلے ہم کو خلیفہؓ اول نے سکھایا۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صراط مستقیم سے ذرہ برابر ادھر ادھر نہیں ہوتے تھے اور لطف یہ ہے کہ اپنی اخلاقی طاقت سے دوسروں کو بھی اسی راہ پر لے آتے تھے۔ جمع قرآن، قضیہ فدک، قتال ردہ، سریہ اسامہؓ اور عمال خلافت پر نظر ڈالنے سے یہ عقدہ حل ہوتا ہے۔

قضیہ فدک، مدینے کی جائیداد اور خمس کا بقیہ میراث کے طور پر حضرت فاطمہؓ نے حضرت ابو بکرؓ سے طلب کیا۔ حضرت ابو بکرؓ نے ارشاد فرمایا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: ہمارے مال میں وراثت نہیں جاری ہوتی۔ ہم نے جو چھوڑا وہ صدقہ ہے۔“ البتہ خاندان محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس مال میں سے کھا سکتے ہیں اور اللہ کی قسم! میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صدقے میں کچھ تبدیلی نہیں کروں گا۔“ وہ جس حالت میں عہد رسالت میں تھا دیا ہی رہے گا اور میں اس کے متعلق وہی کروں گا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کرتے تھے (بخاری، کتاب المغازی، ب ۳۸)۔ دوسری روایت (کتاب فرض الخمس، ب ۱) میں یہ الفاظ ہیں: ”جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس میں کرتے تھے میں بھی وہی کروں گا۔ اس میں ذرہ برابر کمی نہ کروں گا، کیونکہ مجھے خوف ہے کہ اگر کچھ بھی مجھ سے آپ کے حکم میں کوتاہی ہوئی تو میں گمراہ ہو جاؤں گا۔“

اس خیال کی حد یہ ہے کہ عہد نبوت کے عمال کو انہوں نے بحال رکھا اور انہیں مقامات میں جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو متعین فرمایا تھا، مثلاً ایسے حضرات کے نام یہ ہیں: حضرت عتابؓ بن اسید مکہ مکرمہ پر، حضرت عثمانؓ ابن ابی العاص طائف پر، حضرت مہاجرؓ بن ابی امیہ صنعاء پر، حضرت زیادؓ بن لبید

خیال رکھوں“ (اور وہ نہ لٹکنے پائے)۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تم اس کو کبر و غرور سے نہیں کرتے ہو (بخاری، کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ب ۵)۔

اتفاق فی سبیل اللہ: مال و دولت کا مصرف اگر صحیح ہو اور مناسب موقع پر اس کو صرف کیا جائے، تو اس کی قدر و قیمت لامتناہی ہو جاتی ہے۔ دولت کو خدا کی راہ میں سب سے زیادہ شاید حضرت عثمانؓ نے صرف کیا تھا، لیکن تنگی اٹھا کر ایثار کرنا اور کل کی کل دولت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے کر دینا ایسا کام تھا جس کا اعتراف خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے آخری خطبہ میں فرمایا (بخاری، کتاب مناقب الانصار، ب ۳۵)۔ کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ب ۵)۔ دولت مندوں کا مال و محتاج نمود و نمائش، شان و شوکت اور عزت و جاہ کے مواقع پر صرف ہوتا ہے، لیکن حضرت ابو بکرؓ کا مال خدا کی راہ میں خرچ ہوتا تھا، وہ ذوی القربیٰ مساکین، مہاجرین پر اپنا روپیہ صرف کرتے تھے۔

نہایت مہمان نواز تھے، اصحاب صفہ ان کے مہمان رہتے تھے، ایک بار چند مہمانوں اور حضرت عبدالرحمنؓ بن ابی بکرؓ میں جو ماجرا پیش آیا، اس کا ذکر حدیث میں آیا ہے (بخاری، کتاب الادب، ب ۸۷)۔

حُب اہل بیت: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کے ساتھ ساتھ حضرت ابو بکرؓ کو اہل بیت سے بھی بڑا گہرا تعلق تھا۔ وہ اپنے اعزہ و اقارب پر ان کو ترجیح دیتے تھے، ان کا عام قول تھا ”اہل بیت کے متعلق محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا لحاظ کرو“ (بخاری، کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ب ۱۲)۔ حضرت علیؓ نے جب ان کو بیعت کا قضا فی طے کرنے کے لیے اپنے مکان پر بلایا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قرابت کا تذکرہ کیا تو انہوں نے حضرت علیؓ کو مخاطب کر کے یہ الفاظ فرمائے: ”اس ذات کی قسم! جس کے ہاتھ میں میری

جان ہے، سلوک کرنے کے معاملہ میں مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقربا اپنے اقربا سے زیادہ محبوب ہیں (حوالہ مذکور)۔ ایک بار نماز عصر پڑھا کر جا رہے تھے، راستے میں حضرت امام حسنؓ کو بچوں کے ساتھ کھیلتے دیکھا تو کاندھے پر اٹھا لیا اور فرمایا: میرا باپ قربان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہم شکل ہو، علیؓ کے مشابہ نہیں ہو“ حضرت علیؓ بھی وہاں موجود تھے، یہ بات سن کر ہنس پڑے (بخاری، کتاب المناقب، ب ۲۳)۔

اولاد سے بڑی محبت تھی، مدینے آ کر حضرت عائشہؓ بخار میں مبتلا ہوئیں تو باپ کی شفقت یوں ظاہر ہوئی کہ وہ پاس گئے ان کے رخسار کا بوسہ لیا، پھر پوچھا، بیٹی کیا حال ہے؟ (بخاری، کتاب مناقب الانصار، ب ۳۵)۔ اٹک کے واقعہ میں وہ جب میکے گئیں اور ماں سے حالات معلوم کر کے زار و قطار رونے لگیں تو حضرت ابو بکرؓ بالا خانے سے نیچے اتر آئے اور خود بھی رونے لگے۔ (بخاری، کتاب النکاح، ب ۱۰۷)۔ اس کے ساتھ دوسرا پہلو بھی ملاحظہ فرمائیے: مہمانوں کے واقعہ میں حضرت عبدالرحمنؓ سے ناراض ہوئے تو فرمایا ”اولئیم“ (بخاری، کتاب الادب، ب ۸۷)۔ غزوہ مریض میں جب حضرت عائشہؓ کا ہار ٹوٹا تو اس کی جستجو کے لیے لشکر کو ٹھہرنا پڑا، کچھ لوگوں نے حضرت ابو بکرؓ سے آ کر شکایت کی کہ عائشہؓ کی خبر لیجئے۔ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام لوگوں کو روک رکھا ہے۔ یہاں آس پاس کہیں پانی نہیں اور نہ کسی کے ساتھ ہے۔ حضرت ابو بکرؓ حضرت عائشہؓ کی تنبیہ کے لیے آئے تو دیکھا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کی ران پر سر مبارک رکھ کر آرام فرما رہے ہیں، آ کر کہا ”تم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور لوگوں کو ایسی جگہ روکا ہے جہاں پانی میسر نہیں اور نہ کسی کے ساتھ پانی ہے“ اس کے بعد سخت عتاب کیا، غصہ میں حضرت عائشہؓ کی پچلی میں انگلی کو نچتے تھے اور دھکا دینے کے لیے سینے پر ہاتھ مارتے تھے، حضرت عائشہؓ کو سخت تکلیف تھی، برابر چوٹ لگ رہی تھی،

لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ادب سے جنبش نہیں کر سکتی تھیں (بخاری: کتاب تفسیر القرآن، سورة المائدة، ب ۳)۔

ادب نبوی صلی اللہ علیہ وسلم، حب رسول بخل سے تفرق، رقیق القلبی، ہیبت و جلال، نظافت طبع، تفتیش سے نفرت، عیادت مریض، پاس حقوق، توکل علی اللہ، عبادت الہی، سبقت الی الخیر، بارگاہ نبوی میں تقرب، خدمت گزاری خلق، مذہبی زندگی اور لباس و غذا کے عنوانات طوالت کے خوف سے قلم انداز کیے گئے ہیں۔

وفات: ۱۲ ربیع الاول ۱۱ھ یوم سوموار سے حضرت ابوبکرؓ صدیق نے خلافت کا کاروبار سنبھالا تھا، ۷ جمادی الآخرہ ۱۳ھ یوم اتوار کو انہوں نے غسل فرمایا، چونکہ موسم نہایت سرد اور خشک تھا، آپ کو بخار آگیا، جو ۱۵ روز تک قائم رہا۔ حافظ ابن عبد البر نے الاستیعاب (ص ۳۴۶) میں لکھا ہے کہ آپ کو کسی قدر سل کا مرض تھا، بہر حال ۱۵ روز علیل رہ کر ۲۲ جمادی الآخرہ ۱۳ھ پیر کا دن گزار کر منگل کی رات کو تریٹھ برس کی عمر میں خلیفہ اولؓ کی روح عالم بالا کو پرواز کر گئی۔ مرض کی شدت کے دوران میں حضرت عمرؓ مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے امام تھے اور انہیں کو ایک تحریر کے ذریعے مجمع سے بیعت لے کر آپ نے اپنا جانشین بنایا۔

تجہیز و تکفین رات کو ہوئی (بخاری: کتاب الجنائز، ب ۷۰، ۹۴)۔ حضرت اسماءؓ بنت عمیس (بیوی) نے غسل دیا، حضرت عمرؓ نے نماز جنازہ پڑھائی، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت طلحہؓ اور حضرت عبد الرحمن بن ابی بکرؓ نے قبر میں اتارا اور اس تختہ جنت میں جہاں سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم آرام فرما رہے ہیں، آپ کے یار غار کو آپ کے پہلو میں لٹا دیا۔

حضرت عمرؓ کا استخلاف: حضرت ابوبکرؓ صدیق کو جب افاتے سے مایوسی ہوئی تو انہوں نے حضرت عثمانؓ اور حضرت عبد الرحمن بن عوف کو بلا کر حضرت عمرؓ کی

جانشینی کے متعلق مشورہ کیا۔ اس کے بعد کاشانہ مبارک پر لوگوں کو جمع کر کے حضرت عثمانؓ سے باضابطہ جانشینی کا فرمان لکھوایا (ابن سعد ۱: ۱۲۴، ۱۲۵)۔ پھر اس فرمان پر مہر لگائی گئی۔ حضرت عثمانؓ اس سربراہ فرمان کو لے کر حضرت عمرؓ اور اسید بن سعید قرظی کے ساتھ مجمع کے سامنے آئے اور کہا کہ اس میں جس کا نام لکھا ہے اس کی بیعت کرتے ہو؟ لوگوں نے کہا: ”ہاں“ حضرت علیؓ نے آواز دی ”ہمیں معلوم ہے“ عمر ہیں“ جب سب لوگ بیعت کر چکے، خلیفہ اولؓ نے حضرت عمرؓ کو پاس بلایا اور ان کہ بہت سی نصیحتیں کیں۔ جب حضرت عمرؓ ان کے پاس سے اٹھ کر باہر آئے تو عالم آخرت میں داخل ہونے والے بزرگ خلیفہؓ نے ہاتھ اٹھا کر بارگاہ الہی میں دعا کی کہ ان کے جانشین کو خلفائے راشدین میں کر جو نبی رحمت صلی اللہ علیہ وسلم اور صالحین کے طریقے کی پیروی کرے۔

ازواج و اولاد: حضرت ابوبکرؓ نے پانچ شادیاں کیں:

۱۔ قلیہ بنت عبد العزی: یہ مسلمان نہیں ہوئیں، اس لیے حضرت ابوبکرؓ نے انہیں چھوڑ دیا تھا۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور قریش میں ایک خاص مدت تک کے لیے صلح ہوئی تو یہ اپنے نئے شوہر کے ساتھ مدینے آئی تھیں۔ حضرت اسماءؓ نے، جو ان سے حضرت ابوبکرؓ کی بیٹی تھیں ان کے ساتھ نیک سلوک کرنے کا خیال ظاہر کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”ہاں“ اپنی ماں کے ساتھ نیک سلوک کرو“ (بخاری: کتاب الادب، ب ۷، ۸)۔

۲۔ امّ رومان: خاندان فراس سے تھیں، صحابیہ ہیں، حضرت ابوبکرؓ سے پہلے طفیل بن سخیہ کو منسوب تھیں۔ ان سے عبد اللہ پیدا ہوئے جو حضرت عائشہؓ کے اخیانی بھائی تھے (بخاری: کتاب المغازی، ب ۶۸)۔

۳۔ امّ بکر: یہ قبیلہ کلب سے تھیں، چونکہ مسلمان نہیں ہوئی۔ ہجرت کے وقت حضرت ابوبکرؓ نے

ان کو طلاق دے دی (بخاری، کتاب مناقب الانصار، ب ۴۵)۔

۴۔ اسماءؓ بنت عمیس: جلیل القدر صحابیہ ہیں۔ ہجرت حبشہ میں شریک تھیں، حضرت جعفرؓ بن ابی طالب کے نکاح میں تھیں، ان سے عبد اللہؓ، محمدؓ، عونؓ پیدا ہوئے۔ حضرت جعفرؓ کی شہادت (۸ھ) کے بعد حضرت ابوبکرؓ کے، ان کے بعد (۱۳ھ) حضرت علیؓ بن ابی طالب کے نکاح میں آئیں۔ ان سے یحییٰ اور عون پیدا ہوئے۔ یہ سب باہم اخستانی بھائی ہیں۔

۵۔ حبیبہ بنت خارجہ بن زید بن ابی زہیر انصاری، صحابیہ ہیں۔

اولاد اطہار میں بعض آسمان اسلام کے مہروماہ ہیں، پہلی بیوی سے حضرت عبد اللہؓ اور حضرت اسماءؓ پیدا ہوئے۔ حضرت عبد اللہؓ نے زمانہ ہجرت میں کفار کی خبریں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو غار میں پہنچائیں۔ وہ رات کو غار میں سوتے تھے۔ حضرت اسماءؓ ”ذات الطاقین“ کے پُر فخر لقب سے مشہور ہیں۔ حضرت زبیر بن العوامؓ حوازی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیوی اور حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ کی والدہ ہیں۔ حجاج بن یوسف جیسے جابر دالی کے مقابل ان کی حق گوئی دنیا کے اخلاقیات میں بہت ہی بلند درجہ رکھتی ہے۔

دوسری بیوی حضرت امّ رومانؓ سے حضرت عبد الرحمنؓ اور حضرت عائشہؓ پیدا ہوئے۔ حضرت عبد الرحمنؓ غزوہ بدر کے بعد ایمان لائے۔ حضرت عائشہؓ امّ المؤمنین، [رک باں] رسول اللہ کو دنیا میں سب سے زیادہ محبوب، آپ کی تنہا کنواری بیوی، سورہ نور کی دس آیتوں کا مرجع و مصداق، علوم و فنون میں اسلام کی جلیل القدر امام اور سیاست میں عظیم الشان رہبر و رہنما، دنیا میں اب تک ایسی جامع الکمالات عورت نہیں پیدا ہوئی [رک باں]۔ چوتھی بیوی حضرت اسماءؓ بنت عمیس سے حضرت محمدؓ پیدا ہوئے۔ ان کے سر پر باپ کا سایہ تین برس سے زیادہ نہیں قائم رہا۔ حضرت علیؓ نے ان کی پرورش کی۔

پانچویں بیوی سے ام کلثوم پیدا ہوئیں۔ یہ صحابیہ نہیں ہیں۔ انہوں نے باپ کو نہیں دیکھا۔ ان کے انتقال کے بعد پیدا ہوئیں۔ حضرت ابوبکرؓ کی طرح ان کی اولاد بھی اسلام کے لیے خدا کی ایک رحمت تھی۔ قرآن اور حدیث کی اشاعت کے دنیا میں جو سلسلے پھیلے ہوئے ہیں ان میں اس خاندان کا بہت بڑا حصہ ہے۔ صحابہؓ کے آخری دور میں علوم اسلامیہ کا مرجع جو ذات اقدس بنی ہوئی تھی وہ حضرت ابوبکرؓ کی صاحبزادی اور ہماری ماں ام المؤمنین حضرت عائشہؓ ہیں۔ صحابہؓ کے بعد دارالہجرت کے فقہائے سب سے علم نبوی کا مرکز تھے۔ ان میں حضرت ابوبکرؓ کے پوتے امام قاسم بن محمد کو خاص درجہ حاصل تھا۔

فضائل و مناقب: حضرت ابوبکرؓ صدیق کے فضائل و مناقب بے شمار ہیں، جن کی تفصیل کتب حدیث میں دیکھی جاسکتی ہے، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی موقعوں پر ان کے لیے جنت کی بشارت دی ہے، مثال کے طور پر برارؓ کے واقعہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو خاص طور پر جنت کی بشارت دی (بخاری: کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ب ۵)۔

حضرت عمرو بن عاصؓ، سریہ ذات السلاسل کے امیر بنائے گئے، انہوں نے دربار نبوت میں آکر سوال کیا: آپ کو سب سے زیادہ محبوب کون ہے؟ ارشاد ہوا: عائشہؓ، پوچھا ”مردوں میں“ فرمایا ”ان کے باپ“ (یعنی حضرت ابوبکرؓ) پوچھا ”پھر کون؟“ فرمایا ”عمرؓ بن الخطاب“ اس کے بعد کئی نام اور بھی لیے (بخاری، محل مذکور)۔

صحابہؓ میں حضرت عمرؓ کے سوا کوئی ان کا ہم پایہ نہ تھا لیکن حضرت عمرؓ انتہا سے زیادہ ان کی تعظیم کرتے تھے۔ وہ ان کو قابل تقلید نمونہ عمل سمجھتے تھے (بخاری: کتاب الاعتصام، ب ۲)۔ ان کی رفاقت اور رضا مندی کو خدا کا احسان کہتے تھے (بخاری: کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ب ۶)۔ ان کو صحابہؓ کا سردار خیال کرتے تھے (کتاب مذکور، ب ۲۳)۔ انہوں نے

مآخذ : مناقب اور ابی بکرؓ پر مستقل کتابیں ،
قدیم علما نے تصنیف کی تھیں ، مصنف الاستیعاب نے
اجمالاً اسی قدر بتایا ہے ؛ ابن عساکر کی تاریخ کبیر میں
اس عنوان پر ایک جلد کا مواد موجود ہے ؛ (۱) نواب صدر
یار جنگ مولانا حبیب الرحمن خان شروانی : سیرۃ الصدیقؓ ؛
(۲) معین الدین ندوی : خلفائے راشدین ۱ تا ۸۱ ؛ (۳) سعید
النصاری : سیر الصحابہ ، جزء المہاجرین ، ج ۱ ، ۱۹۹ تا ۳۲۱ ؛
(۴) ابن سعد ۱۱۹ : ۱۵۲ تا ۱۰۳ کے علاوہ صحیح بخاری ،
طبری اور دوسرے مآخذ جن کا کتب مذکورہ بالا میں حوالہ دیا
گیا ہے ۔

(سعید النصاری [اضافہ و نظر ثانی محمود الحسن عارف])

.....

ابوبکر غزنوی سید : سید ابوبکر غزنوی کا ⊗
جو سلسلہ نسب معلوم ہے وہ یہ ہے : ابوبکر بن مولانا محمد
داؤد بن مولانا عبد الجبار بن مولانا عبد اللہ بن محمد بن محمد
بن محمد شریف۔ یہ تمام حضرات علم و معرفت کی دولت
سے مالا مال تھے ، لیکن تاریخ ہمیں مولانا عبد اللہ غزنوی
کے حالات سے آگے کے واقعات سے زیادہ مطلع نہیں
کرتی۔ اتنا پتہ چلتا ہے کہ اس خانوادہ عالی قدر کے تمام
افراد علم و عمل اور تصوف و سلوک کے اوصاف سے
متصف ہونے کی بنا پر مرجع خلافت تھے اور لوگ کسب
فیض کے لیے ان کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے۔

مولانا عبد الجبار غزنوی کے بیٹے مولانا سید محمد
داؤد غزنوی تھے جن کی ولادت ۱۸۹۵ء کو امرتسر میں
ہوئی۔ وہ علم و فضل ، تحریر و تقریر ، دین داری اور
تقویٰ میں اپنے اسلاف کے صحیح ترین جانشین تھے۔
انگریزی حکومت کے خلاف انہوں نے سیاسیات میں بھی
بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور مختلف سیاسی تحریکوں میں مجموعی
طور پر دس سال قید کاٹی۔ ان کی تاریخ وفات ۱۶ دسمبر
۱۹۶۳ء ہے۔

مولانا محمد داؤد غزنوی کے بیٹے سید ابوبکر غزنوی
تھے۔ وہ ۲۲ مئی ۱۹۲۷ء کو امرتسر میں پیدا ہوئے۔ اس

سقیفہ بنی ساعدہ میں حضرت ابوبکرؓ کو مخاطب کر کے کہا تھا
”آپ ہمارے سردار ! ہم سے افضل اور آنحضرت صلی
اللہ علیہ وسلم کو ہم سے زیادہ محبوب تھے (بخاری : کتاب
فضائل الصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، ب ۵)۔ وہ
حضرت ابوبکرؓ کے برابر کسی کو مرجع عام نہیں سمجھتے تھے
(بخاری : کتاب الحدود ، ب ۳۱) ۔

حضرت عثمانؓ ان کی فرماں برداری کو ضروری
خیال کرتے تھے ، انہوں نے ایک موقع پر فرمایا : پھر
خدا نے ابوبکرؓ کو خلیفہ بنایا ، تو اللہ کی قسم ! میں نے ان
کی نہ کبھی نافرمانی کی اور نہ خیانت (بخاری : کتاب
مناقب الانصار ، ب ۳۷)۔

حضرت علیؓ ان کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے بعد تمام لوگوں سے افضل سمجھتے تھے ، یہ خیال انہوں
نے اپنے صاحبزادے محمد بن حنفیہؓ سے ظاہر کیا تھا (بخاری :
کتاب فضائل الصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، ب ۵)۔
بیعت کے وقت انہوں نے حضرت ابوبکرؓ کو اس طرح
مخاطب کیا تھا ”ہم آپ کی فضیلت اور جو کچھ اللہ نے
آپ کو دیا (یعنی خلافت) اس سے واقف ہیں (بخاری :
کتاب المغازی ، ب ۳۸) حضرت عمرؓ کے جنازہ پر تقریر
کرتے ہوئے انہوں نے حضرت ابوبکرؓ کا اس طرح ذکر
کیا ”میں اکثر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنتا تھا ،
آپ فرماتے تھے میں تھا اور ابوبکرؓ و عمرؓ تھے۔ میں نے کیا
اور ابوبکرؓ و عمرؓ نے کیا۔ میں گیا اور ابوبکرؓ گئے (بخاری :
کتاب فضائل الصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، ب ۵)۔

حضرت عائشہؓ کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے بعد وہ سب سے محبوب انسان تھے (بخاری :
کتاب المناقب ، ب ۲)۔

حضرت انسؓ ان کی محبت کو نجات کا ذریعہ
سمجھتے تھے (بخاری : کتاب فضائل الصحاب النبی صلی اللہ
علیہ وسلم ، ب ۶)۔

بعض آیات بھی حضرت ابوبکر صدیقؓ کے متعلق
نازل ہوئیں ، وہ اوپر گزر چکی ہیں ۔

سے ہوا جو اس وقت اسلامیہ کالج فیصل آباد میں پڑھاتے تھے۔ ان سے انہوں نے علم نحو کی کتاب الفیہ کی شرح ابن عقیل کا کچھ حصہ پڑھا۔

سید ابوبکر غزنوی ۱۹۶۳ء میں انجینئرنگ یونیورسٹی سے منسلک ہوئے اور انہیں علوم اسلامیہ کی سربراہی کا منصب عطا کیا گیا۔ اس یونیورسٹی میں انہوں نے بڑی محنت کی، جس کے نتیجے میں اسلام سے قلبی تعلق رکھنے والے طلباء کا اچھا خاصا حلقہ وہاں قائم ہو گیا۔ ستمبر ۱۹۷۵ء میں انہیں اسلامیہ یونیورسٹی بہاول پور کا پہلا وائس چانسلر مقرر کیا گیا، اس سے قبل اسے ایک دینی درس گاہ کی حیثیت حاصل تھی۔ صدر ایوب خان کے دور حکومت میں اس کے نصاب تعلیم میں اسلامی علوم کے ساتھ کچھ جدید علوم شامل کر دیئے گئے تھے، لیکن اسے مکمل یونیورسٹی کا درجہ ذوالفقار علی بھٹو کے عہد حکومت (۱۹۷۵ء) میں دیا گیا اور ابوبکر غزنوی اس کے اولین شیخ الجامعہ ہوئے۔ انہوں نے اس کی تعمیر و ترقی کے لیے بڑی تگ و دو کی۔

وہ اگرچہ نہایت ذہین اور قدیم و جدید علوم سے باخبر تھے اور تحریر و کتابت سے بھی انہیں لگاؤ تھا، لیکن انہوں نے اس میدان میں بہت زیادہ جدوجہد نہیں کی، چند رسائل ان کی یادگار ہیں، اگرچہ وہ اپنے اندر اختصار کا پہلو لیے ہوئے ہیں تاہم بڑے مفید اور لائق اعتنا ہیں۔ وہ رسائل مندرجہ ذیل ہیں: (۱) گردش دولت؛ (۲) ذکر الہی؛ (۳) ادب محبت کا پہلا قرینہ ہے؛ (۴) قربت کی راہیں؛ (۵) اسلامی آداب معاشرت؛ (۶) دنیا میں اللہ کا قانون جزا و سزا؛ (۷) محمدی انقلاب؛ (۸) واقعہ کربلا۔

ان کی ایک تالیف کا نام ”حضرت مولانا داؤد غزنوی“ ہے، (۴۶۳ صفحات) یہ درحقیقت بہت سے اہل قلم کے ان مضامین کا مجموعہ ہے جو انہوں نے مولانا سید محمد داؤد غزنوی سے متعلق تحریر فرمائے۔ ان مضامین میں ایک طویل مضمون سید ابوبکر غزنوی کا بھی ہے، جس میں انہوں نے اپنے آباؤ اجداد کے حالات بیان کیے ہیں

وقت مولانا داؤد غزنوی کا قیام امرتسر میں تھا۔ ۱۹۳۰ء میں جب مولانا عبد الواحد غزنوی (خطیب چچیاں والی مسجد اہلحدیث) فوت ہوئے تو ان کی جگہ اس مسجد کی مندر خطابت پر مولانا داؤد غزنوی کو فائز کر دیا گیا۔ وہ امرتسر سے لاہور آ گئے، لیکن ان کے اہل و عیال کچھ عرصہ امرتسر ہی میں رہے۔ چنانچہ ابوبکر غزنوی نے حصول علم کا آغاز امرتسر میں کیا۔ پھر وہ لاہور آ گئے تو سرکاری سکول میں داخل کرا دیئے گئے۔ اس وقت چچیاں والی مسجد میں ایک دینی مدرسہ جاری تھا اور مولانا کی رہائش وہیں اس مسجد کے مکان میں تھی، اس لیے ابوبکر نے اس مدرسے کے بعض اساتذہ سے بھی استفادہ کیا۔ خود مولانا داؤد غزنوی بھی بیٹے کو پڑھاتے رہے۔

۱۹۵۰ء میں سید ابوبکر نے پنجاب یونیورسٹی سے عربی میں ایم۔ اے کیا، پورے پنجاب میں اول آئے اور گولڈ میڈل حاصل کیا، اس کے بعد لا کالج میں داخلہ لیا اور ایل، ایل، بی کا امتحان پاس کیا۔ عربی اور فارسی سے انہیں خاص دلچسپی تھی۔

تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد اسلامیہ کالج لاہور (سول لائن) میں عربی کے لیکچرار مقرر کیے گئے۔ اس کالج میں عربی اور اسلامیات کے شعبوں کے سربراہ بھی رہے۔ علاوہ ازیں اوری انٹل کالج (لاہور) میں جدید عربی ادب کے جزو وقتی لیکچرار مقرر ہوئے۔

دینیات کی تعلیم انہوں نے باقاعدگی سے حاصل نہیں کی تھی، اس کا انہیں بہت احساس تھا اور وہ چاہتے تھے کہ یہ کمی پوری کی جائے۔ چنانچہ ۱۹۶۰ء میں گرمیوں کی تعطیلات ہوئیں تو وہ فیصل آباد (اس زمانے کے لائل پور) پہنچے اور پیپلز کالونی میں ایک مکان کرائے پر لیا۔ اس وقت جامعہ سلفیہ میں حضرت حافظ محمد گوندلوی اور مولانا شریف اللہ خان خدمت تدریس انجام دیتے تھے۔ سید ابوبکر غزنوی نے حافظ صاحب سے تفسیر بیضاوی پڑھی اور مولانا شریف اللہ خان سے صرف و نحو کی بعض کتابیں پڑھیں۔ انہی دنوں ان کا تعلق پروفیسر غلام احمد حریری

یہ حالات مختصر ہونے کے باوجود اپنے اندر بڑی جامعیت رکھتے ہیں۔

تقریر و خطابت میں ان کا اپنا ایک اسلوب تھا جو لوگوں کو متاثر کرتا تھا۔

نہایت باجمیت اور خود دار تھے اور بعض اوقات خودداری اپنے اصل دائرے اور حد سے آگے نکل جاتی تھی۔ صاف ستھرا لباس پہنتے تھے اور نفاست پسند تھے۔

ابوبکر غزنوی عربی اور اردو کے اچھے شاعر بھی تھے۔ اگرچہ انہوں نے خاص طور پر اس طرف توجہ نہیں کی اور بہت کم شعر کہے، لیکن ان کا جو کلام بعض اخباروں میں چھپا، وہ جان دار اور عمدہ ہے، لیکن یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ ابتدا میں وہ اس سلسلے میں کس شاعر سے اصلاح لیتے رہے۔ مرض کرنے کا مقصد یہ ہے کہ عام طور سے شاعر اپنے اساتذہ کے بارے میں لوگوں کو بتاتے ہیں اور جن سے استفادہ کیا ہو، ان کا تذکرہ کرتے ہیں، لیکن سید ابوبکر غزنوی اسے ضروری نہیں سمجھتے تھے۔

ابوبکر غزنوی کی زندگی کو ہم دو عہدوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ پہلا عہد حصول علم، حصول ملازمت اور بعض دیگر مشغولیتوں کا تھا، جو تقریباً ۱۹۶۰ء تک جاری رہا۔ اس کے بعد دوسرا عہد شروع ہوا جو پہلے عہد سے بالکل مختلف تھا۔ یہ ذکر الہی، وظائف و اوراد، مجالس ذکر کے انعقاد، عبادت و تصوف، وعظ و تقریر اور خطبات جمعہ کے التزام کا عہد تھا۔ اس عہد میں انہوں نے بڑی شہرت پائی اور ان کے ان اشغال سے بے شمار لوگوں نے فیض حاصل کیا۔ ۱۶ دسمبر ۱۹۶۳ء کو مولانا سید محمد داؤد غزنوی نے وفات پائی تو دارالعلوم تقویۃ الاسلام کا اہتمام بھی ان کے سپرد ہوا اور یہ نہایت اہم ذمہ داری تھی جسے وہ کامل توجہ سے سرانجام دیتے رہے۔ یہ ان کے آباؤ اجداد کا قائم کردہ دارالعلوم تھا جس کے انتظامی امور کو انہوں نے بہ طریق احسن پورا کیا۔

وفات: وہ ایک سرکاری وفد کے ہمراہ ایک علمی کانفرنس میں شرکت کے لیے لندن گئے ہوئے تھے، کہ

۵ اپریل ۱۹۷۶ء کی درمیانی شب کو لندن کی ایک سڑک عبور کرتے ہوئے تیز رفتار کار کی زد میں آ گئے۔ ۲۶ اپریل ۱۹۷۶ء کو ہسپتال میں انتقال کر گئے۔ ۲۹ اپریل ۱۹۷۶ء کو ڈھائی بجے ان کی میت لاہور آئی اور اسی دن نماز مغرب کے بعد یونیورسٹی گراؤنڈ میں ان کی نماز جنازہ پڑھی گئی جو مولانا معین الدین لکھوی نے پڑھائی۔ جس میں لاہور اور بیرون لاہور کے ہزاروں لوگوں نے شرکت کی۔ میانی صاحب کے قبرستان میں ان کے والد مکرم مولانا سید محمد داؤد غزنوی کے پہلو میں انہیں دفن کر دیا گیا۔ ششی حساب سے سید ابوبکر غزنوی نے ۵۹ برس عمر پائی۔

مآخذ: (۱) حضرت مولانا داؤد غزنوی، ترتیب سید ابوبکر غزنوی، مکتبہ غزنویہ، شیش محل روڈ، لاہور، بار اول ۱۹۷۴ء؛ (۲) محمد اسحاق بھٹی: فقہائے پاک و ہند تیرہویں صدی ہجری، حالات سید عبد اللہ غزنوی، از محمد اسحاق بھٹی، ادارہ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور، بار اول ۱۹۸۳ء؛ (۳) ہفت روزہ ”الاسلام“ لاہور کا سید ابوبکر غزنوی نمبر، مورخہ ۶ اکتوبر ۱۹۷۶ء۔

(محمد اسحاق بھٹی)

.....

ابوالحسن علی ندوی، مولانا: بھارت ⊗ کے معروف مسلمان ادیب، مصنف اور مفکر؛ ان کی ولادت ۶ محرم الحرام ۱۳۳۳ھ/۱۹۱۴ء کو معروف مردم خیز شہر رائے بریلی کے محلہ تکیہ شاہ علم اللہ میں ہوئی، تاریخی نام ”ظہور حیدر“ رکھا گیا، ان کا نسبی تعلق حسنی سادات کی قطبی شاخ سے تھا جو نیتنا حضرت حسن بن علی سے تعلق رکھتی ہے، جس میں عبد اللہ الحنفی جیسے بزرگ گزرے ہیں (ابوالحسن علی ندوی: کاروان زندگی، ۳۴:۳۵)، حضرت حسنؑ کے صاحب زادے حسن مثنیٰ سے امام حسینؑ کی چھوٹی صاحبزادی فاطمہ صغریٰ منسوب تھیں، اس لیے خاندان حسنی حسینی کہلایا۔ ان کے جد اعلیٰ شیخ امیر قطب الدین المدنی (م ۶۷۷ھ/۱۲۷۸ء)

قریب سے تھا۔

مولانا کے خاندان میں علم کئی پشتوں سے متوارث تھا، مولانا کے دادا حکیم سید فخر الدین خیالی اپنے زمانے کے ایک روشن خیال مصنف اور علمی و باطنی کمالات سے متصف تھے، انہوں نے مہر جہانتاب تحریر کی۔ اس کے حصہ اول کا تیسرا حصہ عربی، فارسی، اردو اور بھاشا کے شاعروں کے تذکروں پر مشتمل ہے۔ مولانا کے والد حکیم عبدالحی حسنی (م ۱۳۳۱ھ/۱۹۲۳ء) [رک باں] ہندوستان کے بہت ہی معروف مصنف اور ادیب تھے، جو اپنی کتاب نزہۃ الخواطر کی بنا پر عالمی شہرت رکھتے ہیں۔ حکیم عبدالحی علامہ شبلی نعمانی [رک باں] کے رفقاء کار میں سے تھے اور وہ تاحیات ندوۃ العلماء کے ناظم رہے۔

مولانا کے خاندان پر دینداری اور للہیت کے ساتھ علمی و ادبی رنگ بھی نمایاں رہا، مولانا کے بڑے بھائی (ڈاکٹر سید عبد العلی ۱۳۱۱-۱۳۸۱ھ/۱۸۹۳-۱۹۶۰ء) کے علاوہ ان کی والدہ سیدہ خیر النساء (م ۱۳۸۸ھ/۱۹۶۸ء) بھی شاعرہ تھیں (مولانا ابو الحسن علی ندوی: ذکر خیر، مطبوعہ کراچی، ص ۲۷-۳۱)۔ ان کی دو بہنیں سیدہ امت العزیز (ولادت ۱۳۲۳ھ/۱۹۱۶ء) (والدہ سید محمد ثانی، سید محمد رابع و سید محمد واضح رشید ندوی) اور امۃ اللہ عائشہ (ولادت ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء) بھی صاحب علم و فضل خواتین تھیں، مؤخر الذکر زاد سفر اور بچوں کی قصص النبیین وغیرہ کتب کی مصنفہ ہیں (کاروان زندگی: ص ۳۴)۔

۲۔ تعلیم و تربیت: مولانا کے خاندان میں کئی پشتوں سے جاری علم و عمل کے فیضان کا ہی یہ اثر تھا کہ ان کی تعلیم و تربیت کی ابتدا نہایت عمدہ انداز میں ان کے گھر سے ہوئی، بعد ازاں انہوں حافظ محمد سعید (مؤذن و امام مسجد رائے بریلی) سے ناظرہ قرآن حکیم پڑھا۔ مولوی سید عزیز الرحمن ندوی (دفتر ندوۃ العلماء، واقع گولہ گنج، لکھنؤ) سے فارسی کی ابتدائی کتب پڑھیں (کتاب مذکور، ص ۷۱)۔ مولانا کی فارسی تعلیم جاری تھی اور ان کی عمر

ساتویں صدی ہجری تیرہویں صدی عیسوی کے نصف اول میں غزنی کے راستے بغداد سے ہندوستان آئے وہ شیخ عبد القادر جیلانی کے بھانجے اور جلیل القدر عالم تھے۔ اس وقت پورا عالم اسلام، خصوصاً عراق اور وسط ایشیا مغول حملوں اور ان کی براہ راست ترکتازیوں کی زد میں تھا، اس لیے اس عہد میں بہت سے مسلمان خاندان جائے پناہ کی تلاش میں ہندوستان وارد ہوئے، جن میں یہ خاندان بھی شامل تھا، اس وقت سلطنت دہلی پر خاندان غلاماں کی حکومت تھی، جس کی بنیاد سلطان محمد غوری (م ۶۰۲ھ/۱۲۰۶ء) کی وفات کے بعد، اس کے سپہ سالار سلطان قطب الدین ایبک نے رکھی اور جو تقریباً اسی سال (۶۰۲ھ/۱۲۰۶ء تا ۶۸۶ھ/۱۲۸۷ء) برسر اقتدار رہا۔ شیخ قطب الدین اپنے علو نسب اور اپنی علمی و فکری ثقاہت کی بنا پر شیخ الاسلام کے عہدے پر فائز ہوئے اور خصوصی تعظیم و تکریم کے اہل گردانے گئے۔ انہوں نے اس عہد میں ہندوؤں کے خلاف جاری جہاد میں بھی حصہ لیا اور ان کی قیادت میں الہ باد کا علاقہ کڑا مانک پور فتح ہوا، جسے سلطان دہلی نے انہیں بطور جاگیر مرحمت فرمایا۔ یہاں ان کی اولاد ایک صدی تک عزت اور نیک نامی کی زندگی بسر کرتی رہی (دیکھیے ضیاء الدین اصلاحی: داعی الی اللہ کی وفات، درالمعارف، فروری ۲۰۰۰ء، ص ۸۵)۔

ان کی اولاد میں سے شاہ علم اللہ (بن سید محمد فضل) سلطان عالمگیر کے عہد حکومت، نواح (۱۰۵۰ھ/۱۶۴۰ء) میں، اپنے علاقے سے نقل مکانی کر کے رائے بریلی (یوپی) شہر سے باہر دریائے ستی کے کنارے پر آباد ہو گئے۔ جہاں قریب کے ایک گاؤں لوہانی پور کے زمیندار دولت خان نے دس بیگہ زمین پختہ ان کو نذر کی۔ سیدوں کی یہی بستی تکیہ (یا دائرہ) کہلاتی ہے، اسی بستی میں مولانا کی ولادت ہوئی (ابو الحسن علی ندوی: کاروان زندگی، کراچی، ص ۳۵) نامور مجاہد سید احمد شہید بریلوی [رک باں] کا تعلق بھی اسی خاندان اور اسی

خواجہ عبد الہی فاروقی شاگرد خاص مولانا عبید اللہ سندھی و مدرس جامعہ ملیہ اسلامیہ لکھنؤ (م ۱۳۸۴ھ / ۱۹۶۵ء) ' مولانا کے ہاں مہمان ہوئے ' تو انہوں نے مولانا سے آخری پارہ کی چند سورتیں پڑھیں۔ اسی طرح ان کا مولانا سندھی کے انداز تفسیر سے پہلی مرتبہ تعارف ہوا (کتاب مذکور ' ۱۰۰:۱)۔

اب تک مولانا کی تمام تعلیم ذاتی اور انفرادی انداز میں زیادہ تر گھر پر ہو رہی تھی ' لیکن اگست ۱۹۲۷ء میں مولانا نے اپنے بڑے بھائی اور اپنے اتالیق شیخ خلیل کے ایماء پر جامعہ لکھنؤ (شعبہ عربی) میں "فاضل ادب عربی" میں داخلہ لے لیا۔ وہاں بھی ان دنوں ' شیخ خلیل ہی پڑھاتے تھے لیکن شومی قسمت سے آخری امتحان (اپریل ۱۹۲۸ء) کے پرچہ حماسہ میں فیل ہو گئے ' تاہم آئندہ نہ صرف یہ کہ امتحان میں درجہ اول حاصل کیا ' بلکہ وظیفہ کے بھی مستحق پائے ' جو ۸ روپے ماہوار تھا۔ آئندہ سال اسی جامعہ سے فاضل حدیث کا امتحان دیا اور کامیابی حاصل کی۔ جدید درسگاہوں سے مولانا کا یہ پہلا اور آخری استفادہ تھا۔ اسی برس (جون ۱۹۲۹ء میں) مولانا نے لاہور کا سفر کیا اور بہت سے اہل علم و فضل شخصیتوں سے ملاقات کی ' جن میں علامہ اقبال (م ۱۹۳۸ء) [رک بآں] اور مولوی محمد شفیع (م ۱۹۶۳ء) سابق صدر شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ [رک بآں] نمایاں ہیں۔ اس کے علاوہ مولانا احمد علی لاہوری [م ۱۹۶۲ء ' رک بآں] سے بھی رشتہ مودت و اخلاص اسی سفر میں قائم ہوا (کاروان ' ۱۰۸:۱) اپنے چچا (مولانا سید محمد طلحہ ' استاد شعبہ عربی اوری اینٹل کالج ' لاہور) سے صرف و نحو کی مشق کی۔ مولانا طلحہ ہی انہیں علامہ اقبالؒ کے پاس لیکر گئے تھے ۔

معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت تک مولانا کے مستقبل کے بارے میں ابھی یہ طے نہیں ہوا تھا کہ آئندہ ان کا دستور العمل کیا ہو گا ؟ اسی لیے اس بارے میں صدر شعبہ عربی ڈاکٹر مولوی محمد شفیع سے بھی ' رائے

ابھی محض نو برس تھی ' کہ ان کے والد محترم (۱۵ جمادی الآخرۃ ۱۳۴۱ھ / ۲ فروری ۱۹۲۲ء بروز جمعہ) انتقال فرما گئے۔ مولانا اور ان کے خاندان کے لیے یہ بہت بڑا حادثہ تھا ' اسی لیے انہیں اپنی تعلیم چھوڑ کر تکیہ لانا پڑا ' مگر جلد ہی ان کے بڑے بھائی ڈاکٹر سید عبد العلی نے انہیں لکھنؤ بلا لیا اور اسی محلہ میں اپنا مطب شروع کیا۔ ان کی اور اپنے خاندان کی مکمل سرپرستی کی اور مولانا کو والد کی طرح محبت اور شفقت دی۔

مولانا نے اب اپنے بڑے بھائی کی زیر نگرانی فارسی کتابوں کی مزید تعلیم مولوی سید محمد اسماعیل سے ' انگریزی اور حساب وغیرہ جدید علوم کی تحصیل ماسٹر محمد زمان (لوہانی پور) سے کی ۔

فارسی کی ابتدائی تعلیم کے بعد ' ۱۹۲۴ء کے آخری دنوں میں وہ سید خلیل بن محمد بن شیخ حسین الیمینی المعروف بہ شیخ عرب کے ہاں ' جو ان دنوں بغرض علاج جہاد لال بازار میں کرائے کے ایک مکان میں مقیم تھے ' عربی کی تعلیم کے لیے جانے لگے ' شیخ نے صرف و نحو ابتدائی گرائمر پڑھانے کے بعد وزارت تعلیم مصر کی تیار کردہ "المطالعۃ العربیہ" پڑھانا شروع کر دی۔ چند ابتدائی کتب پڑھانے کے بعد ' مولانا اور ان کے ساتھیوں کے لیے عربی بولنا لازم قرار دیا اور اردو بولنے پر دو پیسے یا ایک آنہ جرمانہ کرنا شروع کر دیا۔ اس کا بہت اچھا اثر پڑا اور مولانا کے لیے عربی زبان و ادب کی مضبوط بنیاد پڑ گئی ' جس کا انہوں نے ہمیشہ اعتراف کیا (ابو الحسن علی ندوی پرانے چراغ ' ۲۱۳:۱)۔ اسی زمانے میں عربی اخباروں اور رسالوں کے مطالعے کا سلسلہ شروع کیا ' جو ان کے بڑے بھائی کے ہاں آتے تھے ۔ مولانا مسعود عالم ندوی کی دوستی اور رفاقت سے بھی اس شوق کو مہمیز ملی۔ انہیں دنوں انہوں نے اردو زبان و ادب کا بھی مطالعہ کرنا شروع کیا اور بہت سی کتابوں ' مثلاً الفاروق ' آب حیات اور گل رعنا وغیرہ پڑھیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے شاعری کا بھی مطالعہ کیا۔ اسی دوران میں

لی گئی ، ان کا مشورہ تھا کہ وہ (ICS) آئی۔ سی ایس وغیرہ کے بجائے صرف عربی زبان پر ہی توجہ مرکوز رکھیں۔ اس صائب رائے سے مولانا کو بے حد فائدہ ہوا ، جس کا تذکرہ وہ ہمیشہ کرتے تھے۔

اسی سال انہوں نے دارالعلوم ندوۃ العلماء میں شیخ الحدیث مولانا حیدر حسن خان ٹوکی کے درس حدیث میں (جو جولائی ۱۹۲۹ء میں شروع ہوا تھا) شرکت کی اور صحیح بخاری ، صحیح مسلم ، ابوداؤد ، سنن ترمذی کے علاوہ تفسیر البیضاوی کا بھی کچھ حصہ پڑھا۔ مولانا ٹوکی نے اپنے ہاتھ سے لکھ کر سند عطا کی ، اسی درسگاہ میں مولانا شبلی جبرا جپوری اعظمی سے فقہ میں تعلیم پائی۔

ستمبر ۱۹۳۰ء میں علامہ تقی الدین ہلالی مراکشی دارالعلوم ندوۃ العلماء آئے ، جو عربی زبان و ادب پر بڑی قدرت اور بصیرت رکھتے تھے ، جس سے یہاں عربی ادب کے ایک نئے دور کی ابتدا ہوئی۔ مولانا نے شیخ المراكشي سے دیوان نابغہ اور شرح شذورالذہب پڑھی اور ان سے عربی زبان و ادب کی تحصیل میں بہت فائدہ اٹھایا۔ اس طرح ان کی عربی زبان و ادب کی تعلیم کا جو سلسلہ شیخ خلیل عرب سے شروع ہوا تھا ، اس کی تکمیل شیخ الھلالی کے ذریعے عمل میں آئی (کاروان ، ۱: ۱۱۷)۔

۱۹۳۰-۱۹۳۱ء کے دوران میں دو مرتبہ لاہور کا سفر کیا اور مولانا احمد علی سے رمضان المبارک کی تعطیلات میں سورۃ البقرہ کا ابتدائی حصہ اور حجۃ اللہ البالغہ پڑھی اور امتحان میں کامیابی حاصل کی۔ آئندہ سال مولانا نے دارالعلوم دیوبند میں مولانا سید حسین احمد مدنی (م) سے درس حدیث میں شرکت کی۔ اسی دوران میں انہوں نے دارالعلوم دیوبند کے شیخ الادب مولانا اعزاز علی (۱۳۷۴ھ/۱۹۵۵ء) سے ملاً علی قاری کی شرح نقایہ بھی پڑھی۔ رمضان المبارک ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء میں مولانا احمد علی سے لاہور میں پورے قرآن مجید کا ترجمہ سبقاً پڑھا۔ اس طرح ان کی باقاعدہ تحصیل علمی کا سلسلہ اختتام کو پہنچ گیا (کاروان ، ۱: ۱۳۱-۱۳۲)۔

۳۔ روحانی فیض سلوک : مولانا نے علوم ظاہریہ کے ساتھ ساتھ ، باطنی مدارج کی تکمیل بھی فرمائی ، جس کا سلسلہ طالب علمی کے زمانے سے شروع ہو گیا تھا اور بڑی عمر تک جاری رہا۔ اس سلسلے میں مولانا احمد علی لاہوری نے انہیں ۱۳۵۰ھ/۱۹۳۱ء میں تقارنی خط دیکر اپنے شیخ خلیفہ غلام محمد بہاول پوری کے پاس (دین پور ، ضلع خانیور) بھیجا۔ انہوں نے مولانا کو بیعت کیا اور ذکر قلبی کی تلقین فرمائی (کاروان ، ۱: ۱۲۸)۔ بعد ازاں مولانا نے مولانا احمد علی لاہوری ، مولانا حسین احمد مدنی ، حضرت مولانا شاہ عبد القادر رائے پوری (م ۱۹۶۲ء) وغیرہ سے بھی روحانی استفادہ کیا اور خصوصاً مؤخر الذکر سے خلافت و اجازت حاصل کی (کاروان ، ۱: ۱۲۸)۔

۴۔ عملی زندگی : بطور استاد تفسیر و ادب مولانا نے ۱۹۳۲ء میں لاہور سے مراجعت کے بعد عملی زندگی کی ابتدا معروف ماہنامے ”الضیاء“ کے شریک مدیر کی حیثیت سے کی۔ یہ رسالہ مولانا سید سلیمان ندوی اور علامہ تقی الدین المراكشي کی نگرانی اور مولانا مسعود عالم کی ادارت میں تین سال تک شائع ہوتا رہا۔ مولانا اس کے مستقل مقالہ نگار تھے۔ اس رسالے میں مولانا کے عربی زبان میں چھپنے والے مضامین بے حد پسند کیے جانے لگے۔ انہوں نے ایک مستقل مضمون سید احمد شہید پر لکھا ، جو ”سیرت احمد بن عرفان کے نام سے مدیر الفتح محبت الدین کے توسط سے مصر سے شائع ہوا (فیوض الرحمان : تذکرہ مشاہیر علمائے دیوبند ، ۲: ۲۲) اسی اثنا میں دارالعلوم ندوۃ العلماء میں ایک مدرس کی جگہ خالی ہوئی تو ۱۹۳۴ء میں ان کی نامزدگی عمل میں آئی اور پھر اسی درسگاہ سے تقریباً ۶۶ برس کی بھرپور رفاقت رہی ، جس کے دوران میں ان کی زندگی میں مختلف ادوار آئے ، تاہم اس مادر علمی سے ان کا کسی نہ کسی درجے کا تعلق ضرور قائم رہا۔ اس کے بعد البعث الاسلامی اور الراشد کے رسائل سے مولانا کا مدت العمر تعلق رہا ، وہ ان رسالوں کے سرپرست بھی رہے ، اس طرح انہوں نے بیک وقت

تدریس اور تصنیف میں قدم رکھا اور دونوں میں کامیابی نے ان کے قدم چومے (کاروان ' ۱۳۰:۱)۔

ندوة العلماء میں مولانا نے عربی زبان و ادب کے نصاب کے اصلاح کی طرف بھی توجہ مبذول کی ' اس کے لیے انہوں نے مختارات ' القرآۃ الراشدہ اور قصص النبیین وغیرہ خود لکھیں اور اپنے عزیزوں اور شاگردوں سے متعدد ریڈریں لکھوائیں۔ انہوں نے براہ راست انداز تدریس کے ذریعے عربی زبان کی تدریس کا تجربہ چند طلبہ پر تجربہ کیا ' جو بہت کامیاب رہا ' جس سے آئندہ دور میں اس طرز تدریس کی راہ ہموار ہو گئی (کاروان ' ۱۵۰:۱-۱۵۱)۔ ۱۹۳۸ء میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے شعبہ دینیات کے لیے بی اے کلاس کی ایک کتاب تیار کی ' جس کا معاوضہ ۵۰ روپے ملا مولانا سید سلیمان ندوی نے مبارکباد کا خط لکھا (کاروان ' ۱۹۹:۱-۲۲۱)۔

مولانا جنوری ۱۹۳۱ء میں مولانا منظور احمد نعمانی کی تحریک پر جماعت اسلامی [رک باں] میں بطور رکن شامل ہو گئے ' انہیں لکھنؤ میں جماعت کا امیر بنا دیا گیا اور وہ تین سال تک اس کے امیر رہے ' لیکن بعد میں انہیں چند مسائل پر بانی جماعت مولانا ابو الاعلیٰ مودودی (م ۱۳۰۰ھ/۱۹۷۹ء) [رک بہ مودودی ' مولانا] سے اختلاف ہو گیا ' جس پر انہوں نے جماعت سے علیحدگی اختیار کر لی۔ تاہم مولانا مودودی سے آخر تک بدستور ذاتی روابط قائم رہے (کاروان ' ۲۳۱:۱-۲۳۲)۔ قیام پاکستان سے چند سال پہلے جب مولانا محمد الیاس (م ۱۳ جولائی ۱۹۴۴ء) نے "تبلیغی جماعت" کا آغاز کیا مولانا ندوی بھی اس میں بانی جماعت کے ساتھ شریک رہے اور مضافات لکھنؤ میں تبلیغی اور دعوتی دورے کیے۔ یہ تعلق مولانا ندوی کی وفات تک قائم رہا۔ اسی تحریک کے زیر اثر مولانا نے شعبان ۱۳۶۶ھ/جون ۱۹۴۷ء میں حجاز مقدس کا پہلا سفر کیا اور پہلی بار فریضہ حج ادا کرنے کی سعادت حاصل کی (کاروان ' ۳۱۹:۱)۔

دوسری طرف ندوة العلماء میں تدریس کا سلسلہ بھی جاری رہا اور اس میں کئی کامیابیاں حاصل کیں ' چنانچہ مولانا کو ۱۹۳۸ء کے وسط میں بحیثیت رکن مجلس انتظامی مجلس دارالعلوم ندوة العلماء منتخب کر لیا گیا۔ جنوری ۱۹۳۹ء میں نائب معتمد اور ۱۹۵۳ء میں مولانا سلیمان ندوی کی وفات کے بعد دارالعلوم ندوة العلماء کے معتمد (ناظم) بنا دیئے گئے اور اپنے بڑے بھائی ڈاکٹر سید عبد العلی کی وفات پر (۱۹۶۱ء) انہیں ندوة العلماء کا ناظم تعینات کر دیا گیا۔ اس حیثیت میں مولانا نے دارالعلوم ندوة العلماء کی بڑی خدمت کی۔ ان کے زمانے میں ندوہ کو عالمگیر شہرت و قبولیت نصیب ہوئی ' علمی دینی ' انتظامی اور مادی اعتبار سے بھی ترقی ہوئی۔ عمارتوں میں بکثرت اضافہ ہوا ' کئی شعبے اور دفاتر قائم ہوئے۔ مالی حیثیت مستحکم ہوئی ' مختلف شہروں میں اس کی شاخیں قائم ہوئیں۔ پچاسی سالہ جشن منایا گیا ' بین الاقوامی سیمینار اور اجتماعات ہوئے۔ دارالمصنفین شبلی اکیڈمی سے بھی انہیں گہرا لگاؤ تھا۔ وہ اور ان کے بھائی اس کی مختلف مجالس کے رکن تھے ' مولانا عبد الماجد دریا بادی کے انتقال پر انہیں مجلس قائمہ کا صدر بنا دیا گیا۔ ڈاکٹر سید محمود اور مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی کے انتقال کے بعد وہی اس کے روح رواں تھے۔ بڑے اہتمام سے ' اس کے جلسوں میں شرکت فرماتے ' یہیں سے ان کے والد محترم کی کتاب گل رعنا اور الثقات الاسلامیہ فی الہند کا اردو ترجمہ چھپا۔ ان کی کتاب تاریخ دعوت و عزیمت کے ابتدائی دونوں حصے یہیں سے طبع ہوئے۔ اس ادارے کی مالی طور پر بھی ہمیشہ سرپرستی فرمائی۔

اس وقت مولانا کی بطور ایک روشن خیال مسلمان مفکر شہرت تمام عالم اسلام ' خصوصاً عرب ممالک میں پہنچ چکی تھی اور مولانا کی عربی کتابیں عرب اہل قلم سے داد تحقیق پا چکی تھیں ' چنانچہ ڈاکٹر مصطفیٰ البہاوی کی مساعی جیلہ سے جامعہ السوریہ ' دمشق میں کلیۃ الشریعہ میں مولانا کا تقرر بطور مہمان استاد (Visiting

تقسیم ملک کے بعد وہ اکثریت کے سامنے سرگرم نہیں ہوئے بلکہ اپنی آزادی اور اپنا تشخص ہر حالت میں قائم رکھا۔ ۱۹۳۸ء میں ان کی دعوت پر ندوۃ العلماء میں ایک نمائندہ اجتماع ہوا جس میں نشان راہ اور لائحہ عملی تجویز ہوا۔ انہوں نے مسلمانوں میں نئی دینی اور فکری جرأت مندانہ قیادت کے خلا کو پر کرنے کے لیے ندائے ملت جاری کیا۔ ۱۹۶۳ء میں کلکتہ، جمشید پور اور راولپنڈی کے فسادات کے رد عمل کے طور پر مسلم قائدین کو اس مسئلے کی اہمیت کی طرف متوجہ کیا اور ڈاکٹر سید محمود کی قیادت میں ندوۃ العلماء میں ”مسلم مجلس مشاورت“ قائم کی۔ بنگلہ دیش کے قیام کے بعد بھارتی حکومت کی مسلم کش پالیسی میں اضافہ ہوا اور حکومت نے مسلمانوں کو زیر کرنے کے لیے تمام فرقوں کا ایک مشترکہ عالمی قانون (Uniform civil code) بنانے کا اعلان کیا، جس پر تمام بھارتی اقلیتوں، خصوصاً مسلمانوں نے شدید رد عمل کا ظاہر کیا اور مسلمانوں کی تمام دینی جماعتوں بشمول تمام بڑے بڑے مدارس نے ”مسلم پرسنل لاء بورڈ“ کے نام سے ایک ادارہ قائم کیا، جس کے پہلے صدر قاری محمد طیب تھے اور ان کی وفات کے بعد مولانا ندوی کو اس کا صدر بنا دیا گیا، چنانچہ وہ اپنی وفات تک اس عہدے پر کام کرتے رہے۔

اپنی اس حیثیت میں انہوں نے ہر جگہ مسلمانوں کی بھرپور ترجمانی کی اور حکومت ہند کو ایسا مشترکہ قانون بنانے سے باز رکھا، چنانچہ تا دمِ تحریر (۲۰۰۰ء) صورت حال جوں کی توں ہے اور بھارتی حکومت یہ کالا قانون مسلط نہیں کر سکی۔ بھارتی حکومت کی مسلمانوں کے معاملات میں مداخلت کا ایک اور مظہر واقعہ مسلم یونیورسٹی کے تعلیمی معاملات بھی تھے، حکومت کی خواہش تھی کہ اس جامعہ کا اسلامی تشخص ختم کر کے، اسے ایک عام جامعہ کا درجہ دے دیا جائے، چنانچہ حکومت نے اپنے اس پروگرام کو عملی جامہ پہنانے کے لیے عملی اقدامات شروع کر دیئے؛ اس کا دفاع کرنے کے لیے ۱۰-۱۱ مارچ

Professor) کر دیا گیا۔ چنانچہ مولانا نے اپنا پہلا لیکچر ۲۲ شعبان ۱۳۷۷ھ / ۴ اپریل ۱۹۵۶ء کو التجدید و التجدد فی تاریخ الفکر الاسلامی کے عنوان سے دیا، اس کے بعد بھی مولانا نے متعدد بار جامعہ سورہ دمشق کا سفر کیا اور وہاں کئی علمی موضوعات پر لیکچر دیے۔

۱۹۶۲ء میں سعودی حکومت نے مولانا کو جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ میں مستقل بنیادوں پر تدریس کی دعوت دی، مگر مولانا نے دارالعلوم ندوۃ العلماء چھوڑنے سے معذرت کر لی، البتہ بطور مہمان استاد پڑھانے کی ذمہ داری قبول کر لی۔ اسی سال مولانا کو جامعہ اسلامیہ (مدینہ منورہ) کی مجلس استشاری کا رکن بنا دیا گیا۔ جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ میں مولانا نے ۱۳۸۲ھ / ۱۹۶۳ء میں النورۃ والا بناء فی ضوء القرآن (جس کا اردو ترجمہ منصب نبوت اور اس کے عالی مقام حاملین کے عنوان سے کیا گیا) کے عنوان سے متعدد خطبات دیئے، جو بہت پسند کیے گئے (کاروان)۔ اسی سال رابطہ العالم الاسلامی کے نام سے ایک عالمی تنظیم قائم ہوئی اور مولانا کو اس کا تاسیسی رکن اور نائب رئیس نامزد کیا گیا۔ بعد میں مؤتمر عالم اسلام کا قیام عمل میں آیا، تو مولانا اس کے بھی بانی ارکان میں سے تھے (کاروان، ۵۰۹:۱)۔ الغرض اس دور میں مولانا کو بالاتفاق عالم اسلام کی لسان ترجمان ہونے کا شرف حاصل ہو گیا تھا۔

مولانا کی ذات، اگرچہ مکمل طور پر ایک غیر سیاسی شخصیت تھی، لیکن انہیں چند وجوہ کی بنا پر بھارتی مسلمانوں کی نمائندگی کے لیے آگے آنا پڑا۔ وہ شروع سے ہی محبت وطن اور ”تحریک آزادی ہند“ کے پرجوش حامی تھے۔ مولانا احمد علی لاہوری اور مولانا حسین احمد مدنی جیسے بزرگوں کی صحبت نے اس رنگ کو مزید پختہ کر دیا تھا۔ عملی سیاست سے کنارہ کشی کے باوجود وہ اجتماعی جدوجہد سے جذباتی وابستگی رکھتے تھے اور ان کا اور ان کے گھرانے کا رجحان جمعیت العلماء اور مجلس احرار کی طرف رہا تھا (المعارف، فروری ۲۰۰۰ء، ص ۹۲)، تاہم

ندوی) حصہ ہفتم کا مقدمہ لکھا ، تو صدر پاکستان (محمد ضیاء الحق) نے مولانا کو ایک لاکھ روپے نذر کرنا چاہے ، تو مولانا نے فرمایا ، کہ اس کا مستحق میں نہیں ، سید سلیمان ندوی کی بیگم ہیں ، چنانچہ دونوں کو نصف نصف رقم ملی ، ابو ظہبی اور بردنائی کی حکومتوں سے خطیر رقم ملی ، تو اسے مختلف اداروں میں تقسیم کر دیا ، اس موقع پر بھی دارالمصنفین کا خیال رکھا ۔

۱۹۴۳ء میں مولانا کے ایک رفیق مولوی عبد السلام ندوی نے دارالعلوم ندوۃ العلماء سے علیحدگی کے بعد ”ادارہ تعلیمات اسلام“ کے نام سے ۱۰ مئی ۱۹۴۳ء کو ایک ملکی سطح کا ادارہ قائم کیا ، جس کی سرپرستی مولانا نے فرمائی۔ ابتداء ادارے کے لیے شہر کے مرکزی حصہ میں ایک عمارت کرائے پر لی گئی ، جہاں مولانا نے ہفتہ کے دن درس حدیث دینا شروع کیا ، مولانا کا یہ درس اتنا مقبول ہوا کہ جگہ کم پڑ گئی ، کچھ عرصے تک یہ سلسلہ چلتا رہا ، لیکن پھر مولانا کی بیرون ملک سرگرمیوں کی بنا پر اس ادارے کی ذمہ داریاں ، مولانا منظور احمد نعمانی کو منتقل ہو گئیں (پرانے چراغ ، ۲۹۱:۲-۲۹۳ : کاروان زندگی ، ۳۷۴:۱) ۔

اسلامی معاشرے میں لادینیت کے بڑھتے ہوئے بگاڑ اور اس کی افسوس ناک صورت حال کے پیش نظر ، مولانا نے مئی ۱۹۵۹ء میں مجلس تحقیقات و نشریات اسلام (Academy of Islamic research and Publications) کے نام سے ایک بین الاقوامی مجلس کی تاسیس کی ، جس میں پہلی کتاب ڈاکٹر محمد آصف قدوائی کی ”مقالات سیرت“ کی اشاعت کی ، اس کے بعد اس مجلس کے تحت ، سیکڑوں کتابیں شائع ہو چکی ہیں (کاروان ، ۳۵۹:۱) ۔

مسلمانوں میں ، خصوصاً دینی ، تعلیم عام کرنے کے لیے ۳۰-۳۱ دسمبر ۱۹۵۱ء و یکم جنوری ۱۹۶۰ء کو رائے بریلی میں ایک تعلیمی کانفرنس کا انعقاد عمل میں آیا ، جس میں بھارت کی مختلف تنظیموں اور اداروں کے نمائندوں

۱۹۷۳ء کو مہندیوں میں تاریخی جلسہ ہوا ، جس میں پورے ملک سے علی گڑھ کے طلباء قدیم اور مسلمانوں کی تمام تنظیموں کے نمائندہ وفد نے شرکت کی ۔ افتتاحی خطاب مولانا کا تھا ، جس میں مولانا نے حکومت کو اس اقدام سے باز رہنے کی ہدایت کی۔ یہ اسی کا اثر تھا کہ بھارتی حکومت مزید اقدامات سے رک گئی۔

اسی طرح ۲۵ جون ۱۹۷۵ء میں حکومت ہند نے ایمر جنسی نافذ کر دی ، جس کے تحت مسلمانوں کی زبردستی نس بندی شروع کر دی [رک بہ ہند] اور مسلمانوں کے علاقے منہدم کرنا شروع کر دیئے۔ مولانا نے مسلمانوں کی تریجانی کے لیے ۲۳ اگست ۱۹۷۶ء کو وزیر اعظم اندرا گاندھی سے نہ صرف ملاقات بھی کی اور اسے مفصل خط بھی لکھا ، جس میں انہوں نے حکومت کی توجہ ملکی حالات کی طرف مبذول کرائی (کاروان ، ۲۰۵:۲-۲۲۱) ۔

اس کے بعد بھی وہ بھارت میں مسلمانوں کی تریجانی کا فریضہ انجام دیتے رہے ، جس کی بنا پر موجودہ حکومت مولانا کو سخت ناپسند کرتی تھی ، اسی بنا پر گزشتہ سال (۱۹۹۹ء) ان کے مکان پر پولیس نے چھاپا مارا ، جس کا مقصد محض مولانا اور ان کے متعلقین کو ہراساں کرنا تھا ، لیکن وہ اس سے قطعاً خائف نہیں ہوئے ۔ الغرض وہ تاریخ کے ہر موڑ پر مسلمانوں کو خود شناسی ، احساس ذمہ داری اور حالات کا سامنا کرنے کا درس دیتے رہے ۔

۵۔ مختلف ادھروں کا قیام : انفرادی طور پر مختلف قسم کی خدمات انجام دینے کے علاوہ انہوں نے کئی مقامی اور کئی بین الاقوامی اداروں کی داغ بیل بھی ڈالی ، اس کے ساتھ ساتھ پہلے سے موجود کئی تحریکوں اور اداروں کی سرپرستی بھی جاری رکھی۔ دارالمصنفین اکیڈمی سے انہیں مخلصانہ تعلق تھا ، وہ عمر بھر اس ادارے کی بہتری کے لیے کوشاں رہے ، یوپی کے وزیر اعلیٰ مسٹر بھوگنانے ندوۃ العلماء کو ایک لاکھ روپے دیئے ، تو اسے دارالمصنفین کی طرف منتقل کر دیا ۔ سیرۃ النبی (شبلی نعمانی و سلیمان

نے شرکت کی۔ کانفرنس کا صدارتی خطبہ مولانا نے پڑھا۔ مولانا ہی اس ”تعلیمی کونسل“ کے صدر منتخب ہوئے، اس کونسل نے یوپی کے مسلمانوں میں دینی تعلیم کے فروغ اور اس کی بہتری کے لیے بہت اہم تعلیمی خدمات انجام دی ہیں (کاروان زندگی، ۱: ۲۵۹-۲۶۳)۔

۱۸ شعبان ۱۳۸۰ھ / ۵ فروری ۱۹۶۱ء کو کالی کٹ میں ندوۃ المجاہدین کے سالانہ اجلاس میں مولانا کو ”ندوہ“ کا صدر منتخب کیا گیا۔ اس موقع پر انہوں نے صدارتی خطبہ ارشاد فرمایا اور ندوہ کے لیے کام کرنے کے راستے اور طریق کار کی دعوت دی (کتاب مذکور، ۱: ۳۶۳-۳۶۵)۔

رابطہ ادب اسلامی کا قیام: اس سلسلے میں مولانا کی سب سے اہم خدمت ایک بین الاقوامی سطح کی ادبی و علمی تنظیم کا قیام ہے، جس کا نام ”عالمی رابطہ ادب اسلامی“ ہے۔

اس تنظیم کے قیام کے محرک جامعہ محمد بن سعود (ریاض) میں شعبہ ادب کے سربراہ ڈاکٹر عبدالرحمان رافت الباشا بنے، جنہوں نے ریاض (سعودی عرب) میں ادباء کی ایک مجلس میں مولانا ندوی سے ملاقات کے وقت مولانا کے سامنے یہ تجویز پیش کی، انہوں نے کہا کہ ادب اسلامی کے نقطہ نظر اور ادب عربی میں اسلامی عناصر کو تلاش اور اجاگر کرنے کے لیے ادب عربی اور عربی زبان کے کتب خانوں کو دوبارہ کھنگالنے اور اس کا ازسر نو جائزہ لینے کی ضرورت ہے، اور یہ کہ انہیں یہ خیال سب سے پہلے مولانا کی کتاب مختارات کے مقدمہ اور اہل مقالہ کے مطالعہ سے پیدا ہوا جو مولانا ندوی نے مجمع علمی العربی، دمشق کا رکن منتخب ہونے پر ۱۹۵۷ء میں عرب ادباء کے سامنے پڑھا تھا۔ انہوں نے اس نوع کی ایک تنظیم قائم کرنے کی تجویز بھی پیش کی۔ مولانا نے اس تجویز کو پسند کیا۔

۷ مئی ۱۹۸۳ء کو جب مولانا مکہ مکرمہ گئے، تو وہاں انہیں جامعہ امام محمد بن سعود (ریاض) اور جامعہ اسلامیہ (مدینہ منورہ) کے اساتذہ، (ڈاکٹر عبد الباسط بدر

استاد حیدر غدیر اور ڈاکٹر عبد القدوس ابو صالح) پر مشتمل ایک وفد ملا۔ ان حضرات نے رابطہ ادب اسلامی کے اغراض و مقاصد اور اس کے آئین کا مسودہ تیار کر کے، مولانا کی خدمت میں پیش کیا اور مولانا کو تاحیات صدارت قبول کرنے کی درخواست کی؛ اس موقع پر فیصلہ ہوا کہ عرب دانش وروں کی ایک کمیٹی بنا دی جائے اور مراکش اور الجزائر سے لیکر خلیج کی ریاستوں کے ادباء اور اہل قلم کو شرکت اور رکنیت کی دعوت دی جائے اور یہ کہ اس کا اجلاس آئندہ سال نکھو میں منعقد کیا جائے۔ یہ بھی فیصلہ ہوا کہ اس کا صدر دفتر ندوۃ العلماء میں ہی رہیگا اور مولانا محمد رابع اس کے جنرل سیکرٹری ہوں گے (کاروان، ۳: ۲۸)۔ اس قرار داد کے مطابق عالمی رابطہ ادب اسلامی کا پہلا بین الاقوامی اجلاس ۹-۱۱ فروری ۱۹۸۶ء کو دارالعلوم ندوۃ العلماء میں منعقد ہوا، جس میں بڑی تعداد میں ملکی اور غیر ملکی مندوبین نے شرکت کی۔ مولانا کی تاحیات صدارت کی توثیق کی گئی اور رابطہ کے دستور اساسی کو حتمی شکل دی گئی۔ فی الوقت ترکی، الجزائر، سعودی عرب، اردن، بنگلہ دیش اور پاکستان سمیت متعدد اسلامی ملکوں میں اس کے دفاتر کام کر رہے ہیں۔ ہر ملک ملکی اور بین الاقوامی سطح کی کانفرنسیں اور مذاکروں کا اہتمام کرتا ہے اور ادب اسلامی کی سرگرمیوں کو منظم کرنے کے لیے مختلف قسم کے اقدامات کرتا ہے۔

اس عالمی تنظیم کے تحت اس کے ہر دفتر سے تنظیم کا کوئی نہ کوئی مجلہ بھی شائع ہو رہا ہے، جس سے دنیا میں ”ادب اسلامی“ کا صحیح شعور اور تشخص اجاگر ہو رہا ہے۔

۶۔ بیرونی اور مقامی سفر: مولانا کی زندگی میں ان کے علمی اسفار کا بھی بہت بڑا کردار ہے۔ ان سفروں میں مولانا نے بہت کچھ سیکھا اور دوسروں کو بہت کچھ سکھایا۔ ابتدا ۱۹۲۱ء میں لاہور کے سفر سے ہوئی، جس میں مولانا کی علامہ اقبال سے بھی ملاقات ہوئی اور مولانا

اور ۱۹۹۲ء میں وسطی ایشیا گئے، جہاں انہوں نے تاشقند اور سرقتد وغیرہ کا دورہ کیا (دیکھیے کاروان زندگی، فہرست)۔

اعزازات: مولانا کی علمی اور فکری خدمات کی بنا پر انہیں عالم اسلام کی طرف سے متعدد اعزازات عطا ہوئے، مثال کے طور پر ۱۹۸۱ء میں مولانا کو کشمیر یونیورسٹی کی طرف سے ڈاکٹریٹ آف فلاسفی کی اعزازی سند دی گئی۔ ۱۹۹۰ء میں حکومت سعودیہ نے انہیں اپنا اعلیٰ ترین سول ایوارڈ دیا، مگر مولانا نے اس کی تمام رقم مختلف رفاہی اور تعلیمی اداروں میں تقسیم فرما دی۔ اس کے علاوہ وہ ۱۹۶۲ء میں رابطہ العالم الاسلامی کے اساسی رکن بنائے گئے، نیز جامعہ اسلامیہ (مدینہ منورہ) کی مجلس شوریٰ، رابطہ الجامعات الاسلامیہ اور مجمع اللغة العربیہ (دمشق) کے رکن رہے۔ رابطہ ادب اسلامی العالمیہ کے ۱۹۸۵ء سے تاحیات صدر رہے (کاروان زندگی)۔ ۱۴۲۰ھ/۱۹۹۹ء میں آکسفورڈ اسلامک سنٹر کی طرف سے تاریخ دعوت و عزیمت لکھنے پر سلطان بردنائی ایوارڈ دیا گیا۔ اسی سال حکومت کویت نے مولانا کو ”عالم اسلام کی خدمات“ پر اعلیٰ ترین اعزاز دیا، مگر مولانا نے پوری رقم رفاہی اور تعلیمی اداروں میں تقسیم کر دی۔

وفات: وفات سے قبل مولانا پر فالج کا حملہ ہوا تھا مگر اس سے وہ کافی حد تک سنبھل گئے تھے، تاہم بیماری کا اثر باقی تھا، اسی بیماری کے اثر سے ۲۲ رمضان المبارک ۱۴۲۰ھ/۳۱ دسمبر ۱۹۹۹ء جمعہ المبارک کو رائے بریلی میں تقریباً دن کے ۱۲ بجے، مسجد میں بحالت اعتکاف قضائے الہی سے انتقال فرما گئے۔ مولانا کو رائے بریلی ہی میں ہی ان کے آبائی قبرستان، روضہ شاہ علم اللہ میں دفن کیا گیا (الحق، ماہنامہ، ص ۳۶)۔ ان کی غائبانہ نماز جنازہ مسجد نبوی اور مسجد حرام سمیت دنیا کے کئی شہروں اور ملکوں میں ادا کی گئی اور پاکستان سمیت عالم اسلام کے کئی ملکوں اور شہروں میں تعزیتی کانفرنسیں اور ریفرنسز منعقد ہوئے۔

احمد علی لاہوری سے تعارف ہوا۔ ۱۹۲۵ء میں بمبئی کا سفر کیا، جس میں معروف اقلیتی رہنما ڈاکٹر امجد کو دعوت اسلام دی، مگر اس نے بدھ مت کو قبول کر لیا۔ ۱۹۲۹ء میں دینی مراکز کے مطالعے کے لیے ایک سفر کیا۔ ۱۹۳۷ء میں پہلا حج کیا اور تقریباً چھ ماہ تک حجاز مقدس میں قیام کیا۔ یہ بیرون ملک مولانا کا پہلا سفر تھا، اس سفر میں بہت سے سعودی علما سے ملاقاتیں کیں۔ ۱۹۵۱ء میں مولانا نے دوسری مرتبہ حجاز گئے، جہاں ان کا تعارف ماذا خسر العالم باخطاط المسلمین کے مصنف کی حیثیت سے پہلے ہی پہنچ چکا تھا۔ اسی سال مولانا نے مصر کا پہلا سفر کیا اور انہوں نے قاہرہ میں قریباً ۶ ماہ قیام کیا، اس موقع پر انہوں نے مختلف مجالس سے خطاب کیا اور متعدد علما سے ملاقاتیں کیں؛ اسی سفر میں وہ فلسطین بھی گئے اور وہاں کی اہم زیارتیں کیں؛ علاوہ ازیں اردن بھی گئے اور اردن کے شاہ عبد اللہ (والد شاہ حسین) سے ملاقات کی۔ شام بھی جانا ہوا جہاں انہوں نے قریباً ۴۰ دن قیام کیا اور شام کے مختلف شہروں کا سفر کیا۔ ۱۹۵۶ء میں ترکی گئے اور دو ہفتے قیام کیا، اسی سال دوبارہ دمشق (شام) کا سفر کیا۔ ۱۹۶۳ء میں شام کا تیسرا اور ۱۹۷۳ء میں چوتھا سفر کیا۔ رابطہ العالم الاسلامی کے وفد کے سربراہ کے طور پر افغانستان، ایران، لبنان اور عراق گئے اور اہل علم سے ملاقاتیں کیں۔ ۱۹۷۰ء میں برما کا اور ۱۹۷۲ء میں مغرب اقصیٰ کا سفر کیا۔ پاکستان میں کئی سفر کیے، آخری سفر ۱۹۹۷ء میں رابطہ ادب اسلامی، پاکستان کی دعوت پر کیا اور ایک ہفتہ لاہور میں قیام کیا۔ یورپ کئی مرتبہ گئے، پہلی بار ۱۹۶۳ء میں سفر کیا، جس میں جنیوا، لندن، پیرس، کیمبرج اور آکسفورڈ وغیرہ گئے۔ اسی سفر میں اندلس بھی جانا ہوا جہاں انہوں نے بہت سے عرب اور مغربی فضلا سے ملاقاتیں کیں۔ آکسفورڈ کے اسلامک سنٹر کی ذمہ داری کی بنا پر کئی بار سفر ہوا۔ امریکہ کا پہلا سفر ۱۹۷۷ء میں اور دوسرا ۱۹۹۳ء میں کیا۔ ۱۹۸۵ء میں بلجئیم گئے اور ۱۹۸۷ء میں ملائیشیا کا سفر کیا۔

۹۔ خدمات و تصانیف : یوں تو مولانا کی خدمات زندگی کے کئی شعبوں پر محیط ہیں، جن میں تعلیمی، صحافتی، تدریسی، ادبی اور فکری نوعیت کی خدمات وغیرہ شامل ہیں، لیکن انہوں نے سب سے زیادہ تصنیفی ذریعے سے قوم و ملت کی خدمت کی۔ ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے انہیں خصوصی طور پر چودھویں-پندرھویں صدی ہجری/ بیسویں صدی کے موضوعات اور مسائل پر لکھنے کے لیے ہی پیدا کیا تھا۔ وہ عالم اسلام کی ان چند شخصیات میں سے تھے جن کی تصانیف کو ان کی زندگی ہی میں قبول عام حاصل ہو گیا تھا۔ اس قبولیت و شہرت کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ مولانا ندوی خاندانی اور نسبی اعتبار سے ایک ایسے خاندان کے چشم و چراغ تھے جس نے ہر دور میں تبلیغی اور دعوتی خدمات انجام دی ہیں، جس کا اندازہ اس امر سے کیا جاسکتا ہے کہ نامور مجاہد اور دعوت اصلاح و تجدید کے ایک اہم قائد سید احمد شہید [رک باں] کا تعلق انہیں کے خاندان سے تھا۔

علاوہ ازیں انہوں نے جن اساتذہ سے تعلیم حاصل کی ان میں سے بیشتر کسی نہ کسی طرح، اسلام کی تحریک نشاۃ ثانیہ سے منسلک تھے، اس فہرست میں مولانا کے والد حکیم سید عبدالحی [رک باں]، ان کے بھائی ڈاکٹر سید عبدالحی، استاد مولانا احمد علی لاہوری [رک باں]، سید سلیمان ندوی [رک باں]، شاہ عبد القادر رائے پوری [رک باں]، مولانا محمد الیاس [رک باں] اور آخر میں مولانا حسین احمد مدنی [رک باں] وغیرہ شامل ہیں، پھر وہ انتظامی اور تدریسی طور پر جس مادر علمی (دارالعلوم ندوۃ العلماء) سے وابستہ ہوئے، وہ بذات خود ایک علمی اور فکری تحریک کی یادگار ہے، اس تحریک نے عالم اسلام کو جہاں مغربی استعمار کے مقابلے میں ایک نیا جذبہ اور آہنگ دیا، وہاں بہت سی تصانیف کا ذخیرہ بھی فراہم کیا، جن کے موضوعات سے لیکر، ان کے اسلوب بیان تک ہر شے میں جدت نظر آتی ہے۔ اس طرح مولانا ندوی اصلاح و تجدید کی بہت سی تحریکوں کے

دارث تھے اسی لیے ان کی تحریر پر سب سے زیادہ دعوت و اصلاح معاشرہ کا رنگ نظر آتا تھا، اسی لیے کہا جاسکتا ہے کہ مولانا ندوی کی ذات درحقیقت دعوتی اعتبار سے شاہ ولی اللہ دہلوی، شاہ عبد العزیز محدث، سید احمد شہید اور فکری اعتبار سے علامہ شبلی نعمانی اور مولانا سید سلیمان ندوی کی تحریک اصلاح و تجدید ہی سے متعلق تھی۔ اس پر مستزاد یہ ہے کہ انہوں نے اس کے لیے جدید اسلوب اختیار فرمایا۔

مزید برآں مولانا کو تصنیف و تالیف کے لیے بہت ہی سازگار ماحول میسر آیا، تصنیف و تالیف ان کے گھر کی روایت تھی، مولانا کے والد حکیم سید عبدالحی حسنی بڑے ہی بالغ نظر مؤلف تھے۔ انہوں نے بیس کے قریب کتابیں تصنیف و تالیف فرمائیں۔ مولانا کے بڑے بھائی ڈاکٹر سید عبدالحی تیس سال تک ندوۃ العلماء کے ناظم رہے۔ وہ بھی کئی کتابوں کے مصنف تھے۔ مولانا کی والدہ قادر الکلام اردو شاعرہ تھیں، اسی طرح ان کی دونوں بہن (امت العزیز اور امت اللہ) صاحب تصنیف و تالیف تھیں۔ مولانا کو اپنے خاندان کی لائبریری کے علاوہ دارالعلوم ندوۃ العلماء کی لائبریری سے بھی استفادے کی سہولت حاصل تھی، اسی طرح بھارت اور عالم اسلام کے مختلف کتب خانوں سے بھی برابر استفادہ فرماتے تھے۔ پھر مولانا اردو اور عربی زبانوں میں بڑی گہری دسترس رکھتے تھے اور دعوت و تجدید دین کا جذبہ انہیں اپنے ہزرگوں سے وراثت میں ملا تھا، ان سب باتوں نے مل کر مولانا کو اپنے دور کا سب سے بڑا مؤلف اور مقبول عام مصنف بنا دیا۔ مولانا کی کتابیں، ان کی زندگی ہی میں عوام و خواص دونوں میں بے حد مقبول اور ہر دلچیز ہو گئیں۔ طارق زبیر ندوی کی شائع کردہ فہرست کے مطابق مولانا کی عربی تصنیفات کی تعداد ۱۷۲ اور اردو کتابوں کی تعداد ۱۷۶ ہے (محمد طارق زبیر ندوی: مؤلفات ساحتہ الامام، ابو الحسن علی ندوی، باللغۃ العربیہ مطبوعہ مکتبہ حراء، لکھنؤ ۱۳۰۹ھ/۱۹۹۸ء و اردو

مطبوعات)۔ ان میں سے بعض مستقل تصانیف ہیں اور بعض تصانیف کے مخصوص اقتباسات، تقاریر اور مقالات کا مجموعہ مولانا کے اہم موضوعات اور ان کی اہم تصانیف درج ذیل ہیں :

(۱) سیرت و سوانح : اپنے بزرگوں اور اپنے ہم عصر لوگوں کی سوانح لکھتا، مولانا کا پسندیدہ ترین موضوع تھا، بلکہ اگر یہ کہا جائے تو مناسب ہو گا کہ مولانا بنیادی طور پر سوانح نگار تھے : (۱) انہوں نے پہلا مضمون ”سید احمد شہید“ کے حالات پر ۱۹۳۱ء میں لکھا، جو کہ علامہ رشید رضا نے قاہرہ سے (۱) ”ترجمۃ السید الامام احمد بن عرفان الشہید“ کے عنوان سے المنار میں شائع کیا، بعد میں یہ مضمون ایک مستقل کتاب کی صورت میں مصر ہی سے شائع ہوا (طبع المنار، قاہرہ ۱۳۵۰ھ)۔ بعد ازاں انہوں نے بہت سے نئے مآخذ، خصوصاً دقائع احمدی (قلبی) سے فائدہ اٹھا کر دو حصوں میں (۲) سیرت سید احمد شہید لکھی (مئی ۱۹۳۶ء) اس کے مقدمہ میں مولانا لکھتے ہیں : ”کیفیات ایمانی کے جان نواز جھونکے، تاریخ اسلام میں بارہا چلے ہیں، لیکن ایمان و یقین اور خلوص و للہیت کی ایسی باد بہاری ہمارے علم میں کم سے کم اس ملک میں اس سے پہلے نہیں چلی، آدم گری اور مردم سازی، اصلاح و انقلاب کے ایسے محیر العقول واقعات بھی اصلاح و تربیت کی تاریخ میں نایاب نہیں تو کم یاب ضرور ہیں“ (مقدمہ، ۵۴:۱)۔ بعد ازاں اسے مولانا نے دو حصوں میں مکمل کیا، یہ کتاب مولانا کی زندگی ہی میں بڑی مقبول ہوئی، کتاب پر مولانا سید حسین احمد مدنیؒ کی رائے گرامی، مولانا عبد الماجد دریابادی کا تعارف اور مولانا سید سلیمان ندوی کا مضمون : مسافر اسلام ہندوستان کے غربت کدہ میں (۲۵ ذوالحجہ ۱۳۵۷ھ/۱۹۳۸ء) بھی موجود ہے۔ انگریزی ترجمہ بھی طبع ہو چکا ہے : (۳) نزہۃ الخواطر (جلد ہفتم) مولانا کے والد حکیم سید عبد الحی، اپنی زندگی میں نزہۃ الخواطر کی اس جلد کی تکمیل نہ کر سکے تھے، مولانا نے تقریباً ۲۵۰

افراد کے حالات زندگی کا اضافہ کیا، نیز اپنے والد کی مرتب کردہ شخصیات (۵۵۹ افراد) کی بھی تکمیل فرمائی (کاروان زندگی، ۲۱:۲-۲۴)۔ یہ مجموعہ ۱۹۷۰ء میں (حیدر آباد دکن سے) طبع ہوا : (۴) تاریخ دعوت و عزیمت، (۶ جلدیں)۔ یہ کتاب مولانا کے سلسلہ کتب میں بڑی اہمیت اور عظمت کی حامل ہے۔ مولانا اس کے تصنیفی محرک کے متعلق خود لکھتے ہیں ”عرصے سے یہ احساس دل میں چٹکیاں لیتا تھا (اور اس کا تعلیم یافتہ اور دینی جذبہ رکھنے والے نوجوانوں میں بیٹھ کر تجربہ ہو چکا تھا) کہ اچھے اچھے سنجیدہ حلقوں میں یہ خیالی قائم ہو چکا ہے، کہ اسلام اور مسلمانوں کی تاریخ میں اصلاح و تجدید اور انقلاب حال کی کوشش مسلسل اور غیر منقطع طور پر نہیں پائی جاتی، بلکہ اس میں بڑے گہرے اہل لے لے شکاف ہیں، جو صدیوں پر پھیلے ہوئے ہیں، کئی کئی صدیوں کے بعد کچھ شخصیتیں ابھرتی رہی ہیں، جنہوں نے مجڑے ہوئے حالات اور طاقتوں سے بچہ آزمائی کی اور کوئی بلند قامت اور کوہ پیکر انسان ان پست قامت انسانوں کی طویل صف میں سر اٹھائے نظر آتا ہے، ورنہ عام طور پر سیل حوادث اور اقتدار اور وقت کے رجحان و مذاق کے ساتھ چلنے والے علما، مشائخ اور مصنفین و مفکرین نظر آتے ہیں (کاروان زندگی، ۴۱۱:۱)۔ اس کی پہلی جلد میں حضرت عمر بن عبد العزیزؒ سے لیکر مولانا جلال الدین رومی (ساتویں صدی ہجری) تک کے حالات زیر بحث آئے ہیں، (مطبوعہ دارالمصنفین اعظم گڑھ، ۱۹۵۵ء)۔ دوسری جلد میں شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ کے تفصیلی حالات اور تجدیدی کارنامے زیر بحث آئے ہیں۔ یہ جلد اگست ۱۹۵۶ء میں مکمل ہوئی اور اعظم گڑھ سے ۱۹۵۷ء سے شائع ہوئی۔ تیسری جلد چھ سال کے بعد (اکتوبر ۱۹۶۱ء) میں مکمل ہوئی، یہ جلد شیخ المشائخ خواجہ نظام الدین، محبوب الہی اور شیخ شرف الدین یحییٰ منیریؒ کے تذکرے پر مشتمل ہے (مطبوعہ اپریل ۱۹۶۳ء، مجلس نشریات اسلام، کراچی)۔ اس کا حصہ چہارم جو حضرت

مجدد الف ثانی کے تذکرہ کے لیے مختص ہے، قدرے تاخیر سے منظر عام پر آیا، یعنی اپریل ۱۹۸۰ء میں مکمل ہوا، جبکہ حصہ پنجم جو حکیم الاسلام شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور ان کی اولاد، اجداد اور خلفائے نامدار کے تذکرے پر مشتمل ہے، ۱۹۸۳ء میں مکمل ہوا، جبکہ مولانا نے اپنی کتاب سیرت سید احمد قسید کو، تاریخ دعوت و عزیمت کا چھٹا حصہ قرار دیا ہے، اس طرح یہ تاریخ اصلاح و تجدید تیرہویں صدی تک مکمل ہو گئی ہے، ان میں سے ہر کتاب مستقل کتاب ہونے کی حقدار ہے، لیکن چونکہ یہ ایک ہی سلسلے کی مختلف کڑیاں ہیں، اس لیے اسے ایک ہی کتاب گردانا جاتا ہے، اس کی چار جلدوں کا عربی ترجمہ (رجال الفكر والدعوة) ہو چکا ہے (مطبوعہ دار القلم، کویت، کل صفحات ۱۳۰۷)۔ تاریخ دعوت و عزیمت کے کچھ حصے الگ بھی طبع ہوئے ہیں، مثال کے طور پر الامام حسن البصری (ص: ۳۲) مکتبہ دار الخیر الاسلامی، قاہرہ) اور الامام عبد القادر الجیلانی کو الگ بھی شائع کیا گیا ہے: (۵) الامام محمد بن اسماعیل البخاری و کتاب صحیح البخاری (دار عرفات، رے بریلی، ص: ۲۸)؛ (۶) الامام الشہید حسن البنا (الصحیح الاسلامی العلمی، ۱۳۱۸ھ/۱۹۹۸ء، ص: ۱۳)؛ (۷) حیات عبد الہی (اردو ندوة المصنفین، دہلی ۱۹۷۰ء، ص: ۳۳۰)۔ اس میں مولانا نے اپنے والد محترم کے حالات قلم بند کیے ہیں: (۸) مولانا محمد الیاس صاحب اور ان کی دینی دعوت (لکھنؤ ۱۹۴۴ء)؛ بانی تبلیغی جماعت کے حالات زندگی اور ان کی دعوت و تبلیغ پر ایک اہم تصنیف، متعدد بار شائع ہو چکی ہے: اس کا عربی ترجمہ الداعیۃ الکبیر الشیخ، محمد الیاس الکاظمی و دعوتہ (المرکز العربی للشارق، ص: ۱۱۴) کے عنوان سے ہوا: (۹) مکاتیب مولانا محمد الیاس (کتب خانہ انجمن ترقی اردو، جامع مسجد دہلی، ۱۳۹۳ھ، ص: ۸۰)؛ (۱۰) اذاعت ریح الایمان (دار عرفات، رے بریلی، ۱۳۹۳ھ/۱۹۸۰ء و مؤسسة الرسالة بیروت و دار القلم، الکویت، ص: ۲۴۰)۔

اردو ترجمہ، از سید محمد الحسنی: جب ایمان کی بہار آئی (نشریات اسلام، کراچی ۱۹۷۷ء)۔ مجاہد کبیر سید احمد شہید (م ۱۲۴۶ھ/۱۸۳۱ء) اور ان کے عالی ہمت رفقا کے ایمان افروز واقعات، جن کی کوششوں سے ہندوستان میں ایمان کی بہار آئی اور اسلام کی ابتدائی صدیوں کی یاد تازہ ہو گئی: (۱۱) سوانح شاہ عبد القادر رائے پوری (بار اول مجلس نشریات اسلام، کراچی ۱۹۶۵ء، ص: ۳۵۲) اپنے پیرومرشد کے حالات زندگی، جس میں سلسلہ رانیوریہ کے خصائص اور مولانا رائے پوری کے انداز تربیت پر بھی قلم اٹھایا گیا ہے: (۱۲) ذکر خیر (کراچی ۱۹۷۷ء) اپنی والدہ خیر النساء کے حالات و سوانح پر مشتمل مختصر، مگر جامع تذکرہ: (۱۳) کاروان ایمان و عزیمت (مجلس نشریات اسلام، کراچی ۱۹۷۹ء)؛ (۱۴) حضرت مولانا محمد زکریا (کراچی ۱۹۸۲ء)، شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کی سیرت و سوانح پر ایک بیانیاتی تحریر: (۱۵) تذکرہ حضرت مولانا فضل الرحمان رنج مراد آبادی (کراچی ۱۹۸۵ء)؛ (۱۶) المرتضیٰ، اس میں نامور صحابی اور خلیفہ راشد حضرت علی بن ابی طالب کے حالات و سوانح پر بہت ہی عمدہ، نفیس اور جامع انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے (کراچی ۱۹۹۱ء)؛ (۱۷) پرانے چراغ (ج ۱-۳) (تین جلدیں، صفحات: ۴۹۳، ۴۳۱، ۴۳۰، مکتبہ فردوس لکھنؤ) اپنے بزرگوں، اساتذہ اور معاصرین کے حالات زندگی، اپنے تعلقات کے آئینے میں عمدہ طریقے سے پیش کیے ہیں: (۱۸) سوانح محبوب الہی حضرت نظام الدین اولیاء (ادارہ اشاعت دینیات، نئی دہلی ۱۹۸۶ء، ص: ۱۹۲)؛ (۱۹) مولانا سید طلحہ، ایم اے (صدیقی ٹرسٹ، کراچی ۳۴)؛ (۲۰) شاعر الاسلام الدكتور محمد اقبال (مطبع دار الکتب العربی، ۱۹۵۱ء) علامہ اقبال پر دو خطبات کا مجموعہ، جو روائع اقبال میں بھی شامل ہے: (۲۱) صلاح الدین الایوبی، (دار عرفات، رے بریلی، ص: ۷۷)۔

(ب) سیرت طیبہ: سیرت طیبہ بھی مولانا ندوی کے پسندیدہ ترین موضوعات میں سے ہے، انہوں

نے اس عنوان پر درج ذیل کتابیں مرتب فرمائیں: (۲۲) السیرۃ النبویہ (دارالشرق جده، ربیع الثانی ۱۳۹۷ھ / ۱۹۷۷ء) (بڑے سائز کے ۴۷۵ صفحات)۔ اس میں تاریخ کا تقابلی مطالعہ، ما قبل اسلام عہد کی مذہبی، اخلاقی، سیاسی، سماجی و اقتصادی تصویر، جزیرۃ العرب، مکہ و مدینہ اور طائف پر تاریخی و جغرافیائی و معاشرتی اور تہذیبی نقطہ نظر سے بحث کی گئی ہے۔ مولانا نے اپنی اس کتاب کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ یوں تو انہوں نے حدیث و سیرت کی بہت سی کتابوں سے استفادہ کیا ہے، مگر انہوں نے اس بارے میں زیادہ اعتماد سیرۃ ابن ہشام، ابن القیم کی زاد المعاد، ابن کثیر کی السیرۃ النبویہ وغیرہ پر کیا ہے، انہوں نے یہ کتاب شوال ۱۳۹۵ھ سے ۱۳۶۶ھ / اکتوبر ۱۹۷۰ء سے ۱۹۷۶ء کے درمیان (ایک سال میں) مکمل کی ہے۔ یہ کتاب متعدد عرب جامعات کے نصاب تعلیم میں داخل ہے تیسری عالمی سیرت کانفرنس (منعقدہ ۱۹۷۹ء، قطر) کے شرکا کے مابین مفت تقسیم کی گئی؛ اب تک اس کی متعدد طباعتیں شائع ہو چکی ہیں۔ اس کے اردو، انگریزی اور ہندی ترجمے بھی شائع ہو چکے ہیں، اردو ترجمہ بنی رحمت کے عنوان سے دو جلدیں میں دستیاب ہے (کراچی ۱۹۸۷ء)؛ (۲۳) جوانب السیرۃ النبویۃ فی المذائح النبویہ الفارسیہ والاردیہ (دارالصحوة، القاہرہ، ۲۳) فارسی اور اردو نعت کے حوالے سے سیرت نبویہ کے گوشوں کی وضاحت بڑے مؤثر پیرائے میں کی گئی ہے؛ (۲۴) دراسة السیرۃ النبویہ من خلال الادعیۃ الماثورۃ المرویۃ (دارالافتار الاسلامی، القاہرہ، ص ۴۰)؛ (۲۵) رسالۃ سیرۃ النبی الامین الی انسان القرن العشرين (دارالحراء للکتاب، ص: ۳۴)؛ (۲۶) فضل البعثة المحمدیۃ علی الانسانیۃ (المجمع الاسلامی العلمی، ص ۴۵)؛ (۲۷) فی ظلال البعثة المحمدیۃ (ص ۱۶، المجمع الاسلامی العلمی)؛ (۲۸) محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، الرسول اعظم وصاحب الممتۃ اکبر علی العالم و مسؤولیۃ العالم المتحدہ الصف الادبیۃ الخلقیۃ نحوہ

(دارعرفات، ص: ۵۲)؛ (۲۹) النبی الخاتم والدين الکامل وماکما من اهمیۃ فی تاریخ الادیان والکمل (المجمع الاسلامی، ص ۴۵) (۲۳ تا ۲۹ زیادہ تر مولانا کے مقالات یا خطبات کا مجموعہ ہیں)؛ (۳۰) النبی الخاتم (المجمع الاسلامی، بھارت و دارالافتار الاسلامی، قاہرہ، ص: ۹۲)؛ (۳۱) قصص النبیین (عربی) مولانا نے قصص النبیین (مجلس نشریات اسلام، کراچی، ۱۹۷۶ء) کے نام سے بچوں کے لیے تمام انبیاء علیہم السلام کی سیرت و سوانح قلم بند فرمائی، جس کا پانچواں حصہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت پر مشتمل ہے (اردو ترجمہ، بچوں کے لیے سیرۃ النبی، از محمود الحسن عارف، مطبوعہ مکتبہ مدنیہ، لاہور ۱۹۹۴ء)؛ (۳۲) نبی خاتم و دین کامل، مختصر سی تحریر (کراچی، س ن)؛ (۳۳) محسن عالم (اردو، انگریزی، لکھنؤ ۱۹۷۶ء)؛ (۳۴) سیرت نبوی دعاؤں کے آئینہ میں (لکھنؤ) آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مختلف دعاؤں کا تاریخی تناظر میں مطالعہ۔

(۳) علوم قرآن: مولانا ندوی علوم قرآن پر عبور رکھتے تھے، اس عنوان پر اگرچہ انہوں نے کوئی بڑی تصنیف تو مرتب نہیں کی، لیکن حسب ذیل چند کتابیں اور کتابچے ضرور یادگار چھوڑے ہیں:

(۳۵) تأملات فی القرآن الکریم (دارالقلم، دمشق، ص ۱۱۲) یہ کتاب الصراع بین الایمان والمادیۃ (دارالقلم، کویت، ص: ۱۸۶) اور تأملات فی سورۃ الکہف کے عنوان سے بھی طبع ہو چکی ہے، اردو ترجمہ معرکہ ایمان و مادیت (مجلس نشریات اسلام، کراچی ۱۹۷۷ء از محمد الحسنی الندوی) بھی دستیاب ہے؛ (۳۶) المدخل الی الدراسات القرآنیۃ (المجمع الاسلامی العلمی، القاہرہ، ص ۱۸۰) اردو ترجمہ: مطالعہ قرآن کے اصول و مبادی (کراچی ۱۹۸۰ء)۔

(۴) سفرنامے: مولانا نے عالم اسلام اور مشرق و مغرب میں بہت سے سفر کیے انہوں نے پہلا سفر شعبان ۱۳۶۶ھ / جون ۱۹۴۷ء میں حجاز مقدس کے لیے کیا اور

انہوں نے وہاں کے حالات و مشاہدات کا عمدہ انداز میں تجزیہ کیا ہے؛ (۴۴) بارہ دن ریاست میسور میں (مطبوعہ انجمن طلبائے بھنگل، دارالعلوم ندوۃ العلماء)۔ یہ ۲۲ نومبر ۱۹۶۶ء کے دورہ میسور کے تاثرات پر مشتمل ہے؛ (۴۵) دو ہفتے مغرب اقصیٰ (مراکش) میں مولانا نے ۶ مئی سے ۱۸ مئی ۱۹۷۶ء تک مغرب اقصیٰ (مراکش) کا سفر کیا۔ یہ سفرنامہ اسی سفر کی یادداشتوں کا مجموعہ ہے؛ (۴۶) طوفان سے ساحل تک، نو مسلم فاضل محمد اسد الطریق الی المکہ کی تلخیص جسے مولف کی اجازت سے انہوں نے طبع کیا۔

۵۔ حکمت اور فلسفہ شریعت: مولانا ندوی جس علمی اور فکری خانوادے سے تعلق رکھتے تھے، اس کا دین اسلام کی حکمت و فلسفے سے بھی گہرا تعلق تھا، پھر ندوی کی تحریک اسی نکتے کے ارد گرد گھومتی ہے، اسی لیے انہوں نے بہت سی کتابوں میں اس عنوان پر اظہار خیال فرمایا ہے، اس سلسلے میں ان کی حسب ذیل کتابیں اہمیت کی حامل ہیں:

(۴۷) الاجتہاد و نشأة المذاهب الفقهیہ (المجمع الاسلامی العلمی، لکھنؤ، ص ۳۴)؛ (۴۸) الارکان الاربعہ فی ضو الکتاب و السنۃ (دارالقلم، کویت، ص ۳۰۳)۔ اس کا اردو ترجمہ (ارکان اربعہ، مجلس تحقیقات و نشریات اسلام، لکھنؤ ۱۹۸۱ء، از محمد میاں ندوی) اور انگریزی ترجمہ (Four pillars of Islam از ڈاکٹر محمد آصف) بھی ہو چکا ہے۔ یہ کتاب مولانا کی کتابوں میں بڑی اہمیت کی حامل ہے، اس کتاب میں اسلام کے ارکان اربعہ (نماز، زکوٰۃ، حج اور روزے) کی تفصیل، ان بنیادی و عملی ارکان کی روح، ان کی حکمتوں اور ان کی مصالح، ان کے فوائد و مقاصد وغیرہ کا تذکرہ بڑے موثر پیرائے میں کیا گیا ہے؛ (۴۹) الاسلام والحکم (دارالبحار الاسلامی، قاہرہ، ص ۲۹)؛ (۵۰) الی الاسلام من جدید (دارالقلم، دمشق، ص ۲۲۴)؛ (۵۱) النبوة والانبیاء فی ضو القرآن (دارالقلم، دمشق، ص ۲۷۱)؛ (۵۲) لعقیدہ والعبادۃ والسلوک (اردو

وہاں چھ ماہ تک قیام فرمایا (کاروان زندگی، ۱: ۳۱۹)۔ اس کے بعد انہوں نے بہت سے ملکوں کے سفر کیے، اور عالم اسلام اور جدید دنیا کا شاید ہی کوئی ملک ایسا ہو جہاں ان کے قدم نہ پہنچے ہوں اور جس کی انہوں نے روداد سفر مرتب نہ کی ہو، چنانچہ اس موضوع پر انہوں نے درج ذیل کتابیں مرتب اور مدون فرمائیں؛ (۳۷) شرق اوسط میں کیا دیکھا (مشرق وسطیٰ کا سفر نامہ، مکتبہ تعلیمات، لکھنؤ ۱۹۵۳ء)؛ (۳۸) دو ہفتے ترکی میں (لکھنؤ ۱۹۵۶ء)؛ (۳۹) من نہر کابل الی نہر الیرموک (اردو ترجمہ: دریائے کابل سے دریائے یرموک تک، یہ سفر ۴ جون ۱۹۷۳ء سے ۲۰ اگست ۱۹۷۳ء کے درمیان ہوا تھا، آغاز افغانستان سے ہوا اور اختتام شرق اردن پر، یہ ایک عمدہ تاثراتی سفر نامہ ہے۔ اس کے متعلق مولانا لکھتے ہیں: ”مصنف کی کتابوں میں یہ سفر نامہ اس وجہ سے خاص اہمیت رکھتا ہے کہ اس میں ان ممالک کو جن کے ساتھ اسلام کی تاریخ کا بڑا اہم اور طویل حصہ وابستہ ہے مصنف نے ایک حقیقت پسند مسلمان، تاریخ کے طالب علم، صحیح اسلام زندگی کے متحس اور اسلام کے عروج و ترقی کے خواہش مند، لیکن حقائق و واقعات کو ان کی صحیح جگہ دینے اور خطرات و اندیشوں پر نظر رکھنے والے سیاح کی حیثیت سے دیکھا تھا“ (کاروان زندگی، ۱: ۱۳۷)۔ اس سفر نامے کو نقادوں نے سب سے زیادہ پسند کیا ہے (کتاب مذکور، ۱: ۱۳۸) بحوالہ پروفیسر رشید احمد صدیقی)؛ (۴۰) حجاز مقدس اور جزیرۃ العرب (کراچی ۱۹۷۹ء)؛ (۴۱) مشرق اوسط کی ڈائری (مجلس تحقیقات و نشریات اسلام، لکھنؤ ۱۹۸۲ء)؛ (۴۲) اپنے گھر سے بیت اللہ تک (کراچی ۱۹۸۹ء) بہت عمدہ، مربوط اور جذباتی انداز میں لکھا گیا سفر نامہ حرمین؛ (۴۳) مکاتیب یورپ (مکتبہ اسلام، لکھنؤ)۔ یہ اگرچہ سفرنامہ نہیں ہے، لیکن چونکہ مولانا کے ان خطوط پر مشتمل ہے، جو انہوں نے سفر یورپ کے دوران میں مختلف لوگوں کو لکھے، اس لیے ان میں تاثراتی انداز نمایاں ہے، نیز

ترجمہ: دستور حیات، ادارہ نشریات اسلام)۔

(۶) دعوت دین، جدید تہذیبی و تمدنی مسائل

اور تہذیب حاضر: مولانا اپنے دور میں تہذیب جدید کے بہت بڑے نقاد اور نکتہ چیں تھے، پھر انہیں مغرب اور مغربی استعمار کے خلاف جذبہ جہاد، ان کے خاندانی بزرگوں اور اساتذہ کی طرف سے وراثت میں ملا تھا، اسی لیے انہوں نے جدید تہذیبی اور عمرانی مسائل نیز تہذیب حاضر کے نقد پر بھی قلم اٹھایا، اس حوالے سے مولانا کی حسب ذیل کتابیں، عالمگیر شہرت کی حامل ہیں: (۵۳)

ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمین (عربی)؛ اردو ترجمہ انسانی دنیا پر مسلمانوں کے عروج و زوال کا اثر (کراچی ۱۹۷۴ء)۔ اس کتاب کے لکھنے کا داعیہ، مصنف کے دل میں ۱۹۴۴ء میں پیدا ہوا، مولانا خود لکھتے ہیں ”اس زمانے میں (غالباً ۱۹۴۴ء تھا) میرے دل میں ایک ایسی کتاب لکھنے کا داعیہ اس طرح پیدا ہوا کہ میں اس کے نالے پر قادر نہیں ہو سکا، جس میں یہ دکھایا گیا ہو کہ مسلمانوں کے زوال سے پورے عالم انسانی پر کیا اثر پڑا، ان کے عروج سے انسانیت، تمدن اور اقوام و ملل کو کیا ملا اور ان کے انحطاط و تنزل سے انہوں نے کیا کھویا؟ میرے علم میں ابھی تک کسی نے اس نظریہ کو پلٹ کر اس طرح سوچنے اور لکھنے کی کوئی منظم علمی و تاریخی انداز پر سائنٹیفک کوشش نہیں کی تھی، کہ مسلمان تاریخ کے ایک ایکٹر (Actor) نہیں، ایک طاقت ور تاریخی بلکہ تاریخ ساز عامل (Factor) کی حیثیت رکھتے ہیں، جس سے تقدیر انسانی وابستہ ہے“ (کاروان زندگی، ۱: ۲۵۷)۔ کتاب کے پہلے باب میں عہد ماقبل اسلام جاہلیت عالمیہ (World Paganism) پر، دوسرے باب میں محبت نبوی کی کیمیا گری اور دعوت اسلامی کی انقلاب انگیزی کو دکھایا گیا ہے، تیسرے باب میں مسلمانوں کے زوال کی الم ناک داستان بیان کی گئی ہے، چوتھے باب میں یورپ کے منصب قیادت پر آنے اور دنیا کی زمام کار ہاتھ میں لینے اور اس کے طبعی و تاریخی

اسباب و اثرات کا تذکرہ کیا گیا ہے۔ اس کے بعد مولانا نے یہ بتایا ہے کہ اب عالم اسلام کس طرح اپنا کھویا ہوا مقام حاصل کر سکتا ہے۔ کتاب کا سب سے مؤثر حصہ وہ ہے جس کا عنوان ہے: ”محمد رسول اللہ روح لعالم العربی“ اس حصہ میں اہل عرب پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے، اللہ تعالیٰ نے جو احسان کیا ہے، اس کا نہایت مؤثر اور بلیغ انداز میں تذکرہ کیا گیا ہے۔ مولانا کو اپنی کتاب کا یہ حصہ اتنا پسند تھا کہ انہوں نے لکھا ہے ”کہ اگر انہیں کسی بدعت اور فتنے کا اندیشہ نہ ہوتا، تو وہ وصیت کر جاتے کہ کتاب کے یہ صفحات ان کے کفن میں رکھ دیے جائیں کہ وہ ان کو اپنے لیے ذریعہ مغفرت اور وسیلہ شفاعت سمجھتا ہے (کاروان زندگی، ۱: ۲۶۳)۔ یہ کتاب پہلی مرتبہ قاہرہ سے لجنۃ التالیف و الترجمة والنشر سے ۱۹۵۰ء میں طبع ہوئی؛ مقدمہ ڈاکٹر احمد امین نے لکھا، اس کتاب کو تمام عالم اسلام، خصوصاً عالم عرب میں بے حد پسند کیا گیا۔ شام کے ایک بلند پایہ ادیب استاد جواد مرابط کے مطابق وسیع النظر اور تحقیقی مطالعے کا ذوق رکھنے والے ادباء اور مفکرین کی نگاہ میں یہ کتاب اس صدی کی تین کتابوں میں سے ایک ہے، جو عالم اسلام میں لکھی گئیں، دوسرے دو کتابیں شکیب ارسلان کے ”موجودہ دنیاے اسلام“ پر لکھے گئے حواشی اور الاستعمار والبتشیر ہے (مشاہیر علمائے دیوبند، ۱: ۲۳) جس کا مزید اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ یہ کتاب مختصر سے عرصے میں مصر، بیروت اور شام سے ۱۵ مرتبہ طبع ہو چکی تھی۔ ۱۹۸۲ء میں ایک لاکھ کی تعداد میں دارالقلم، کویت سے چھپی، جس کے اسی ہزار نسخے مملکت سعودیہ کی وزارت تعلیم نے خرید لیے، بارہ ہزار نسخے مکتبہ الحرم ریاض نے لیے اور اردو کی نو اور انگریزی (ترجمہ از ڈاکٹر محمد آصف) کی چھ طباعتیں ترکی اور فارسی (باضع مسلمین دنیا در خطر سقوط، ادارہ جلسات علمی اسلام شناسی، ۱۹۶۵ء) میں کم سے کم دو طباعتیں ہو چکی ہیں (کاروان زندگی، ۱: ۲۶۵)۔ اس کا اردو ترجمہ محمد

میاں اور مولوی عبد اللہ عباس ندوی نے کیا۔

(۵۴) الصراع بین الفکر الاسلامیہ الغربیہ

(دار الفکر بیروت ۱۹۶۵ء، دار القلم، کویت ۱۹۶۸ء)۔ اردو

ترجمہ: مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش

(لکھنؤ، ۱۹۶۵ء)؛ انگریزی ترجمہ: Western

Civilisation, Islam and Muslims (از ڈاکٹر محمد

آصف)۔ مولانا کی یہ کتاب دراصل مازاخر العالم کا

تتمہ ہے، اس کتاب میں اسلامی ملکوں میں قدیم اور جدید

افکار کے مابین کشمکش کی صورت حال کو پہلی مرتبہ زیر

بحث لایا گیا ہے اور اس کشمکش کے نتائج اور اس معرکہ

میں مسلم ممالک کے طرز عمل اور موقف کا جائزہ لیا گیا

ہے، جو خود مولانا کے الفاظ میں ”مسلم ممالک کا سب

سے بڑا اور حقیقی مسئلہ تھا اور اسی سوال کے جواب پر (کہ

مغربی تہذیب کے بارے میں یہ ممالک کیا رویہ اختیار

کرتے ہیں اور اپنے معاشرے کو موجودہ زندگی سے ہم

آہنگ بنانے اور زمانے کے قاہر تقاضوں سے عہدہ براہ

ہونے کے لیے کون سی راہ اختیار کرتے ہیں) اس بات

کا انحصار ہے کہ دنیا کے نقشہ میں ان مسلم اقوام کی

نوعیت کیا قرار پاتی ہے اور ان ملکوں میں اسلام کا کیا

مستقبل ہے (کاروان زندگی، ۳۲:۲)۔ مولانا کی یہ کتاب

اس دور کی ایک اہم تصنیف ہے، جو عالم اسلام کے ذہین

طبقہ کے لیے دعوت فکر اور لمحہ فکریہ رکھتی ہے۔ کتاب

عربی اور اردو میں کئی بار طبع ہو چکی ہے؛ (۵۵) الی

معلی البلاد الاسلامیہ (اسلامی ملکوں کے مندوبین سے

خطاب)؛ یہ رسالہ، مولانا کی اسلامی ملکوں کے نمائندوں

کے لیے تیار کردہ تحقیقی مقالے پر مشتمل ہے، جو

۱۹۴۷ء میں ”ایشیائی کانفرنس“ میں شرکت کے لیے وزیر

اعظم ہندوستان کی دعوت پر، بھارت آئے تھے؛ اس

مختصر مگر جامع رسالے میں مولانا نے تہذیب حاضر کی

خرابیوں اور بحیثیت ایک مسلمان، مسلمانوں کی ذمہ

داریوں پر قلم اٹھایا ہے (مطبوعہ ڈان پریس، ۱۹۴۷ء)؛

(۵۶) اریدان اتحدت الی الاخوان (مصر کے الاخوان

المسلمون کے نام ایک رسالہ)؛ (۵۷) بین الجلیۃ والحدلیۃ،

مولانا جب پہلی مرتبہ ۱۹۴۷ء میں حجاز مقدس گئے اور

وہاں انہوں نے ۶ ماہ تک قیام فرمایا، تو انہوں نے محسوس

کیا کہ عرب معاشرہ میں بڑی تیزی سے تبدیلی آ رہی

ہے اور اس میں ان کی قدیم روایات سے انحراف پیدا ہو

رہا ہے، اس پر انہوں نے امیر سعود بن عبد العزیز کے

لیے زیر نظر رسالہ لکھا، یہ رسالہ شیخ عمر بن الحسن نے

ولی عہد مملکت امیر سعود کو پڑھ کر سنایا۔ یہ رسالہ پہلے

مستقل طور پر اور پھر، الی اسلام من جدید، میں شامل

ہو کر طبع ہوا، جو کہ مولانا کی ایسی ہی تحریروں اور

تقریروں کا مجموعہ ہے؛ (۵۸) اسمعوا ہا صریحہ منی لہما

العرب (عربوں سے صاف صاف باتیں)، کتابچہ (ایک

لاکھ کی تعداد میں چھپ کر تقسیم ہوا)؛ (۵۹) پاجاسراغ

زندگی، کراچی ۱۹۷۳ء)۔ طلباء دینی مدارس کا منصب و

مقام، ملت کی ان سے توقعات اور عصر حاضر میں ان کی

ذمہ داریوں پر مشتمل عمدہ کتابچہ؛ (۶۰) اصلاحیات (کراچی

۱۹۸۰ء) سات مضامین اور چار تقریروں پر مشتمل کتابچہ،

جس میں سیرت نبوی، ایمان و عقیدہ اور عام انسانی

مسائل پر بحث کی گئی ہے اور ایک نئے انداز سے سوچنے

کی دعوت دی گئی ہے۔ تعارف مولانا منظور احمد نعمانی،

مدیر الفرقان؛ (۶۱) حریت پاکستان (مجلس نشریات،

کراچی ۱۹۷۹ء)، مولانا کی وہ اہم اور فکر انگیز تقریریں جو

انہوں نے اپنے دورہ پاکستان (۶ جولائی تا ۲۸ جولائی

۱۹۷۸ء) میں مختلف اسلامی اجتماعات، جامعات، مدارس

اور مختلف شہروں میں کیں؛ (۶۲) التربیۃ الاسلامیہ الحرۃ

(شعبۃ تعمیر و الترقی، ندوۃ العلماء)، مسلمانوں کے آزاد

نظام تعلیم کا مسئلہ ایک ایسا مسئلہ ہے، جس پر ہر دور

کے مفکرین اور مسلمان ماہرین نے قلم اٹھایا ہے۔ مولانا

نے اس بارے میں بہت پہلے سے سوچنا اور لکھنا شروع

کر دیا تھا، چنانچہ ان کا اس سلسلے میں پہلا مضمون

۱۹۵۰-۱۹۵۱ء میں حجاز کے اخبار البلاد السعودیہ میں ”

کیف نوجه المعارف فی البلاد الاسلامیہ“ کے عنوان سے

چھپا۔ بعد میں انہوں نے اپنے انہی خیالات کو سعودی وزیر معالی الشیخ حسن عبد اللہ آل الشیخ کی دعوت پر ریاض یونیورسٹی کے وسیع ہال میں ۲۲ شعبان ۱۳۸۸ھ / ۱۳ نومبر ۱۹۶۸ء کو اپنے خطاب میں پیش کیا۔ اس سلسلے کا دوسرا مضمون مولانا نے کویت میں ہونے والے ممالک عربیہ کے وزرائے تعلیم کی ایک کمیٹی کے لیے لکھا تھا؛ تیسرا مضمون مولانا نے ندوۃ العلماء کے تعلیمی جشن (اکتوبر۔ نومبر ۱۹۷۵ء) کی ایک نشست میں پڑھا۔ یہ کتاب مولانا نے انہی مقالات پر مشتمل ہے، اس کی تیسری طباعت الختار الاسلامی، قاہرہ سے ۱۹۷۶ء میں ہوئی؛ (۶۳) احادیث صریحہ مع المغرب؛ اردو ترجمہ: مغرب سے صاف صاف باتیں (مکتبہ رشیدیہ، ساہی وال ۱۳۹۲ھ / ۱۹۷۴ء)؛ مولانا کی ان تقریروں کا مجموعہ جو انہوں نے اپنے یورپ کے اسفار میں اور بھارت کے مختلف مقامات پر گئیں (کل صفحات ۱۸۸)؛ (۶۴) احادیث صریحہ فی امریکا، اردو ترجمہ: نئی دنیا (امریکہ) میں صاف صاف باتیں، (مجلس نشریات، اسلام، ۱۳۹۸ھ / ۱۹۷۸ء، صفحات ۱۳۹)؛ (۶۵) تعمیر انسانیت، مولانا کا پبلک جلسوں کی دس اہم تقریروں کا مجموعہ (مجلس نشریات اسلام، سن ۱۵۹)؛ (۶۵) تحفہ پاکستان، مولانا نے مئی ۱۹۸۸ء میں پاکستان کے دورے کے دوران میں، مختلف مقامات پر جو تقریریں کیں، جن میں اہل پاکستان سے جدید معروضی حالات میں خطاب کیا گیا ہے، یہ کتاب خطابات کا مجموعہ ہے (مجلس نشریات، ۱۹۸۴ء)؛ (۶۶) المسلمون فی الہند (دارالفتح، دمشق)؛ اردو ترجمہ: ہندوستانی مسلمان؛ (۶۷) عصر حاضر میں دین کی تفہیم و تشریح، (مجلس نشریات، محرم الحرام ۱۳۹۹ھ / ۱۹۷۸ء)؛ بعض معاصر تحریکوں اور تحریروں کے آئینے میں ایک علمی اور فکری جائزہ؛ (۶۸) اسمعی یا مصر (اہل مصر سے خطاب)؛ (۶۹) اسمعی یا سوريا؛ (۷۰) اسمعی یا زہرۃ الصحراء کویت؛ (۷۱) اسمعی یا ایران؛ (۷۲) احادیث صریحہ مع اخوانا والمسلمین (خلیج میں کی گئی عربی

تقریروں کا مجموعہ)؛ (۷۳) اس گھر کو آگ لگ گئی، گھر کے چراغ سے، یہ تقریر مولانا نے تحریک پیام انسانیت کے تحت ۲۲ مئی ۱۹۷۵ء کو لکھنؤ کے تاریخی مقام گنگا پرشاد میموریل ہال، امین الدولہ پارک میں ایک جلسہ عام میں کی تھی۔ اس تقریر میں غلامی اور محکومی کے اسباب، بیرونی و ملکی حکومت کا فرق بتانے کے بعد اس پستی اور گراوٹ کی تصویر کھینچی گئی ہے جس کا ملک شکار ہے؛ (۷۴) اسلام اور مغرب (عربی ترجمہ: الاسلام و الغرب از سید سلمان ندوی، ص: ۳۲) یہ مولانا کی وہ تقریر ہے جو انہوں نے آکسفورڈ یونیورسٹی کے اسلام سنٹر کے افتتاح کے موقع پر کی، اس کتاب میں مولانا نے اسلامی تعلیمات کا جدید مغربی افکار کے ساتھ موازنہ کیا ہے؛ (۷۵) الاسلامیات و المستشرقون (المجمع الاسلامی، ص ۱۴۰) (اردو ترجمہ: اسلامیات اور مغربی مستشرقین اور مسلمان مصنفین، انگریزی ترجمہ: Islamic studies, orientalism and muslim scholars (مجلس تحقیقات و نشریات اسلام، لکھنؤ و کراچی)؛ مولانا کی تصانیف میں یہ کتاب خاص اہمیت رکھتی ہے؛ اس میں انہوں نے ضروری حد تک مستشرقین کی علمی کاوشوں کا اعتراف کرتے ہوئے، ان کی کمزوریوں کی جستجو اور خوردہ گیری کی عادت پر تنقید کی ہے اور نازک مستشرقانہ حکمت عملی پر روشنی ڈالی ہے، مولانا نے یہ مقالہ دارالمصنفین اعظم گڑھ کے تحت، اسلام اور مستشرقین کے موضوع پر ۲۶-۲۸ ربیع الثانی ۱۴۰۲ھ / ۱۹۸۲ء میں ہونے والے بین الاقوامی سیمینار میں پڑھا تھا؛ (۷۶) الطریق الی المدینۃ (بار اول مکتبہ علمیہ، مدینہ منورہ ۱۹۶۵ء؛ نیز دارالقلم دمشق، بیروت، اردو ترجمہ: کاروان مدینہ، مجلس نشریات اسلام، کراچی ۱۹۶۵ء)۔ یہ مولانا کی مختلف موقعوں پر کی گئی تقریروں اور خطابات کا مجموعہ ہے، مولانا کے بقول ”میں نے جب اپنے سیرت کے مضامین اور ان تقریروں کو دیکھا جو خود عربی میں سیرت کے مختلف پہلوؤں، ذات رسول کی عظمت و

محبوبیت اور اس کے احسانات و عطیات پر عالم عربی میں مختلف موقعوں پر کی گئی تھیں، نیز وہ چند اردو مضامین و تقریریں جو آسانی کے ساتھ عربی میں منتقل کی جاسکتی ہیں تو اندازہ ہوا کہ آسانی سے یہ ارمغان حجاز تیار اور پیش کیا جاسکتا ہے، اس مجموعہ کا غالباً سب سے طاقت ور مضمون وفد الامة بین یدی نبیہا (امت کے وفد آقا کے حضور میں)، اصلاً سعودی ریڈیو سے نشر ہونے کے لیے جدہ میں لکھا گیا تھا، اس پر معروف عرب فاضل شیخ علی الطنطاوی نے مقدمہ لکھا، جس میں انہوں نے اس کتاب اور اس کے اسلوب بیان کی تعریف کرتے ہوئے لکھا کہ ”میرا اپنے بارے میں اعتماد متزلزل ہو گیا تھا، لیکن برادر ابو الحسن جب میں نے آپ کی کتاب الطريق الی المدینہ پڑھی، تو میں نے محسوس کیا کہ شوق میرے اندر پھر انگڑائی لینے لگا اور میرے سینے میں پھر وہی تپش ہے۔ برادر ابو الحسن آپ کا صد شکریہ کہ آپ نے دوبارہ میرے اندر اپنی ذات اور اپنے ادب پر اعتماد بحال کر دیا ہے۔ کتاب کا انگریزی ترجمہ *Path way to Media* کے عنوان سے چھپ چکا ہے (کاروان زندگی، ص ۴۰۴)؛

(۷۷) تحفہ کشمیر: مولانا کو کشمیر یونیورسٹی کی طرف سے ۲۹ اکتوبر ۱۹۸۱ء کو ڈاکٹر آف لٹریچر (D.Lit) کی اعزازی ڈگری عطا کی گئی، اس موقع پر مولانا نے نو دن کشمیر میں قیام فرمایا۔ یہاں انہوں نے جو تقاریر کیں وہ ”تحفہ کشمیر“ کے نام سے طبع ہوئیں؛ (۷۸) تحفہ مشرق، سفر بنگلہ (۹-۱۹ مارچ ۱۹۸۴ء) کے دوران کی گئی تقریروں کا مجموعہ؛ (۷۹) خلیج بین الاسلام و المسلمین (مجلس نشریات اسلام) یہ مولانا کی ۵ محرم الحرام ۱۳۹۴ھ / ۲۷ جنوری ۱۹۷۴ء کو مسجد علی بن ابی طالب (دوبئی) میں کی گئی تقریر پر مشتمل ہے؛ (۸۰) اسلامی مزاج اور ماحول کی تشکیل و حفاظت میں حدیث کا بنیادی کردار (عربی: دور الحديث فی تکوین المناخ الاسلامی و صیانتہ، انگریزی: *Role of Hadith in the Pro motion*

(of Islamic climate and attitude)۔ یہ مقالہ رابطہ عالم اسلامی کے وسیع کانفرنس ہال میں ۱۶ ذوالقعدہ ۱۴۰۱ھ / ۱۳ ستمبر ۱۹۸۱ء کی شب میں پڑھا گیا۔ اس موقع پر بڑی تعداد میں علمائے مکہ، اساتذہ جامعہ ام القرئی اور اہل علم و اہل ذوق حجاج کرام کی معتدبہ تعداد موجود تھی (مطبوعہ مجلس نشریات اسلام، کراچی)؛ (۸۱) ردہ ولا ابابکر لہا (اردو ترجمہ: جدید طوفان اور اس کا مقابلہ، مطبوعہ مجلس نشریات اسلام) اس کتاب میں جدید الحاد اور بے دینی کو موضوعِ سخن بنایا گیا ہے، تامل ترجمہ بھی شائع ہو چکا ہے (کاروان زندگی، ۲۶۱:۲-۲۶۲)؛ (۸۲) زندہ رہنا ہے تو میر کاروان بن کر رہو، (مجلس نشریات اسلام، کراچی)۔ یہ کتابچہ مولانا کی دارالعلوم دیوبند کے جشن صد سالہ ۲۲ مارچ ۱۹۸۰ء میں کیے گئے علمی خطاب پر مشتمل ہے؛ (۸۳) المسلمون و قضیہ فلسطین (مطبوعہ بیروت و دمشق) اردو ترجمہ عالم عربی کا المیہ (مجلس نشریات اسلام) مسئلہ فلسطین کے بارے میں مولانا کے مقالات و مضامین کا مجموعہ؛ (۸۴) عرب قوم پرستی اسلامی نقطہ نظر سے خطرناک کیوں؟ (مطبوعہ مجلس تحقیقات و نشریات اسلام) اس میں عربوں کی قوم پرستی اور اس کے قومی نقصانات پر مدلل بحث کی گئی ہے؛ (۸۵) کارثة العالم العربی و اسبابها الحقیقیة؛ (۸۶) نجات الایمان بین صنعاء و عمان، ۱۹۸۳ء میں صنعاء و عمان کے جو سفر کیے اور وہاں جو خطبات پڑھے یہ کتابچہ انہی خطابات کا مجموعہ ہے، جس میں سفر کی روداد بھی شامل ہے (۱۴۰۵ھ / ۱۹۸۵ء)؛ (۸۷) انسانی تہذیب و تمدن پر اسلام کے اثرات (مجلس نشریات اسلام، کراچی)؛ (۸۸) مسلم پرسنل لاء کی صحیح نوعیت و اہمیت (مطبوعہ مسلم پرسنل لاء بورڈ، خانقاہ رحیمیہ موئگیر، بہار) یہ کتابچہ دراصل مولانا کی ۷ اپریل ۱۹۸۵ء کو ستیہ میدان میں کی گئی تقریر پر مشتمل ہے؛ (۸۹) ”مسلمانوں کے مسائل و جذبات کو سمجھنے کی کوشش کیجئے“ (مجلس استحکام و یک جہتی لکھنؤ فورم، مئی

۱۹۸۵ء)؛

(۷۷) تحفہ کشمیر: مولانا کو کشمیر یونیورسٹی کی طرف سے ۲۹ اکتوبر ۱۹۸۱ء کو ڈاکٹر آف لٹریچر (D.Lit) کی اعزازی ڈگری عطا کی گئی، اس موقع پر مولانا نے نو دن کشمیر میں قیام فرمایا۔ یہاں انہوں نے جو تقاریر کیں وہ ”تحفہ کشمیر“ کے نام سے طبع ہوئیں؛ (۷۸) تحفہ مشرق، سفر بنگلہ (۹-۱۹ مارچ ۱۹۸۴ء) کے دوران کی گئی تقریروں کا مجموعہ؛ (۷۹) خلیج بین الاسلام و المسلمین (مجلس نشریات اسلام) یہ مولانا کی ۵ محرم الحرام ۱۳۹۴ھ / ۲۷ جنوری ۱۹۷۴ء کو مسجد علی بن ابی طالب (دوبئی) میں کی گئی تقریر پر مشتمل ہے؛ (۸۰) اسلامی مزاج اور ماحول کی تشکیل و حفاظت میں حدیث کا بنیادی کردار (عربی: دور الحديث فی تکوین المناخ الاسلامی و صیانتہ، انگریزی: *Role of Hadith in the Pro motion*

کراچی س ن)؛ (۱۱۰) ربانیہ لا رہبانیہ (بار دوم، بیروت ۱۲۸۸ھ، ص ۱۷۴)؛ (۱۱۱) مذاکرات ساج فی الشرق العربی (مکتبہ وہب، قاہرہ ۱۹۵۴ء، ص ۳۰۱)؛ (۱۱۲) صحیح الفضل فی الاصلاح للدعاة والعلماء (بار دوم، لکھنؤ ۱۹۷۰ء)؛ (۱۱۳) فتح العرب المسلمین (دارعرفات، بریلی)؛ (۱۱۴) قانون بین الریح والخسارة یازعماء العرب (لکھنؤ، ۱۳۸۷ھ)؛ (۱۱۵) نظامان الصیان للفظیة والانتقاد (دارعرفات، بریلی)؛ (۱۱۶) مواساة ام مساواة (لکھنؤ ۱۳۸۶ھ)؛ (۱۱۷) ثورة فی التفکیر (عربی)؛ (۱۱۸) معقل الانسانیة (لکھنؤ)؛ (۱۱۹) ملت ابراہیم؛ (۱۲۰) الدعوة الاسلامیہ فی الہند؛ (۱۲۱) بین الصورة والحقیقہ؛ (۱۲۲) واذن فی الناس الحج (بیروت)؛ (۱۲۳) موقف المسلم؛ (۱۲۴) المسلمون ودورهم (مکتبہ الاصل، کویت)؛ (۱۲۵) مذہب و تمدن (لکھنؤ)؛ (۱۲۶) پیام انسانیت (لکھنؤ)؛ (۱۲۷) لسانی و تہذیبی جہالت کا المیہ اور اس سے سبق؛ (۱۲۸) آبِ بیتی (حج کیسے کریں)؛ (۱۲۹) اسلام مکمل دین مستقل تہذیب (اردو، انگریزی)؛ (۱۳۰) عرب قوم پرستی، اسلامی نقطہ نظر سے خطرناک کیوں؟۔

(۷) خود نوشت؛ (۱۳۱) کاروان زندگی (جلدیں) مولانا نے دوسرے موضوعات کے علاوہ اپنی خود نوشت بھی مرتب اور مدون فرمائی، جس کی مولانا کی وفات سے پہلے چھ جلدیں طبع ہو چکی تھیں، یہ خود نوشت، عام لوگوں کی خود نوشت سے قطعی مختلف ہے، یہ ایک پہلو سے خود نوشت ہے اور دوسرے پہلو سے یہ مولانا کی ”ڈائری“ ہے، جس میں مولانا نے اپنی ذات، اپنے متعلقین، اپنے گرد و پیش، اپنی کتابوں، اپنی سرگرمیوں اور اپنے افکار و تاثرات کو نہایت مربوط اور عمدہ انداز میں مرتب فرمایا ہے، اس خودنوشت کے خصوصی طریقہ کار کے بارے میں مولانا فرماتے ہیں: ”مضامین و مندرجات میں معزز ناظرین کو کہیں کہیں اظہار و طوالت نظر آئے گی، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ سوانح و تاریخ اور اپنی سرگزشت کا یہ فطری و قدرتی حق

۱۹۸۶ء) اس کا انگریزی اور ہندی ترجمہ بھی چھپ چکا ہے؛ (۹۰) ملک و معاشرہ انتہائی خطرناک موڑ پر (تحریک پیام انسانیت، لکھنؤ)؛ (۹۱) ”ملک کے یہی خوابوں کے سوچنے اور کرنے کی باتیں“ (اس کا ترجمہ مرہٹی اور انگریزی میں ہو چکا ہے)۔ ملکی حالات کے متعلق ایک عمدہ تحریر؛ (۹۲) ملک و معاشرہ انتہائی خطرناک موڑ پر ہے اور اس کی جلد خبر لینے اور فکر کرنے کی ضرورت ہے، یہ کتابچہ ملکی حالات اور ان کے اصلاح احوال کے سلسلے کی ایک کڑی ہے؛ (۹۳) ہندوستانی مسلمان (مجلس تحقیقات و نشریات لکھنؤ، ۱۹۶۱ء)؛ (۹۴) صحیح با اہل دل (مجلس نشریات اسلام، کراچی ۱۹۷۰ء)؛ نامور صوفی بزرگوں کی مجالس کے متعلق ایک تاثراتی کتابچہ؛ (۹۵) الصراع بین الایمان والمادیة (دارالقلم، کویت ۱۹۷۱ء)؛ اردو ترجمہ: معرکہ ایمان و مادیت (مجلس نشریات اسلام، کراچی ۱۹۷۲ء)؛ (۹۶) اسلام اور غیر اسلامی تہذیب (کراچی ۱۹۷۳ء)؛ (۹۷) النبوة والانبیاء فی ضوء القرآن (لکھنؤ، ۱۹۶۳ء، ص ۱۵۶) اردو ترجمہ منصب نبوت اور اس کے عالی مقام حاملین (کراچی ۱۹۷۵ء)؛ (۹۸) مذہب و تمدن (کراچی، ۱۹۷۹ء)؛ (۹۹) عصر حاضر میں دین کی تفہیم و تشریح (کراچی ۱۹۷۹ء)؛ (۱۰۰) اسلام ایک تغیر پذیر دنیا میں (کراچی ۱۹۸۰ء)؛ (۱۰۱) تبلیغ و دعوت کا معجزانہ اسلوب (کراچی ۱۹۸۱ء)؛ (۱۰۲) خواتین اور دین کی خدمت (کراچی ۱۹۸۳ء)؛ (۱۰۳) پندرھویں صدی ہجری (کراچی ۱۹۸۳ء)؛ (۱۰۴) انسانی تہذیب و تمدن پر اسلام کے اثرات و احسانات (کراچی ۱۹۸۵ء)؛ (۱۰۵) نشان منزل (کراچی ۱۹۹۹ء)؛ (۱۰۶) تحقیق و انصاف کی عدالت میں ایک مظلوم مصلح کا مقدمہ (سید احمد شہید اکیڈمی، لاہور س ن)؛ (۱۰۷) اسلامی علوم کے میدان، میں اسلام کا انقلابی و تعمیری کردار (کراچی، س ن)؛ (۱۰۸) اسلامی بیداری کی لہر پر ایک نظر (مجلس نشریات، س ن)؛ (۱۰۹) ایک اہم دینی دعوت (مجلس نشریات،

تسلیم کرنا چاہئے کہ دوسروں کی سوانح و سیر میں مصنف ان قابل احترام شخصیتوں کا وکیل اور ان کا ترجمان ہوتا ہے اور اپنی سرگزشت میں کسی حد تک آزاد اور اپنا ہی وکیل و ترجمان “ (کاروان زندگی، ص ۱۳)۔ پہلی جلد ۱۹۶۵ء تک کے حالات پر مشتمل ہے، دوسری جلد ۱۹۶۶ء اور تیسری جلد جنوری ۱۹۸۳ء سے شروع ہو کر نومبر ۱۹۸۷ء تک اور باقی ماندہ تین جلدیں اس کے بعد طبع ہوئیں، عربی ترجمہ *سیرۃ فی الحیاة* (از سید سلمان حسنی ندوی، مطبوعہ دارالعلم، دمشق و جدہ) بھی چھپ چکا ہے۔

(۸) اقبالیات: (۱۳۲) روائع اقبال: مولانا ندوی کو جن باتوں میں اللہ تعالیٰ نے تقدم اور پیش قدمی کا شرف اور دوسروں سے انفرادیت عطا فرمائی، ان میں علامہ اقبالؒ کا عربوں میں تعارف کا مسئلہ بھی شامل ہے، مولانا نے جس دور میں نشوونما پائی، یہ دور علامہ اقبال کا دور تھا، اس دور میں علامہ اقبال کی شاعری ہر پڑھے لکھے مسلمان نوجوان کی پسندیدہ شاعری تھی۔ مولانا اپنے زمانہ طالب علمی میں اقبال سے متاثر ہوئے، چنانچہ وہ اس کے مقدمہ میں لکھتے ہیں ”میری نشوونما اس عہد میں ہوئی جب اقبال کا فن شہرت کے بام عروج پر پہنچ چکا تھا، اقبال کا اپنے عہد پر جو اثر تھا اس کی مثال کسی زمانے کے شاعر و ادیب میں نہیں ملتی، اس لیے اگر میں نے انہیں اپنے بچپن میں پسند کیا اور جب سن شعور کو پہنچ کر ان کو اپنا موضوع بنایا تو یہ محل تعجب نہیں“ (نقوش اقبال، ص ۳۱)۔ مولانا کو اقبال کیوں پسند تھا، اس کی وجہ انہوں نے یہ لکھی ہے کہ وہ میرے جذبات و محسوسات کی ترجمانی کرتا ہے، وہ میرے فکر و عقیدہ ہی کے ساتھ ہم آہنگ نہیں بلکہ اکثر میرے شعور اور احساسات کا ہم نوا بن جاتا ہے (کتاب مذکور، ص ۳۲)۔

اس کتاب میں مولانا نے اقبال کے ساتھ اپنی ملاقاتوں کی تفصیل بھی بیان کی ہے۔ مولانا نے ان کے کلام کے عربی ترجمہ کی خود اقبالؒ سے ان کی زندگی میں اجازت لی۔ مولانا نے علامہ اقبالؒ کی شاعری کے عربی

ترجمے کو بھی پیش نظر رکھا اور پھر علامہ اقبالؒ کے فن اور ان کی شاعری پر، زیر نظر کتاب مرتب فرمائی۔ مولانا کی یہ کتاب اس وقت منظر عام پر آئی، جب اہل عرب علامہ اقبال کی شاعری اور ان کے خیالات کو سمجھنا چاہتے تھے۔ اس کتاب نے علامہ اقبال کی شاعری اور ان کے فن کو نہایت عمدہ اور مربوط طریقے سے عرب دنیا میں متعارف کرایا۔ اس کتاب کے کئی ایڈیشن طبع ہو چکے ہیں۔ اس کا اردو ترجمہ، نقوش اقبال کے عنوان سے ہوا، جس پر مولانا عبد الماجد دریا بادی، مولانا شاہ معین الدین ندوی اور جناب ماہر القادری کے تبصرے اور پروفیسر رشید احمد صاحب صدیقی کا مقدمہ ہے (مجلس نشریات، کراچی، ۱۳۹۶ھ/۱۹۷۶ء، صفحات: ۲۹۲)۔

(۹) تقابلی مطالعہ ادیان: مولانا نے اگرچہ زیادہ تر مسلم معاشرے، اس میں پیدا ہونے والی خرابیوں اور ان کی اصلاح و تہذیب کے عنوان پر ہی قلم اٹھایا ہے، لیکن انہوں نے بعض مسلمان فرقوں اور غیر مسلم گروہوں کے متعلق بھی چند کتابیں تحریر فرمائی ہیں، جن میں سے حسب ذیل کتابیں شامل ہیں: (۱۳۳) اسلام اور اولین مسلمانوں کی دو متضاد تصویریں (مجلس تحقیقات و نشریات، ۱۹۸۵ء)، اس کا عربی ترجمہ: صورتان متضادتان کے نام سے اور انگریزی ترجمہ:

Islam and the Earlcast Muslims two conflicting portraits (مجلس تحقیقات و نشریات اسلام، لکھنؤ) جبکہ عربی متن عمان اور قاہرہ سے طبع ہوا۔ کتاب میں شیعیت پر نقد کیا گیا ہے؛ (۱۳۴) القادیانی والقادیانیہ (مطبوعہ بمبئی، لکھنؤ، جدہ و مدینہ طیبہ، ۱۹۵۷ء) اس کا اردو ترجمہ قادیانیت کے عنوان سے ہوا ہے۔ کتاب لکھنے کی تحریک پنجاب یونیورسٹی میں دسمبر ۱۹۵۷ء۔ جنوری ۱۹۵۸ء کے اوائل میں ہونے والے مجلس مذاکرات اسلامی (اسلامی کلوقیم) سے ہوئی، جس میں بہت سے عرب علما اور ادیبوں نے بھی شمولیت اختیار کی، مجلس مذاکرہ میں مولانا کو بھی دعوت دی گئی، لیکن وہ اپنی بعض مصروفیات کے

در المعارف، بابت ماہ فروری ۲۰۰۰ء، ص ۸۲-۸۳: (۸) محمد طارق زبیر ندوی، مفکر اسلام مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی اردو تصانیف: (۹) وہی مصنف: مؤلفات ساحتہ الامام الداعیۃ الشیخ ابی الحسن علی الحسنی الندوی، مطبوعہ مکتبہ حراء، لکھنؤ، ۱۴۱۹ھ/۱۹۹۸ء (ان دونوں کتب کی ترسیل کے لیے ہم مولانا سید محمد رابع حسنی ندوی کے مشکور ہیں)۔ مولانا کی وفات پر مختلف علمی رسائل نے خصوصی نمبر شائع کیے، جن میں الحق (اکوڑہ خٹک)، ترجمان القرآن، قافلہ ادب اسلامی اور البلاغ وغیرہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ اس کے علاوہ مولانا کی باقی کتابیں بھی ان کی زندگی کے اہم مآخذ ہیں۔ (محمود الحسن عارف)

.....

ابو حمید، السعدی: معروف صحابی رسول، ⓧ ان کا نام عبدالرحمن بن سعد یا عبد الرحمن بن عمرو بن سعد، یا المنذر بن سعد بن المنذر تھا۔ اسی طرح ان کے دادا کا نام بھی مختلف فیہ ہے۔ وہ اپنی کنیت کی بنا پر معروف ہوئے (الاصابہ، ۴: ۴۷۷)۔ ان کی والدہ کا نام امامہ بنت ثعلبہ بن جبل بن امیر تھا۔ ان کا شمار مدنی صحابہ کرام میں ہوتا ہے۔ وہ قدیم الاسلام انصاری تھے۔ مختلف غزوات میں شریک رہے۔ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ۲۶ احادیث روایت کی ہیں (ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ۲۸۱)۔ ان سے روایت حدیث کرنے والوں میں ان کا پوتا سعید بن المنذر بن ابی حمید، حضرت جابر، حضرت عباس بن سہل بن سعد، عبد الملک بن سعید بن سوید، عمرو بن سلیم، عروہ اور محمد بن عمرو بن عطاء وغیرہ شامل ہیں (الاستیعاب، ۴: ۴۷۷)۔

ان کا انتقال حضرت معاویہ کی حکومت کے آخری اور یزید بن معاویہ کے ابتدائی زمانہ حکومت میں ہوا (الاصابہ، ۴: ۴۷۷)۔ اختلافات کے زمانے میں وہ ان صحابہ کرام میں شامل تھے جنہوں نے گوشہ نشینی کی زندگی اختیار کر لی تھی۔ ان کا خصوصی کارنامہ نبی اکرم صلی اللہ

باعث شرکت نہ کر سکے۔ انہیں پتہ چلا کہ یہاں عرب مندوبین عربی زبان میں فتنہ قادیانیت پر کسی اچھی کتاب کے بارے میں پوچھ رہے تھے، مگر منتظمین انہیں کوئی کتاب نہ پیش کر سکے، اس پر مولانا نے اپنے استاد عربی شاہ عبد القادر رائے پوری کے حکم پر یہ کتاب تصنیف فرمائی، جس کا بعد میں اردو ترجمہ بھی ہوا۔ کتاب مناظر از انداز سے ہٹ کر خالص علمی، تحقیقی اور تاریخی نقطہ نظر سے لکھی گئی ہے۔

(۱۰) نصاب سازی: مولانا ندوی ایک ماہر تعلیم بھی تھے، انہوں نے اس حیثیت سے بھی چند نصابی کتب مرتب فرمائیں، جن کی تفصیل درج ذیل ہے: (۱۳۵) قصص النبیین للاطفال (۵ حصے): (۱۳۶) القرأۃ الراشدہ (تین حصے، لکھنؤ): (۱۳۶) مختارات من ادب العرب، (قرآن حکیم، احادیث نبویہ اور عربی ادب سے انتخاب)۔ یہ ایک ایسا مجموعہ ہے، جس میں دور اسلام کے ابتدائی دور سے لیکر چودھویں صدی ہجری تک ادب عربی اسلامی، اپنے جملہ مظاہر اور تمام ادبی تاریخی اور تہذیبی پہلوؤں کے ساتھ موجود ہے: (۱۳۷) منشورات من ادب العرب (لکھنؤ) الغرض مولانا اپنے زمانے کے بہت مقبول عام مصنف تھے، ان کی بہت سی تقاریر بھی زیور طباعت سے آراستہ ہو کر، عوام و خواص میں متداول ہیں۔

مآخذ: (۱) کاروان زندگی (۶ جلدیں) مولانا کی سیرت و سوانح کا سب سے اہم اور مدلل مآخذ ہے، جو مولانا کی زندگی کے تمام ادوار پر روشنی ڈالتا ہے: (۲) نقوش زندگی اس میں مولانا کے بزرگوں، دوستوں اور متعلقین و متوسلین کے حالات زندگی پر روشنی ڈالی گئی ہے، جس سے ضمناً مولانا کے اپنے بارے میں بھی بہت سی معلومات حاصل ہوتی ہیں: (۳) ذکر خیر (کراچی): (۴) حیات عبد الحی، مولانا کے والد کا تذکرہ: (۵) ڈاکٹر فیوض الرحمان: مشاہیر علمائے دیوبند، ۱۹: ۳۱-۳۱: (۶) وہی مصنف: شیخ التفسیر حضرت مولانا احمد علی اور ان کے خلفاء: (۷) ضیاء الدین اصلاحی: داعی الی اللہ کی وفات،

علیہ وسلم سے ، خصوصاً نماز اور اس سے متعلقہ مسائل کی تفصیل سے روایت ہے ، انہوں نے گوشہ نشینی اختیار کر کے ، امت کی تعلیمی طور پر رہنمائی فرمائی ۔

ماخذ : ابن حجر العسقلانی : الاصابہ ، مکتبہ التجاریہ ، قاہرہ ۱۳۵۸ھ / ۱۹۳۹ء ، ۴ : ۳۷۷ (۲) ابن حزم : جوامع السیرۃ ، گوجرانوالہ ، ص ۲۸۱ (۳) ابن عبد البر : الاستیعاب فی معرفۃ الصحابہ ، مطبوع علی ہامش الاصابہ ، ۴ : ۳۲۰ (۴) ابن الاثیر : اسد الغابہ ، فہرست : (۵) ابن سعد : الطبقات ، ۵ : ۲۷۱ و اشاریہ : (۶) الذہبی : سیر اعلام النبلاء ، اشاریہ ۔

(محمود الحسن عارف)

.....

⊗ ابو خلدون ساطع الحصری : (۱۸۸۰-۱۹۶۸ء) ایک نظریاتی قائد اور عرب قومیت اور عرب اتحاد کا علم بردار۔ وہ ۱۸۸۰ء میں یمن کے شہر صنعاء میں پیدا ہوئے ان کے والدین شام کے شہر حلب کے رہنے والے تھے۔ نوجوان الحصری کو اپنے والد کے ہمراہ ، جو یمن کے عہدہ قضا پر فائز تھے ، یمن ، آناطولی اور لیبیا میں جانا پڑا۔ چونکہ ان کے گھر پر اس کے والدین ترکی بولتے تھے ، اس لیے الحصری نے کافی تاخیر سے عربی زبان سیکھی اور وہ بھی ترکی کے بھاری لب و لہجہ میں۔ انہوں نے ملکی مکتب (سول سرورس کالج) سے گریجویشن کے بعد آٹھ سال ریاست ہائے بلقان میں قوم پرستی کی تحریک کا مقابلہ کرتے ہوئے گزارے۔ وہاں وہ شروع میں محض سکول کے ایک استاد تھے ، پھر وہ ایک سرکاری عہدیدار بن گئے ۔

”کمپنی آف یونین“ اور ”پراگرس آرمی آفیررز“ کی مدد کرنے کی بنا پر ، جنہوں نے ۱۹۰۸ء کے عثمانی انقلاب (Young Turk) برپا کیا وہ تمام عمر براہ راست جماعتی سیاست میں ملوث ہونے سے گریز کرتے رہے۔ مذکورہ انقلاب کے بعد استانبول آ گئے ، جہاں وہ ۱۹۰۹ء سے ۱۹۱۲ء تک کلیہ تربیت اساتذہ میں مجلہ عثمانی تعلیمی کے مدیر (ڈائریکٹر) رہے ؛ اس کے علاوہ انہوں نے ”تعلیمی

مصلح“ کی حیثیت سے خصوصی طور پر شہرت حاصل کی۔ پہلی عالمی جنگ کے دوران میں وہ اسلام پسندی ، ترک اور عرب قومیت کے نظریات کے مخالف اور لادینی بنیادوں پر عثمانی حکومت کے طرفدار اور حامی رہے۔ البتہ ۱۹۱۸ء میں عثمانی خلافت کے اختتام پر الحصری نے اپنا تعلق عرب قومیت سے قائم کر لیا اور دمشق میں فیصل بن حسین کی جماعت کے ساتھ جا کر مل گئے۔ ڈائریکٹر جنرل اور وزیر تعلیم کے طور پر خدمات انجام دینے کے بعد ۱۹۲۰ء شام پر فرانسیسی قبضے کے بعد وہ عراق چلے گئے ، جہاں ۱۹۲۱ء میں برطانوی حکومت نے فیصل کو وہاں کا حکمران (بادشاہ) بنا دیا۔ یہاں انہوں نے بطور مدیر عمومی تعلیم ، ایک تعلیمی مجلہ کے مدیر اعلیٰ ، ایک تدریسی کالج کے پرنسپل ، ڈین آف لاء اور حقیقات کے ماہر کے طور پر بیس سال تک کام کیا۔ الحصری نے ہر موقع پر عرب قومیت کی اشاعت اور ترویج کی۔ انہیں اس وقت وہاں سے نکلنا پڑا جب برطانوی حکومت نے رشید علی کی قوم پرست جماعت کو اقتدار سے الگ کر دیا۔ ۱۹۳۱ء میں وہ شام چلے گئے۔ جہاں انہوں نے قومی تعلیمی پالیسی کو عرب قومیت کے سانچے میں ڈالا (۱۹۳۳-۱۹۳۶ء) ، جس سے فرانسیسی اثرات اپنے منطقی انجام کو پہنچ گئے ۔

اگلی دہائی انہوں نے عرب لیگ کے مشیر برائے ثقافتی علوم اور کلیہ تعلیم علیا برائے عربی زبان و ادب کے پہلے مدیر (ڈائریکٹر) کے طور پر کام کیا۔ وہ ۱۹۵۷ء میں ۷۷ برس کی عمر میں اپنی ملازمت سے سبکدوش ہوئے اور ۱۹۶۸ء میں بغداد میں انتقال کیا۔ وہ عثمانی اور عرب قومیت کی تحریک کی معاونت کے دور میں مستقل طور پر لادینی تعلیمی مصلح کے طور پر کام کرتے رہے۔ جس سے انہوں نے نوجوانوں میں حب الوطنی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ۱۹۱۹ء تک وہ لادینی بنیادوں پر عثمانی حب الوطنی کے داعی رہے اور انہوں نے مذہبی لسانی اور اخلاقی بنیادوں پر کام کرنے والی جماعتوں میں لادینی عثمانی حب الوطنی کی وکالت کی ۔ عوامی طور پر اس دور میں ان کا مقابلہ ضیاء

گوگ الپ سے ہوا جو کہ ترک قومیت کا علمبردار تھا۔
عرب قومیت کے داعی ہونے کی بنا پر الحصری بالآخر عربی زبان کی بنیاد ”حد بندی“ کا قائل ہو گئے جس سے وہ پہلے انکار کرتے تھے، اس طرح زبان اور مشترکہ تاریخ اس کے عرب قومیت کے نظریے کی بنیاد بن گئے۔ ان کا یہ دعویٰ تھا کہ مغربی استعماری نظام کے ماتحت رہنے کے باوجود مراکش سے عراق تک اور شام سے سودان تک عرب زبان بولنے والے لوگ ایک قوم (امت) ہیں۔ الحصری چودھویں صدی کے ابن خلدون اور اسکے نظریہ عصبيت (عوامی استحکام) بطور قومی وحدت کے قائل تھے، جس کی بنا پر انہوں نے اپنے بیٹے کا نام خلدون رکھا اور جس کی وجہ سے وہ خود ابو خلدون ہو گئے؛ اس کے علاوہ ان کے زیادہ تر ذرائع معلومات مغربی تھے۔ انہوں نے فرانسیسی تعلیم، عوامی سائنس اور معاشرتی مفکرین کی تحریروں سے بہت استفادہ کیا۔ الحصری کے زبان اور تاریخ پر زور دینے کی وجہ سے، وہ ایسے مصنفین کی تنقید کرتے تھے جو مذہب، نسل اور خودی وغیرہ پر زور دیتے ہیں، جیسے کہ ریتان وغیرہ جو اقتصادی ماحول اور جغرافیہ کو کسی قوم کی ثقافت کے لیے بنیاد تصور کرنے پر زور دیتے ہیں۔ ان کے عراقی معاصرین، مثلاً سامی شوکت وغیرہ کی طرح الحصری بھی جرمن قومیت کے نظریات سے استفادہ نہیں کرتے تھے، جدید تاریخ سے اپنے نظریات کو ثابت کرنے کے لیے انہوں نے کئی اہم نکات تلاش کر لیے تھے۔ الحصری علاقائی قوم پرستوں کے مخالف تھے، جو موجودہ حکومتوں میں نظر آتے ہیں وہ خصوصاً مصریوں کے عرب قومیت میں خصوصی کردار کی بنا پر، مداح تھے اور وہ اتحاد اسلام کی تاریخ کو غیر مؤثر ذریعہ اتحاد تصور کرتے تھے۔ الحصری ایسے برطانوی اور دوسرے ماہرین تعلیم کے بھی سخت مخالف تھے جو عملی اور زبانی تعلیم نیز غیر ملکی اور اقلیتوں کے سکولوں کی آزادی کے حامی تھے۔ چنانچہ اس نے عراق میں اپنی وزارت کے زمانے میں عراق کے شمالی علاقے میں آباد کرد اقلیت کو

اور جنوبی حصے میں آباد شیعہ اکثریت کو بھی کوئی رعایت نہیں دی۔ انہوں نے پوری دنیا میں علمی معیار کے نصاب تیار کرنے کے لیے بہت سی تجاویز دیں۔ ان کی تحریروں نے ہشویں اور ناصریوں وغیرہ پر بہت دیرپا اثرات چھوڑے ہیں۔ ۱۹۶۱ء میں مصر کے بغیر عرب اتحاد کو ناممکن سمجھتے ہوئے انہوں نے جمال ناصر [رک باں] کی بھرپور حمایت کی۔ جبکہ شام کے بعثی اور دوسرے لوگوں نے شام کو عرب اتحاد سے باہر نکال دیا تھا۔ ۱۹۶۹ء میں عراق کی بعث پارٹی نے ان کے نام کی ڈاک نکلتیں شائع کر کے انہیں اعزاز بخشا، لیکن ان کے لادینی نظریات نے انہیں عوام میں غیر مقبول بنائے رکھا، اس لیے کہ سیاسی شناخت کے لیے مذہب بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔

ابو خلدون نے کئی تصانیف مرتب کیں جن میں

سے مثال کے طور پر *The Day of Mayslun, A Page*

from the modern History of the Arab (۱۹۴۷)

(انگریزی ترجمہ Sidneyglazeir، واشنگٹن ۱۹۶۶ء، جس

میں الحصری کی طرف سے فیصل حکومت اور فرانسیسی

فوج کے درمیان ۱۹۲۰ء میں ناکام مصالحت کا تذکرہ ہے)؛

(۲) مذاکراتی فی العراق (۱۹۳۱-۱۹۳۱ء) عراق میں الحصری

کی یادداشتیں، ۲ جلدیں، بیروت ۱۹۶۷-۱۹۶۸ء۔

مآخذ: Tibi Bassan : *A Critical Inquiry*

Arab Nationalism ترجمہ Farouk Stuglett ۱۹۸۶ء؛

(۲) *The Making of an arab*: William Cleveland

National attomanist and arabism in The life of

Arab: Albert Hourani؛ (۳) *Satie Al-Hasri* پر نسلن ۱۹۷۱ء؛

Thought in the libral age ۱۹۳۹-۱۷۹۸ء لندن

۱۹۶۳ء، ص ۳۱۱-۳۱۶؛ (۴) *Sati :L.M Kenny*

al-Hasri's view on arab Nationalism، ڈبل ایسٹ

جرنل، ۱۷ (۱۹۶۳ء)، ۲۳۱-۲۵۶؛ (۵) *The : S. Simon*

Creation Iraq Between two world War

Implementation of a Nationalism Ideology

نیویارک ۱۹۸۶ء، جس میں الحصری کے عراق کے لیے

تعلیمی پروگرام سے متعدد اقتباسات دیئے گئے ہیں ؛
 (۱) Donald Malcolm Reid مقالہ الحمیری 'در Modern
 'Encyclopaedia of Islamic World' ۱۵۶:۲
 (محمود الحسن عارف)

.....

⊗ حضرت ابو ذر غفاری [حضرت ابو ذر پر آیت
 میں یہ مقالہ بہت مختصر ہے اس لیے تفصیلی مقالہ اب شامل
 اشاعت کیا جا رہا ہے۔]

۱۔ نام و نسب : حضرت ابو ذر ، جناب بن
 جنادة غفاری کے نام اور سلسلہ نسب میں بڑے اختلاف
 ہیں۔ ابن اسحاق نے ان کا نام "بریر" لکھا ہے (ابن
 ہشام ، ص ۳۲۵) ، لیکن حافظ ابن عبد البر نے
 الاستیعاب (ج ۲) میں تصریح کی ہے کہ زیادہ تر لوگوں
 نے جناب بن جنادة نام لکھا ہے اور یہی قول سب سے
 زیادہ صحیح ہے ، الاستیعاب (ج ۲) اور الاصابہ (ج ۴) میں
 ان کا مشہور سلسلہ نسب بیان کیا گیا ہے ، چونکہ اس میں
 پشتیں کم ہیں ، اس لیے ہم نے الاصابہ کی رواجوں سے
 بعض نام بڑھا کر اس سلسلے کو مکمل کیا ہے ، جو یہ ہے :
 جناب بن جنادة بن سکین بن قیس بن بياض بن عمرو
 بن ملیل بن صغیر بن حرام بن غفار بن ملیل بن ضمرہ
 بن بکر بن عمار مناة بن کنانہ بن حزیمة۔ رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم کے مورث نضر بن کنانہ (قریش کے
 دادا) کے دو بھائی اور تھے : مالک اور عبد مناة ، حضرت
 ابو ذر ، عبد مناة کی اولاد ہیں اور کنانہ پر ان کا سلسلہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلہ نسب سے مل
 جاتا ہے ، چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے
 نضر بن کنانہ تک چودہ پشتیں ہیں ، اس لیے ہم نے
 حضرت ابو ذر سے عبد مناة تک چودہ پشتیں درج کی ہیں ،
 اسی لیے ہمارا خیال ہے کہ یہ نسب نامہ صحیح ہے اس میں
 زیادہ سے زیادہ ایک پشت کا فرق پڑ سکتا ہے جس کی کوئی
 تاویل بھی ہو سکتی ہے۔

دو خیال کی طرح حضرت ابو ذر کا نہ خیال بھی

غفاری تھا ، آپ کی والدہ رملہ بنت الدقیقہ بھی غفار
 سے تھیں ، صحیح مسلم کے مطابق اسلام کے بالکل آغاز
 میں انہوں نے اپنے بیٹوں کے ساتھ اسلام قبول کیا تھا۔
 قبیلہ غفار کی آبادی بالکل مکہ مکرمہ کے پاس
 تھی ، حرم شریف کے حدود ، مدینہ کے راستہ پر ، حنیم
 سے ادھر شروع ہوتے ہیں ، مکہ سے حل کاسب سے
 قریب مقام یہی ہے ، یہ وہی جگہ ہے جہاں سے حدود
 حرم شروع ہوتے ہیں (الازرقی ، ص ۳۶۱) قبیلہ غفار کی
 فضیلت میں صحیح احادیث مروی ہیں (بخاری : کتاب
 المناقب ، ب ۲ ، ۶)۔

۲۔ عام حالات : حضرت ابو ذر کا قبیلہ رہزنی
 میں مشہور تھا ، ان میں بعض لوگ حاجیوں کے قافلے
 لوٹتے تھے (بخاری : کتاب المناقب ، ب ۶ ، حدیث
 حضرت ابو بکرہ ثقفی)۔ بشت سے پہلے حضرت ابو ذر کے
 اندر ایک مذہبی تفسیر پیدا ہوا تھا وہ قریش کے مذہب
 سے جداگانہ خیالات رکھتے تھے ، چنانچہ ان کے خیالات
 "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خیالات و اعمال سے
 بہت مشابہ" تھے اور وہ بشت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم
 سے پہلے ہی نماز پڑھنے لگے تھے۔ وہ نماز میں کس طرف
 رخ کرتے تھے ؟ اس کا جواب خود دیتے ہیں " جس
 طرف خدا پھیر دیتا تھا۔ اس سلسلہ میں ابن اثیر نے
 ہماری معلومات میں یہ اضافہ کیا ہے کہ حضرت ابو ذر
 نے بشت نبوی سے تین سال قبل خداوند تعالیٰ کی
 عبادت شروع کر دی تھی (اسد الغابہ ، ۳۰۱:۱)۔

۳۔ قبول اسلام : حضرت ابو ذر کے قبول اسلام
 کا قصہ ، صحیح بخاری اور صحیح مسلم ، دونوں میں مذکور
 ہے ، لیکن بقول حافظ ابن حجر دو طرح بیان کیا گیا ہے
 اور دونوں صورتوں میں کھلا ہوا اختلاف ہے (الاصابہ)۔
 صحیح بخاری ، کتاب المناقب میں (ب ۳۳) خاص حضرت
 ابو ذر کے اسلام پر ہے اور یہی اس کا عنوان بھی ہے ۔
 اس باب میں حضرت ابن عباس سے روایت ہے " جب
 ابو ذر کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بشت کی اطلاع

ملی ، تو انہوں نے اپنے بھائی سے کہا کہ تم اس وادی میں سوار ہو کر جاؤ اور اس شخص کے متعلق میرے لیے معلومات حاصل کرو جس کا گمان ہے کہ وہ نبی ہے ، اس کے پاس آسمان سے خبر آتی ہے اور اس کی باتیں سنو ، پھر میرے پاس واپس آ جاؤ ، چنانچہ ان کے بھائی گئے ، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ملے اور آپ کی باتیں سنیں ، پھر ابوذر کے پاس لوٹ گئے ، ان سے انہوں نے جا کر کہا کہ میں نے ان (آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم) کو دیکھا ، وہ مکارم اخلاق کا حکم دیتے ہیں اور بات ایسی کہتے ہیں جو شاعری نہیں ہے ! ابوذر بولے : میں جو کچھ چاہتا تھا ، اس میں تم نے میری تشفی نہیں کی ، اب وہ خود آمادہ سفر ہوئے ، زاد راہ لیا ایک مشک میں پانی بھر کے ساتھ رکھا اور مکہ کو چلے ، مسجد الحرام پہنچے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تلاش کیا ، وہ آپ کو پہچانتے نہ تھے اور دوسروں سے پوچھنا بھی نہیں چاہتے تھے ، جب کچھ رات گزر گئی تو ایک جگہ لیٹ گئے ، اتنے میں حضرت علیؑ نے ان کو دیکھا اور سمجھے کہ نودارد ہیں ، وہ حضرت علیؑ کے پیچھے ہو لیے ، لیکن ایک نے دوسرے سے کوئی بات نہیں کی (وہ حضرت علیؑ کے گھر میں سو رہے) جب صبح ہوئی تو اپنی مشک اور زاد راہ کو اٹھایا اور مسجد چلے آئے ، دن بھر وہیں رہے ، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نہیں دیکھا ، جب شام ہوئی تو اسی جگہ جا کر لیٹے جہاں پہلی شب لیٹے تھے ، ادھر سے پھر حضرت علیؑ گزرے اور کہا : کیا اس شخص کو ابھی تک ٹھکانا نہیں ملا ؟ اس کے بعد حضرت علیؑ انہیں اپنے ساتھ لے آئے ، لیکن کوئی بات چیت نہیں ہوئی ، تیسرے دن بھی ابوذر اسی جگہ جا کر بیٹھے ، حضرت علیؑ نے ان کو اٹھایا اور اپنے ساتھ گھر لے آئے ، پھر کہا ” تم مجھے کیوں نہیں بتاتے کہ یہاں کیوں آئے ہو ؟“ ابوذر بولے : اگر تم عہد کرو کہ مجھے ٹھیک راستہ بتاؤ گے ، تو میں بتاؤں ! حضرت علیؑ نے عہد کیا تو انہوں نے بتایا ، حضرت علیؑ بولے ” وہ بات حق ہے اور

وہ اللہ کے رسول ہیں ۔ صبح کو تم میرے پیچھے پیچھے آنا ، اگر مجھے کوئی ایسی چیز نظر آئے گی کہ جو تمہارے لیے باعث خطرہ ہو تو میں رک جاؤں گا اور پانی زمین پر گرانے لگوں گا۔ اگر میں آگے بڑھوں تو تم پیچھے پیچھے چلے آنا اور جس گھر میں داخل ہوں ، تم بھی داخل ہو جانا“ چنانچہ ایسا ہی ہوا ، حضرت ابوذرؓ حضرت علیؑ کے پیچھے پیچھے چلنے لگے اور جب حضرت علیؑ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچے تو وہ بھی ساتھ تھے۔ انہوں نے آپ کی باتیں سنیں اور اسی وقت مسلمان ہو گئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا ” اپنی قوم میں پلٹ جاؤ اور ان کو ان باتوں سے آگاہ کرو ، پھر میرا حکم تمہارے پاس پہنچے گا “ ابوذرؓ نے کہا اس ذات کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے میں مکہ والوں کے درمیان چیخ چیخ کر اسلام کی آواز پہنچاؤں گا “ چنانچہ وہ مسجد آئے اور بلند آواز سے پکارے : اشہدان لا الہ الا اللہ و ان محمداً رسول اللہ ، لوگوں نے اٹھ کر ان کو مارنا شروع کیا اور اتنا مارا کہ زمین پر لٹا دیا اور حضرت عباسؓ آئے اور (بچانے کے لیے) ان کے اوپر گرے ، پھر کہا ” کم بخنؤ کیا تمہیں معلوم نہیں کہ یہ غفار کا آدمی ہے ! اور تمہاری شام کی تجارت کا راستہ وہی ہے “ اس کے بعد حضرت عباسؓ نے ابوذرؓ کو ان لوگوں سے چھڑایا۔ دوسرے دن ابوذرؓ نے پھر اسی طرح اسلام کا اعلان کیا ان لوگوں نے خوب مارا اور ان پر نرغہ کیا۔ حضرت عباسؓ پھر ان پر گر پڑے اور انہیں بچا لیا۔“

صحیح مسلم (کتاب الفضائل ، فضائل ابی ذرؓ) میں خود حضرت ابوذرؓ سے ان کے اسلام لانے کا قصہ مروی ہے ، فرماتے ہیں ” میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے قبل نماز پڑھی ہے ، خدا جدھر چاہتا تھا ، میرا رخ پھیر دیتا تھا۔ ہم لوگ اپنی ماں کے ساتھ اپنے ماموں کے گھر گئے ہوئے تھے ، وہاں بڑی خاطر مدارت ہوئی ، جس پر انھیال کے لوگوں نے رشک کیا اور ان میں سے کسی نے حسد کی وجہ سے ماموں سے آ

کرائیں (حضرت ابوذرؓ کے بھائی) کی شکایت کی۔ انیس کو جب یہ معلوم ہوا تو خفا ہو گئے اور ماموں سے کہا کہ ہم آپ کے ساتھ نہیں رہیں گے۔ اس کے بعد سب اپنے وطن کو روانہ ہو گئے۔ انیس اس سفر کے سلسلہ میں مکہ پہنچے، وہاں سے آکر ابوذرؓ سے بیان کیا کہ ”وہاں میں نے ایک آدمی دیکھا جسے سب لوگ صابی کہتے ہیں۔ وہ تم سے (عبادت وغیرہ میں) بہت ملتا جلتا ہے۔“ حضرت ابوذرؓ کہتے ہیں کہ میں مکہ روانہ ہوا، وہاں ایک شخص کو دیکھا کہ وہ اس کا نام لے رہا تھا۔ میں نے کہا ”بھائی صابی کہاں ہے؟“ اس شخص نے مجھے ڈانٹا اور بولا: ”صابی! صابی!“ لوگوں نے مجھے تیر مارے اور میں ایسا ہو گیا جیسا سرخ بت ہوتا ہے۔ میں کعبہ اور اس کے پردوں کے درمیان چھپ گیا اور اس میں تیس شبانہ روز رہا۔ نہ کھانے کو کچھ تھا نہ پینے کو۔ صرف زمزم کا پانی پیتا تھا اور پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکرؓ سے ملاقات ہوئی۔ دونوں صاحبان مسجد حرام میں داخل ہو رہے تھے، تو خدا کی قسم میں پہلا شخص ہوں جس نے آپ کو اسلامی سلام کیا۔ میں نے کہا السلام علیک یا رسول اللہ“ آپ نے فرمایا ”وعلیک السلام ورحمۃ اللہ“ تم کون ہو؟“ میں نے جواب دیا: ”بنو غفار کا ایک آدمی“ اب آپ کے ساتھی (حضرت ابوبکرؓ) نے عرض کیا ”یا رسول اللہ مجھے اجازت دیجئے کہ میں ان کی آج رات ضیافت کروں۔“ وہ مجھے اپنے مکان پر لے گئے جو زبیرؓ کے گھر میں تھا اور میرے سامنے طائف کی کشمش کی چند مٹھیاں بکھیر دیں کہتے ہیں کہ میں اپنے بھائی کے پاس آیا اور ان کو بتایا کہ ”مسلمان ہو گیا ہوں“ وہ بولے جو تمہارا مذہب وہ میرا“ پھر ہم دونوں ماں کے پاس پہنچے، وہ بولیں ”میں تم دونوں کے مذہب پر ہوں“ کہتے ہیں پھر میں اپنے قبیلے میں گیا۔ ان کو دعوت دی، ان میں سے بعض نے اسلام قبول کیا“ (خلاصہ)۔

صحیح مسلم اور ابوی کی روایت میں حضرت انیسؓ کے متعلق کچھ الفاظ ہیں، یہ حضرت ابوذرؓ کے

بڑے بھائی تھے۔ اس میں حضرت ابوذرؓ کہتے ہیں ”میرے بھائی انیسؓ نے مجھ سے کہا کہ مجھے مکہ جانے کی ضرورت ہے، جب تک واپس نہ آؤں، تم پوری طرح گھر کی نگرانی اور کام کاج کرنا۔ میں نے کہا ”ہاں“ چنانچہ انیسؓ مکہ گئے اور وہاں دیر لگائی، وہاں سے واپس آکر کہا ”میں مکہ میں ایک ایسے شخص سے ملا ہوں جو تمہارا مذہب رکھتا ہے، اس کا خیال ہے کہ خدا نے اس کو پیغمبر بنایا ہے، لوگ اس کو صابی کہتے ہیں“ میں نے پوچھا ”لوگوں کا کیا خیال ہے؟“ بولے ”وہ کہتے ہیں کہ یہ جھوٹا ہے، جادوگر ہے، شاعر ہے“ حالانکہ میں نے اس کی باتیں سنی ہیں، مجھے تو وہ ایسا نہیں معلوم ہوتا اور خدا کی قسم میں تو اس کو سچا سمجھتا ہوں۔ اسی روایت میں حضرت انیسؓ کا یہ فقرہ بھی ہے ”مجھے تمہارے مذہب سے نفرت نہیں، کیونکہ میں اسلام قبول کر چکا ہوں اور تصدیق کر آیا ہوں“ (خلاصہ)۔

غرض یہ تین روایات ہیں، جن میں تین طرح سے حضرت ابوذرؓ کے اسلام کا قصہ مذکور ہے، چونکہ زیادہ واضح پہلی روایت ہے اور وہ صحیح بھی ہے، ہم نے اس کو پہلے لکھا ہے، مسلم کی پہلی روایت میں جو یہ بتایا گیا ہے کہ حضرت ابوذرؓ بعثت نبوی سے قبل ہی نماز پڑھا کرتے تھے اور جدھر چاہتے تھے رخ کر لیتے تھے، اس کی تشریح اسد الغابہ (۳۰۱:۱) میں یہ کی گئی ہے کہ انہوں نے بعثت کے تین سال قبل ہی عبادت شروع کر دی تھی۔

جیسا کہ صحیح بخاری کی روایت میں بتایا گیا ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ہدایت فرمائی تھی کہ اپنے وطن واپس جائیں انہوں نے چند روز کے بعد تعمیل ارشاد کی اور گھر چلے آئے، یہاں جیسا کہ صحیح مسلم کی روایت میں ہے انہوں نے تبلیغ کا کام شروع کیا اور کچھ لوگ ایمان لائے، صحیح مسلم میں مزید وضاحت ہے کہ آدھا قبیلہ تو اسی وقت مسلمان ہو گیا اور آدھا ہجرت کے بعد مسلمان ہوا۔

حضرت ابوذرؓ نے کس زمانے میں اسلام قبول کیا تھا؟ ' لوگوں نے ان کو پانچواں مسلمان قرار دیا ہے (الاصابہ ' ۴:۶۴) بعض چار کا چوتھا کہتے ہیں (اسد الغابہ ' ۳۰۱:۱) لیکن یہ سب روایتیں غلط ہیں ' ابن ہشام نے ابتدائی مسلمانوں اور مہاجرینؓ اولین کی جو فہرست نقل کی ہے اس میں حضرت ابوذرؓ کا نام شامل نہیں ہے ' پھر وہ فہرست بھی ناقص ہے اور اس کی ترتیب بھی غلط ہے ' مسلم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوذرؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس زمانے میں ملنے کے لیے گئے تھے جب کفار آپ کو صابی ' کاذب ' ساحر اور شاعر کہتے تھے ' پہلے لقب کا پتہ قرآن مجید سے نہیں چلتا ' اس لیے نہیں کہا جاسکتا کہ وہ آپ کو کب دیا گیا تھا؟ دوسرا لقب سورہ ص میں ہے جو نزول اور تلاوت دونوں میں ۳۸ ویں سورہ ہے - تیسرا لقب یعنی ساحر ' قرآن مجید کی رو سے سب سے پرانا معلوم ہوتا ہے - سورہ مدثر میں جو نزول کے لحاظ سے تیسری صورت ہے اور علق اور قلم کے بعد ہی نازل ہوئی ہے اس میں بروایت ابن ہشام (ص ۱۷۱ ' ۱۷۲) ولید بن مغیرہ نے قرآن مجید کو سحر کہا تھا اور ۳۸ ویں سورہ ص کے مطابق آپ کو کفار نے ساحر کہنا شروع کیا تھا ' شاعر کا لقب ابتدائی سورتوں میں مذکور نہیں ' وہ صافات ' انبیاء ' طور اور الحاقہ میں ہے ' جو ترتیب نزول میں ۵۶ ' ۷۳ ' ۷۶ ' ۷۸ ویں سورتیں ہیں ' چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا استہزاء ولید نے کیا تھا اور وہ آیت سورہ انبیاء (۲۱) میں مذکور ہے (دیکھیے ابن ہشام ' ص ۲۶۲) نیز مستہزئین کا ذکر سورہ حجر میں آیا ہے اور اس میں بھی ابن ہشام (ص ۲۷۲) نے ولید کا نام لیا ہے اور یہ دونوں سورتیں نزول کے لحاظ سے ۷۳ اور ۵۴ ویں نمبر پر آتی ہیں ' جن کو ابن ہشام نے معراج سے قبل و بعد ذکر کیا ہے ' شاعر کا لقب معراج کے زمانے یعنی نبوی سے کچھ قبل دیا گیا تھا اور یہ بہت متأخر زمانہ ہے ' لیکن اگر سورہ مدثر کے لفظ سحر کو لیا جائے اور آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم کا لقب " ساحر " اسی وقت سے تسلیم کیا جائے تب بھی حضرت ابوذرؓ کا واقعہ بالکل ابتدائی نہیں ہو سکتا ' بلکہ فترۃ الوحی کے بعد مانا جائے گا (صحیح بخاری کتاب التفسیر) اور اس وقت ان کو چوتھی یا پانچویں جگہ کسی طرح نہیں دی جاسکتی ' کیونکہ ' صحیح روایات کی رو سے ' نبوت کے پہلے روز ۹ حضرات مشرف باسلام ہو چکے تھے ' بعد میں اور لوگ بھی اس حلقے میں داخل ہوتے رہے - حضرت ابوذرؓ کا نمبر بہت بعد میں آتا ہے ' جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا چرچا مکہ سے باہر پھیلا ہو گا ' اس لیے رمضان ۴۱ نبوی کے دو چار ماہ بعد حضرت ابوذرؓ کا اسلام ماننا پڑے گا اور اس وقت تک بہت سے حضرات مسلمان ہو چکے تھے ۔

۴- ہجرت: حضرت ابوذرؓ کا قبول اسلام اگر ۱ نبوی میں مان لیا جائے ' تو ایک بڑی مدت تک ان کو اپنے قبیلے میں قیام کا وقت ملا ' وہ جب مدینہ ہجرت کر کے آئے تو غزوہ بدر ' احد اور خندق ہو چکے تھے (اسد الغابہ ' ص ۳۰۱) گویا قبول اسلام کے بعد سے قریباً سترہ برس کا زمانہ انہوں نے بنو غفار میں گزارا - اسی بنا پر قدیم الاسلام ہونے کے باوجود ان کو درس گاہ نبوت صلی اللہ علیہ وسلم سے استفادہ کا موقع بہت کم ملا ' یعنی کل پانچ برس وہ خدمت نبوی میں حاضر رہے - ابن اسحاق نے مواخاۃ کے بیان میں ان کا نام لیا ہے اور ان کے انصاری بھائی کا نام منذر بن عمرو ساعدی بتایا ہے جو "المعتق لیموت" کے لقب سے مشہور تھے (ابن ہشام ' ص ۳۳۵) ' لیکن مواخاۃ ۱ ھ میں ہوئی تو اس وقت حضرت ابوذرؓ مدینہ منورہ میں کہاں تھے؟ وہ تو اس واقعہ کے پانچ برس بعد مدینہ منورہ آئے ' اس کے علاوہ غزوہ خندق کے بعد مواخاۃ کی ضرورت نہ تھی ' کیونکہ آیت میراث نازل ہو چکی تھی ' ان وجوہ کی بنا پر ابن اسحاق کی روایت غلط ہے ۔

۵- غزوات: اسی طرح ابن اسحاق نے جو یہ بیان کیا ہے کہ غزوہ ذات الرقاع میں آنحضرت صلی

اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں حضرت ابوذرؓ کو اپنا جانشین بنایا تھا (ص ۶۶۲) تو یہ بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ غزوہ جمادی الاولیٰ ۴ھ میں ہوا اور اس وقت تک حضرت ابوذرؓ مدینہ نہیں آئے تھے۔ اس سلسلہ میں ابن ہشام کا خیال صحیح معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عثمانؓ جانشین بنائے گئے تھے۔ البتہ غزوہ بنو مصطلق میں جو شعبان ۶ھ میں بمقام مریض ہوا اس میں ابن ہشام کا خیال ہے کہ حضرت ابوذرؓ مدینہ پر جانشین بنائے گئے تھے، لیکن دوسری روایت یہ بھی لکھی ہے کہ ”نمیلہ بن عبد اللہ لیش“ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نائب بنایا تھا (ص ۷۲۵)، چونکہ دوسرے صاحب کا نام اس سلسلے میں اسماء الرجال کے مصنفین نے نہیں لیا ہے، اس لیے عجب نہیں کہ ابن ہشام کا خیال صحیح ہو۔

سیر الصحابہ (ص ۷۳) میں اس موقع پر محض قیاس کے سہارے لکھا گیا ہے کہ حضرت ابوذرؓ غزوہ خندق کے بعد سے تبوک تک بہت سے غزوات میں شریک رہے ہوں گے۔ اس سلسلہ میں فتح مکہ کا نام خاص طور سے لیا گیا ہے، جس میں بقول مصنف ”سب سے آگے انہی کے قبیلے کا پرچم تھا“۔ اس کی اصلیت یہ ہے کہ حضرت زبیرؓ، حضرت سعد بن عبادہؓ، حضرت خالد بن الولیدؓ، حضرت ابو عبیدہؓ بن جراح اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ کے اندر چار طرف سے لشکروں کے ساتھ داخل ہوئے تھے، قبیلہ غفار بھی اس فوج میں تھا۔ اس میں اسلم، سلیم، مزینہ، جہینہ اور دوسرے قبائل عرب بھی تھے، یہ ساری فوج حضرت خالدؓ کی ماتحتی میں تھی جو ”محبہ یمنی“ کے افسر تھے (ابن ہشام، ص ۸۱۷)، لیکن اس میں حضرت ابوذرؓ کا کہیں نام نہیں ہے اور نہ کوئی امتیازی کام درج ہے۔

صرف غزوہ تبوک وہ غزوہ ہے، جس میں ابن اسحاق کی بدولت ان کا نام آ گیا ہے، یہ غزوہ رجب ۱۰ھ میں ہوا، چونکہ ملک میں قحط تھا، گرمی سخت تھی، تنگی کا زمانہ تھا اور پھل پک چکے تھے،

بھر مقابلہ رومیوں سے تھا، اس لیے اتنے لمبے اور تکلیف دہ سفر کے لیے لوگ تیار نہ تھے، اسی لیے بہت سے لوگ پیچھے رہ گئے، حضرت ابوذرؓ بھی پیچھے رہ جانے والوں میں تھے اور ان کا ایک قصہ تھا۔ ابن اسحاق نے ”شان ابی ذر رضی اللہ عنہ“ کے عنوان میں اس کو لکھا ہے (ابن ہشام، ص ۹۰۰-۹۰۱)۔ ان کا بیان ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لشکر لے کر آگے بڑھ گئے اور لوگ کچھڑنے لگے، جب کوئی کچھڑتا، لوگ عرض کرتے: یا رسول اللہ فلاں پیچھے رہ گیا ہے، ارشاد ہوتا جانے دو اگر بھلا آدمی ہوگا تو عنقریب تمہارے لشکر میں آکر مل جائے گا، ورنہ خدا نے تم کو اس سے راحت دی!“ اسی سلسلے میں حضرت ابوذرؓ کا نام لیا گیا اور بتایا کہ ان کا اونٹ ست ہو گیا ہے، حضورؐ نے وہی جواب دیا اور بات یہ تھی کہ حضرت ابوذرؓ کا اونٹ جب چلنے میں سستی کرنے لگا اور وہ کچھڑ گئے تو خیال آیا کہ لشکر تک پہنچنے میں بہت دیر ہو جائے گی، اس لیے اپنا سامان پیٹھ پر لادا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نشانات قدم پر پایادہ چل کھڑے ہوئے! آپؐ نے کہیں پڑاؤ ڈالا تھا، لشکر والے ٹھہرے ہوئے تھے، اتنے میں کسی کی نظر پڑی، اور بولا: ”یا رسول اللہ! ایک شخص راستہ پر اکیلا چلا آ رہا ہے!“ ارشاد ہوا ”خدا کرے“ ابوذرؓ ہوں!!“ جب لوگوں نے غور سے دیکھا تو پہچان لیا اور عرض کی: ”یا رسول اللہ! خدا کی قسم، وہ ابوذرؓ ہی ہیں!“ ارشاد ہوا: خدا ابوذرؓ پر رحم کرے!“ اکیلا چلتا ہے: اکیلا مرنے کا، اور اکیلا اٹھے گا!“ یہ پیش گوئی بعد میں پوری ہوئی! یہ روایت رجال کی سب کتابوں میں ہے، لیکن حوالہ ابن اسحاق کا ہی ہے، جس سے غزوہ میں ان کی شرکت بہر حال ثابت ہوتی ہے۔

حضرت ابوذرؓ نے پانچ برس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گزارے، ان میں غزوات کا انہماک تو ثابت نہیں ہوتا، اب ایک ہی چیز رہ جاتی ہے، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اور تحصیل علم!

بھیجے گئے۔ اس کا قصہ طبری میں یوں مذکور ہے ”اور حضرت معاویہؓ کا ان کو شام سے مدینہ منورہ روانہ کرنا“ اس روایت کے متعلق بہت سی باتیں کہی جاتی ہیں جن میں زیادہ حصہ بیان کرنا میں پسند نہیں کرتا، البتہ حضرت معاویہؓ کو معذور رکھنے والوں نے جو قصہ بیان کیا ہے وہ یزید قسقی سے یوں مروی ہے کہ جب ابن السوداء شام آیا تو ابو ذرؓ سے ملا اور کہا ”اے اباذر آپ کو (حضرت) معاویہؓ کی یہ بات عجیب نہیں معلوم ہوتی جو کہتے ہیں کہ مال، اللہ کا مال ہے، ہاں ہر شے خدا کی ہے“ گویا وہ یہ چاہتے ہیں کہ اس طرح مسلمانوں کا نام مٹا کر ان کو قبضہ و تصرف کے حق سے محروم کر دیں“ اس پر حضرت ابو ذرؓ، امیر معاویہؓ کے پاس گئے اور کہا ”آپ مسلمانوں کے مال کو خدا کا مال کیوں کہتے ہیں“ حضرت معاویہؓ نے جواب دیا ”اے ابو ذرؓ خدا تم پر رحم کرے، کیا ہم خدا کے بندے نہیں ہیں؟ مال خدا کا نہیں ہے؟ اور یہ ساری مخلوق اس کی نہیں ہے؟ اور حکم اس کا نہیں چلتا ہے؟“ ابو ذرؓ نے کہا ”ایسا نہ کہا کیجئے“ معاویہؓ بولے ”میں یہ تو نہیں کہہ سکتا“ کہ خدا کا مال نہیں ہے، البتہ یہ کہہ دیا کروں گا کہ مسلمانوں کا مال ہے۔“ راوی بیان کرتا ہے کہ ابن السوداء، ابو ذرؓ سے ملا۔ وہ بولے ”تو کون ہے؟“ میں خدا کی قسم تجھے یہودی سمجھتا ہوں۔“

اب وہ عبادہ بن صامت کے پاس گیا، انہوں نے اس کو پکڑ لیا اور حضرت معاویہؓ کے سامنے لائے اور بولے ”خدا کی قسم یہی ہے جس نے حضرت ابو ذرؓ کو آپ کے خلاف ابھارا ہے اور حضرت ابو ذرؓ شام میں اٹھ کھڑے ہوئے، وہ کہتے تھے ”اے گروہ اغنیاء“ فقیروں کے ساتھ نیک سلوک کرو، جو لوگ سونے اور چاندی کو خزانے میں رکھتے ہیں اور خدا کی راہ میں خرچ نہیں کرتے، ان کے متعلق بتایا گیا ہے کہ جہنم میں ان کی پیشانیاں، پہلو اور پشت داغے جائیں گے“ وہ اسی طرح کہتے رہے یہاں تک کہ تمام فقراء ان کے ہم نوا

خدمت کے متعلق مند ابن حنبل (۱۷۴:۵) میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے: ”میں پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت کرتا تھا، اس سے فراغت کے بعد پھر آکر مسجد میں آرام کرتا تھا“، لیکن خدمت کا موقع بھی ان کو کم ہی ملتا ہو گا، کیونکہ آپ کے پرانے خادم حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ موجود تھے، پھر مدینہ کے قیام میں ابتداء ہی سے حضرت انسؓ نے یہ شرف حاصل کر لیا تھا۔

حضرت ابو ذرؓ نے عہد صدیقیؓ مدینہ میں گزارا۔ ان کا عراق اور شام کے جہادوں میں حصہ لینے کا ذکر نہیں ملتا اور حضرت ابو بکرؓ کی وفات کے بعد وہ شام میں رہنے لگے اور حضرت عثمانؓ کے زمانہ تک وہیں قیام رہا (اسد الغابہ، ص ۳۰۱)، لیکن المسعودی (مروج الذهب، ۲۶۸:۳) کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ حضرت عثمانؓ کے زمانے تک مدینہ منورہ میں رہے اور خلیفہ سے اختلاف کی وجہ سے شام گئے تھے اور پھر حضرت معاویہؓ نے ان کو واپس کر دیا تھا، لیکن یہ المسعودی کا سہو یا ان کی غلط بیانی ہے۔

حضرت عمرؓ کے زمانے میں وہ شام میں رہے۔ ۳۲ھ میں حضرت معاویہؓ نے روم کی سر زمین میں عموریہ تک پیش قدمی کی تھی، اس غزوہ میں امیر موصوف کے علاوہ چار صحابی شریک ہوئے تھے جن میں حضرت ابو ذرؓ بھی تھے (الطبری، ۵:۱، ۲۷۹۸)۔

۶۔ حضرت ابو ذرؓ کا شام میں قیام اور وہاں سے اخراج: عہد عثمانیؓ میں، جو ۲۴ھ سے شروع ہوا، جزیرہ قبرص پر ۲۸ھ میں حضرت معاویہؓ نے حملہ کیا تھا، اس غزوے میں بہت سے صحابہؓ شریک تھے، ان میں حضرت ابو ذرؓ کا نام بھی ہے (الطبری، ۵:۱، ۲۸۲۰)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ۲۸ھ تک ان کا قیام شام میں رہا، پہلا بحری غزوہ انہوں نے دیکھا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ حضرت معاویہؓ سے مخالفت (۳۰ھ) تک شام میں رہے اور حضرت معاویہؓ کی مخالفت کے باعث مدینہ

ہو گئے اور وہ مال داروں پر نیک سلوک کو واجب سمجھنے لگے، اس پر ”مال داروں“ نے فقرا کے اس رویے کی حضرت امیر معاویہ سے شکایت کی، جس پر حضرت امیر معاویہ نے حضرت عثمانؓ کو لکھا کہ ابوذرؓ نے مجھے مشکل میں پھنسا دیا ہے اور وہ ایسا ایسا کر چکے ہیں۔ حضرت عثمانؓ نے امیر معاویہ کو جواب میں لکھا ”فنتہ نے اپنی تھو تھنی اور دونوں آنکھیں، بندھن سے باہر نکال لی ہیں، اب صرف اچھلنے کودنے کی دیر ہے، تم زخم کو نہ چھیرو اور حضرت ابوذرؓ کو میرے پاس بھیج دو۔ ان کے ساتھ ایک رہنما کر دینا، ان کو زاد راہ دینا اور ان سے نرمی برتنا اور جہاں تک ممکن ہو لوگوں کو اور اپنے آپ کو روکے رہو، اس لیے کہ تم روک سکتے ہو جب تک روکنا چاہو۔“ چنانچہ امیر معاویہ نے ابوذرؓ کو رہنما کے ساتھ مدینہ منورہ بھیج دیا۔ جب وہ مدینہ منورہ پہنچے اور سلع کی اندرونی آبادی کی مجلسیں دیکھیں تو بولے ”مدینہ والوں کو پھیلنے والی غارت گری اور یادگار لڑائی کی خوش خبری سناؤ“ اور وہ حضرت عثمانؓ کے پاس گئے، انہوں نے پوچھا اے ابوذرؓ اہل شام کو تمہاری بدزبانی کی کیا شکایت ہے؟“ حضرت ابوذرؓ نے کہا ”یہ کہنا مناسب نہیں کہ مال اللہ کا ہے اور اغنیاء کو مناسب نہیں کہ مال جمع کریں“ حضرت عثمانؓ نے جواب دیا ”اے ابوذرؓ یہ میرا کام ہے کہ جو مجھ پر واجب ہو اس کو ادا کروں اور جو رعایا پر واجب ہو اس کو وصول کروں، لیکن میں ان کو زہد (ترک دنیا) پر مجبور نہیں کر سکتا، البتہ ان کو کفایت شعاری اور میانہ روی کی دعوت دے سکتا ہوں۔“ حضرت ابوذرؓ بولے ”تو مجھ کو باہر جانے کی اجازت دیجئے، کیونکہ مدینہ منورہ میرے رہنے کے قابل نہیں ہے“ حضرت عثمانؓ نے کہا ”کیا دوسری جگہ مدینہ منورہ سے بدتر نہ ہو گی؟“ حضرت ابوذرؓ بولے ”مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ جب آبادی سلع تک پہنچ جائے تو میں مدینہ چھوڑ دوں“ حضرت عثمانؓ نے کہا تو جو کچھ تم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم نے حکم دیا تھا اس پر عمل کرو، چنانچہ حضرت ابوذرؓ مدینہ سے چلے گئے اور ربذہ میں اتر پڑے اور وہاں ایک مسجد کی داغ بیل ڈالی، حضرت عثمانؓ نے ان کو اونٹوں کا ایک گلہ اور دو غلام عطا فرمائے اور کہلا بھیجا کہ مدینہ آیا جایا کرنا تاکہ بدوی نہ ہو جاؤ، حضرت ابوذرؓ نے اس کی تعمیل کی (الطبری، ۵/۱: ۲۸۵۸-۲۸۶۰)۔ دوسری روایت ابن عباسؓ کی ہے، فرماتے ہیں حضرت ابوذرؓ ربذہ سے مدینہ منورہ آیا کرتے تھے تاکہ بدوی نہ بن جائیں، وہ تنہائی اور خلوت پسند کرتے تھے، ایک دن وہ حضرت عثمانؓ کے پاس آئے وہاں کعب احبار بیٹھے ہوئے تھے، حضرت ابوذرؓ نے حضرت عثمانؓ سے کہا ”لوگوں سے اتنی بات پر راضی نہ ہو جائیے کہ وہ ایذا رسانی نہیں کرتے، بلکہ ان کو اچھی طرح خرچ کرنا چاہئے، زکوٰۃ دینے والے کو یہ مناسب نہیں کہ اتنے ہی پر بس کرے، بلکہ ہمسایوں، بھائیوں اور عزیزوں کے ساتھ حسن سلوک اور صلہ رحمی بھی کرنا چاہیے، اس پر کعب بولے ”جس نے فرض (زکوٰۃ) ادا کر دیا اس پر کچھ اور واجب نہیں“ اس پر حضرت ابوذرؓ نے انہیں سخت الفاظ میں جواب دیا اور ڈنڈا اٹھا کر ان کے سر پر مارا جس سے ان کا سر پھٹ گیا، یہ دیکھ کر حضرت عثمانؓ نے ان سے ڈنڈا مانگا۔ انہوں نے دے دیا۔ اب عثمانؓ نے کہا ”اے ابوذرؓ خدا سے ڈرو اور اپنا ہاتھ اور زبان روکو“ (الطبری، ۵/۱: ۲۸۶۰-۲۸۶۱)۔

تیسری روایت محمد بن سیرینؒ کی ہے۔ حضرت ابوذرؓ نے ربذہ کا انتخاب اپنی مرضی سے کیا تھا، جب کہ انہوں نے دیکھا کہ حضرت عثمانؓ ان کی طرف نہیں جھک رہے اور حضرت امیر معاویہؓ نے حضرت ابوذرؓ کے بعد ان کے اہل و عیال کو بلوایا۔ یہ لوگ ان کے سامنے گئے، ان کے پاس ایک تھیلی (چمڑے کی) تھی جس کے اٹھانے سے ہاتھ دکھنے لگتے تھے، حضرت معاویہؓ کے پوچھنے پر حضرت ابوذرؓ کی بیوی نے بتایا ”اس میں نہ دینار ہیں نہ درہم، البتہ پیسے ہیں حضرت ابوذرؓ کی

عادت یہ تھی کہ جب وظیفہ کی رقم آتی تھی تو وہ پیسے خرید لیا کرتے تھے تاکہ ہماری ضرورتوں کے کام آئیں۔ جب حضرت ابوذرؓ ربذہ میں مقیم ہو گئے اور نماز کا وقت آیا تو وہاں کے ذمہ دار (محصل) نے جو نماز پڑھایا کرتا تھا ان سے درخواست کی کہ آپ آگے بڑھیں اور نماز پڑھائیں۔ انہوں نے جواب دیا نہیں بلکہ تم آگے بڑھو اور نماز پڑھاؤ، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا ہے کہ تم بات ماننا اور اطاعت کرنا، گو ایک بوچا غلام تم پر حاکم ہو، چنانچہ تم غلام ہو، گو بوچے نہیں ہو، اس حاکم کا نام مجاشع تھا، سیاہ فام تھا اور صدقہ کے غلاموں میں سے تھا (الطبری، ص ۵۱۱: ۲۸۶۱)۔

جو تھی روایت حضرت جابرؓ کی ہے۔ جس میں مذکور ہے کہ حضرت عثمانؓ نے حضرت ابوذرؓ کا جو روزینہ مقرر کیا تھا وہی رافع بن خدیج کو بھی ملتا تھا۔ یہ دونوں مدینہ منورہ سے چلے آئے تھے، وہاں کوئی بات سنی تھی، لیکن تفصیل نہیں معلوم ہوئی تھی (الطبری، ص ۵۱۱: ۲۸۶۱)۔

پانچویں روایت مسلمہ بن بناتہ کی ہے، کہتے ہیں ہم عمرہ کی نیت سے نکلے، ربذہ پہنچے اور حضرت ابوذرؓ کو ان کے مکان پر جا کر تلاش کیا۔ وہ وہاں موجود نہ تھے۔ لوگوں نے بتایا کہ پانی تک گئے ہیں۔ ہم ان کے مکان کے قریب اتر پڑے، وہ ادھر سے گزرے ان کے ساتھ اونٹ کی ہڈی تھی، جس کو ان کا غلام اٹھائے ہوئے تھا، وہ ہم کو سلام کرتے ہوئے اپنے گھر چلے گئے، تھوڑی دیر کے بعد آئے اور ہمارے پاس بیٹھ گئے اور فرمایا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا تھا کہ تم حکم ماننا اور اطاعت کرنا، گو تم پر کوئی بوچا حبشی حاکم بنایا جائے، چنانچہ اس پانی پر میں نے قیام کیا“ اس کا نگران بیت المال کا ایک غلام ہے اور لوگوں پر ایک حبشی حاکم ہے، جو بوچا نہیں ہے اور وہ جہاں تک میں جانتا ہوں (اچھا آدمی ہے)۔ ان لوگوں کا روزینہ

ایک اونٹ مقرر ہے اس میں سے ایک ہڈی مجھے ملتی ہے جو میں اور میرے بال بچے کھاتے ہیں۔ راوی کہتا ہے، میں نے پوچھا ”آپ کے پاس بال کیا ہے“ فرمایا بکریوں کا ایک ریوڑ اور اونٹوں کا ایک گلہ، ایک کو میرا غلام اور دوسرے کو میری لونڈی اپنی نگرانی میں رکھتی ہے اور میرا غلام سال کے آخر تک آزاد ہو جائے گا۔ راوی نے پوچھا ”آپ کے ساتھی جو ہمارے ہاں ہیں وہ تو بہت دولت مند ہیں“ فرمایا ”ہاں خدا کے مال میں جتنا حق ان کو ہے، اتنا ہی مجھ کو بھی ہے“ (الطبری، ص ۵۱۱: ۲۸۶۲)۔

الطبری نے ان روایتوں کے بعد لکھا ہے ”دوسرے راویوں نے ربذہ کی طرف نکلنے کے بہت سے اسباب بیان کیے ہیں اور ایسی بری باتیں کہی ہیں جن کا تذکرہ میں ناپسند سمجھتا ہوں“ (حوالہ سابق)۔ حضرت امیر معاویہؓ سے مخالفت اور ربذہ کے قیام کا تذکرہ صحیح بخاری میں بھی آیا ہے، (۱) زید بن وہب کہتے ہیں ”میں ربذہ سے گزرا تو اچانک حضرت ابوذرؓ سے ملاقات ہو گئی، میں نے ان سے پوچھا آپ یہاں کیوں ٹھہرے ہوئے ہیں؟“ فرمایا ”میں شام میں تھا مجھ میں اور امیر معاویہؓ میں (اس آیت) وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ كُنُوزَهُمْ الْفِطْرَةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ کے متعلق اختلاف ہوا۔ حضرت معاویہؓ کہتے تھے کہ یہ آیت اہل کتاب کے متعلق اتری ہے اور میں کہتا تھا کہ ہمارے اور اہل کتاب دونوں کے متعلق نازل ہوئی ہے۔ حضرت معاویہؓ نے حضرت عثمانؓ کے پاس میری شکایت لکھی۔ حضرت عثمانؓ نے مجھے لکھا کہ تم مدینہ چلے آؤ میں یہاں آیا تو لوگوں کا مجھ پر ہجوم ہونے لگا، جیسے گویا انہوں نے اس سے پیشتر مجھے دیکھا نہ تھا، میں نے یہ بات حضرت عثمانؓ سے کہی، وہ بولے ”اگر تم چاہو تو قریب ہی کوئی گوشہ تلاش کر لو“ چنانچہ اسی بنا پر میں نے یہاں قیام کیا ہے اور اگر لوگ مجھ پر کسی حبشی کو حاکم بنائیں گے، تو میں اس کی بات سنوں گا اور مانوں گا“ (کتاب الزکوٰۃ، ب ۴)۔

(۱) اخف بن قیس کہتے ہیں ”میں قریش کے ایک مجمع میں بیٹھا ہوا تھا کہ اتنے میں ایک شخص آیا ، بال ، لباس اور وضع قطع کے اعتبار سے کھر در معلوم ہوتا تھا ، وہ مجمع کے سامنے کھڑا ہوا ، سلام کیا اور کہا : خزانہ جمع کرنے والوں کو خوشخبری دو کہ جہنم کی آگ میں ان کے لیے پتھر گرم کیا جائے گا ، پھر ان کی پستان کی گھنڈی پر اس کو رکھا جائے گا ، تو وہ شانے کی اوپر والی ہڈی سے نکل آئے گا اور شانے کی ہڈی پر رکھا جائے گا تو ہلتا ہوا پستان کی گھنڈی سے باہر آ جائے گا“ ، پھر پشت پھیر کر چلے اور ایک ستون کے قریب جا کر بیٹھ گئے۔ میں ان کے پیچھے پیچھے چلا اور قریب جا کر بیٹھ گیا ، مجھے خبر نہ تھی کہ وہ کون بزرگ ہیں ؟ میں نے عرض کی ”میرا خیال ہے کہ لوگوں نے آپ کی بات پسند نہیں کی“ فرمایا ، ”وہ کچھ عقل نہیں رکھتے۔ فرمایا ”میرے دوست نے مجھ سے فرمایا تھا“ میں نے سوال کیا ”دوست سے آپ کس کو مراد لے رہے ہیں ؟“ بولے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ، اے ابوذر کیا تمہیں احد نظر آ رہا ہے ؟ میں نے سورج کی طرف دیکھا کہ کتنا دن باقی ہے ؟ اور خیال کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھے کسی کام سے کہیں بھیجیں گے (پھر) جواب دیا ، جی ہاں (یعنی احد نظر آ رہا ہے)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مجھے یہ پسند نہیں کہ میرے پاس احد کے برابر سونا ہو اور میں سارے کا سارا خرچ نہ کر ڈالوں ، البتہ ۳ درہم (اگر بچ جائیں تو کچھ خرچ نہیں) (پھر ابوذر نے کہا) اور یہ لوگ عقل نہیں رکھتے ہیں ، یہ تو صرف دنیا جمع کرتے ہیں اور خدا کی قسم میں ان سے دنیا نہیں مانگتا اور نہ دین کے متعلق مرتے دم تک ان سے کچھ پوچھوں گا“ (کتاب الزکوۃ)۔

دونوں روایتوں سے حسب ذیل مطالب نکلتے ہیں:

(۱) خزانہ جمع کرنے والوں کی نبت وعید جس آیت میں نازل ہوئی وہ سورۃ التوبہ کی ۳۴ ، ۳۵ آیت ہے ،

سورۃ التوبہ سب سے آخری سورہ ہے جو نازل ہوئی (بخاری ، کتاب تفسیر القرآن ، ب ۱۰) اور اس کے نزول کا سال ۹ھ ہے (ابن ہشام : طبری ۱/۱۷۲:۱۷۳) اور ایک آیت میں زکوۃ کا مقصد مسلمانوں کے لیے تطہیر مال بتایا گیا ہے (حوالہ سابق)۔ صحابہ نے ایسا ہی سمجھا تھا۔ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے ایک اعرابی نے سوال کیا کہ خدا کے اس قول وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ کا کیا مطلب ہے؟ تو انہوں نے فرمایا : جس نے خزانہ جمع کیا اور اس کی زکوۃ ادا نہیں کی اس کے لیے ویل (بربادی) ہے۔ یہ حکم زکوۃ نازل ہونے سے پہلے تھا ، جب زکوۃ (کی آیت) اتر آئی تو خدا نے اس کو تطہیر مال کے لیے مختص کیا (بخاری : کتاب الزکوۃ ، ب ۴)۔

(۲) حضرت معاویہؓ تمام صحابہ کی طرح دونوں آیتوں کو الگ الگ مسلمانوں اور اہل کتاب کے لیے سمجھتے تھے ، کنز والی آیت اہل کتاب کے لیے اور زکوۃ والی آیت مسلمانوں کے لیے سمجھی جاتی تھی ، کیونکہ اس سورہ میں کنز والی آیت اہل کتاب ہی کے ذکر میں ہے اور زکوۃ کا لفظ چونکہ اس سورہ میں کئی جگہ آیا ہے ، اس سے خیال پیدا ہوتا ہے کہ وہ شاید ۸ھ میں فتح مکہ کے بعد فرض ہوئی تھی (شبلی نعمانی : سیرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، ۲: ۱۲۱) ، البتہ اس کے عمال محرم ۹ھ میں مقرر ہوئے اور اسی سلسلے میں اس کا مقصد تطہیر اموال بتایا گیا۔

(۳) حضرت ابوذرؓ ، اس حکم نبوی کی وجہ سے جو اخف بن قیس کی روایت میں مذکور ہے ، جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں دیا تھا ، مال جمع کرنے کے سخت خلاف تھے اور گو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو اس قسم کا کوئی حکم نہیں دیا تھا ، بلکہ اپنی ایک خواہش (مجھے یہ پسند نہیں) ظاہر فرمائی تھی ، لیکن حضرت ابوذرؓ اس کو عام حکم سمجھتے اور کنز والی آیت کی تفسیر اسی حدیث کے مطابق کرتے تھے ، پھر آیت کو عام سمجھتے ہوئے مسلمانوں اور اہل کتاب

لیا، سیر الصحابہ (ص ۷۶) میں جو یہ لکھا ہے کہ وہ مکہ مکرمہ سے قریب ہے، یہ غلط ہے۔

(۹) زید بن وہب کی روایت میں آخری فقرہ، حضرت ابوذرؓ نے جو استعمال کیا ہے، خاص توجہ کا مستحق ہے۔

حضرت ابوذرؓ کے وعظ شروع ہوتے ہی عوام میں امرا کے خلاف برہمی پیدا ہوئی اور عوام میں دولت مندوں کے خلاف بے چینی پیدا ہونے لگی، جب امرا کا طبقہ ان سے تنگ آیا، تو شام کے امیروں نے حضرت معاویہؓ کے پاس شکایت کی۔ حضرت امیر معاویہؓ بڑے مدبر اور مرنجان مرنج حکمران تھے۔ انہوں نے ایک طرف تو حضرت ابوذرؓ کے درجے کا خیال رکھا اور ان کو قانونی تادیب نہیں کی۔ دوسری طرف ان کا معاملہ بالاتر حاکم اور عظیم الشان صحابی امیر المؤمنین حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی بارگاہ معلیٰ میں بھیج دیا کہ وہ خود فیصلہ فرمائیں۔ حضرت عثمانؓ نے بھی ان کے درجے کا خیال رکھتے ہوئے، گورنر کے ہاتھ سے ان کی تحریر پسند نہ فرمائی، بلکہ ان کو خود خط لکھا اور مدینہ منورہ طلب فرمایا۔ مدینہ منورہ آ کر بھی جب انہوں نے اپنا معمول جاری رکھا، تو لوگوں کا ان کے پاس مجمع رہنے لگا اور لوگ اس طرح ٹوٹ کر گرے کہ بقول حضرت ابوذرؓ ”انہوں نے گویا اس سے پہلے مجھے دیکھا نہ تھا“ اس موقع پر فتح الباری (۱۷۶:۳) میں جہوم ہونے کا سبب طبری کے حوالہ سے یہ بیان کیا گیا ہے کہ ”لوگ بکثرت آتے تھے اور ان سے شام سے چلے آنے کی وجہ دریافت کرتے تھے“ اس کے بعد لکھا ہے کہ حضرت عثمانؓ کو مدینہ منورہ والوں کی نسبت وہی اندیشہ پیدا ہوا جو حضرت امیر معاویہؓ کو شام والوں کی نسبت پیدا ہوا تھا ”یعنی یہ کہ رعایا بگڑ جائے گی اور امرا کو تنگ کرے گی، لیکن میرے نزدیک بخاری کی پہلی روایت سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ مدینہ میں تہمت سے بزرگ اس تحریک کو بغاوت سمجھ رہے تھے اور حضرت ابوذرؓ کو الزام

دونوں پر چسپاں کرتے تھے ان کا یہ اجتہاد بالکل منفرد تھا۔ فتح الباری (۱۷۵:۳) میں تصریح ہے ”کہ جمہور صحابہؓ اور تابعین نے حضرت ابوذرؓ کی مخالفت کی۔

(۴) زید بن وہب کی پہلی روایت میں انہوں نے اپنا اور حضرت معاویہؓ کا اختلاف بیان کیا ہے، لیکن دوسری روایت میں صاف کہا ہے ”فقرات“ (میں نے یہ آیت پڑھی)۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے مجمع عام میں تبلیغ شروع کر دی تھی۔

(۵) ظاہر ہے کہ اس تبلیغ سے (جیسا کہ الطبری کی روایت میں گزرا) غریب طبقہ، دولت مند طبقہ کے مقابلے میں اٹھ کھڑا ہوا۔ اس لیے بدامنی کے خوف سے حضرت معاویہؓ نے، جو شام کے گورنر تھے، بارگاہ خلافت میں حضرت ابوذرؓ کی شکایت لکھی۔

(۶) گورنر (حضرت امیر معاویہؓ) کے نرم طرز عمل کی طرح حضرت عثمانؓ نے بھی نرم طریقہ اختیار فرمایا، یعنی حضرت ابوذرؓ کے نام خط بھیج کر ان کو مدینہ بلا لیا۔

(۷) مدینہ منورہ میں بھی جب انہوں نے تبلیغ شروع کی (دیکھیے اخف بن قیسؓ کی روایت) تو لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ لوگ حیرت سے ان کا منہ نہ سکتے تھے اور ان پر یورش کرتے تھے (دیکھیے زید بن وہب کی روایت)۔ لوگوں کے اس طرز عمل سے حضرت ابوذرؓ گھبرائے، ممکن ہے ان کو یہ خیال بھی آیا ہو کہ لوگ انہیں خلیفہ کے بالمقابل باغی سمجھ رہے ہوں، چنانچہ یہ دیکھ کر حضرت ابوذرؓ نے مدینہ منورہ سے جانا چاہا اور خود خلیفہ سے اس کی خواہش کی۔

(۸) خلیفہ نے ان کی رائے سے اتفاق کیا اور مشورہ دیا کہ مدینہ کے قریب ہی، مگر اس سے باہر چلے جائیں، چنانچہ وہ ربذہ منتقل ہو گئے۔ ربذہ مدینہ منورہ کے دیہات میں شہر سے تین میل، ذات عرق کے قریب حجاز کے راستے پر واقع ہے (معجم البلدان، ۴۹:۲) حضرت ابوذرؓ نے قیام کے لیے اس کو منتخب کر

دیتے تھے۔ اس لیے انہوں نے خلیفہ وقت سے اس ہجوم کا تذکرہ کیا اور شاید ایسے انداز میں کہ وہ عوام سے جان چھڑانا چاہتے ہیں۔ خلیفہ نے ان کی مرضی دیکھ کر ارشاد فرمایا کہ اگر تم چاہو تو قریب ہی کوئی گوشہ تلاش کر لو۔“ اس موقع پر فتح الباری (ص ۱۷۲) میں یہ عبارت درج ہے ”زید بن وہب نے ان (ابوذرؓ) سے یہ سوال اس لیے کیا تھا کہ حضرت عثمانؓ سے دشمنی رکھنے والے ان کو بدنام کر رہے تھے کہ انہوں نے حضرت ابوذرؓ کو جلاوطن کر دیا ہے تو حضرت ابوذرؓ نے بتایا کہ وہ ربذہ میں اپنی مرضی سے مقیم ہیں۔ ہاں حضرت عثمانؓ نے ان کو مدینہ سے چلے جانے کا مشورہ اس لیے دیا تھا، تاکہ اس فساد کا اندیشہ نہ باقی رہے جو حضرت ابوذرؓ کے نئے خیالات کی وجہ سے لوگوں میں پیدا سکتا تھا۔“

۷۔ ربذہ کا قیام: ربذہ میں حضرت ابوذرؓ ۳۰ھ میں آئے اور تقریباً دو برس زندہ رہے۔ یہ زمانہ سکون اور تنہائی میں گزرا۔ ان دنوں وہ اپنے ”شامی خیالات“ سے دست بردار ہو چکے تھے، اس لیے معمول کے مطابق یہ ایام گزرے۔ ان کے لیے دربار خلافت سے گزارے کے لیے انتظام کر دیا گیا تھا، اس لیے فارغ البالی کے ساتھ زاہدانہ زندگی بسر کی۔ گوشت سمیت اونٹ کی مٹی کے علاوہ سالانہ وظیفہ بھی ملتا تھا، الاصابہ (ص ۶۵) میں ہے کہ وہ اگرچہ صحابہ بدر میں نہ تھے، لیکن حضرت عمرؓ نے ان کو بدریوں کے ساتھ رکھا تھا۔ اہل بدر کا وظیفہ پانچ ہزار درہم سالانہ تھا۔ یہی رقم حضرت ابوذرؓ کو بھی ملتی تھی۔ خود، بیوی، لڑکی، غلام، لونڈی پانچ آدمی گھر میں تھے۔ ان کے لیے یہ سامان کافی تھا۔

۸۔ وفات: حضرت ابوذرؓ کی وفات باختلاف

روایت ۳۱ھ یا ۳۲ھ میں ہوئی۔ الاستیعاب (۶۴۱:۲) میں دونوں سن لکھ کر کمزور لہجہ میں پہلے کو صحیح کہا ہے، دوسری جگہ (۸۲:۱) متعین طور پر ۳۲ھ لکھا ہے۔ اسد الغابہ میں بالکل یہی طریقہ اختیار کیا ہے، ایک جگہ

(۱۸۷:۵) دونوں اور دوسری جگہ (۳۰۲:۱) ۳۲ھ بھی بتایا ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ اکثر کا یہی خیال ہے، تہذیب (۹۱/۱۲) میں قطعی طور پر ۳۲ھ لکھا ہے۔ حضرت ابوذرؓ کو خاک گور ربذہ لے گئی تھی، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ذوالحجہ کا مہینہ تھا اور حج کا زمانہ بہت قریب آ گیا تھا۔ اکثر قافلے عراق وغیرہ سے چل کر ربذہ سے گزر چکے تھے۔ ایک قافلہ جو کوفہ سے حج کی نیت سے چلا تھا (الاستیعاب، ص ۶۴۶) اور جس میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ، حضرت جبر بن الادیر، مالک بن حارث اشتر، ایک نوجوان انصاری (کتاب مذکور، ص ۸۲) غرض چودہ سوار (کتاب مذکور، ص ۶۴۶) شامل تھے ابھی ربذہ پہنچا ہی تھا کہ اسی زمانہ میں حضرت ابوذرؓ کو پیغام اجل پہنچا۔

ام ذر (آپ کی زوجہ محترمہ) بیان کرتی ہیں کہ جب حضرت ابوذرؓ پر نزع کی حالت طاری ہوئی تو میں رونے لگی، حضرت ابوذرؓ بولے ”روتی کیوں ہو“ میں نے جواب دیا ”کیسے نہ روؤں؟ تم چٹیل میدان میں جان بلب ہو اور میرے پاس اتنا کپڑا نہ اپنا ہے نہ تمہارا جو کفن کے کام آسکے اور تجھیز و تکفین کا سامان کرنا میرے لیے ضروری ہے“، حضرت ابوذرؓ نے کہا ”بشارت حاصل کرو اور مت روؤ“ اس لیے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ دو مسلمان آدمیوں (یعنی عورت و مرد) کے درمیان اگر دو بچے یا تین بچے مریں اور وہ صبر کریں اور اس کو ثواب سمجھیں تو وہ دورخ (کامنہ) کبھی نہ دیکھیں گے اور ہمارے تین بچے مر چکے ہیں اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے آپؐ چند آدمیوں سے، جن میں ایک میں بھی تھا، فرما رہے تھے کہ تم میں سے ایک شخص چٹیل میدان میں مرے گا اور اس کا جنازہ مسلمانوں کی ایک جماعت پڑھے گی، ان آدمیوں میں سے اب کوئی باقی زندہ نہیں ہے سب دیہات اور جماعت کے اندر رہ کر وفات پا چکے ہیں، لہذا وہ شخص میں ہی ہوں، خدا

کی قسم نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جھوٹ کہا اور نہ میں جھوٹ کہہ رہا ہوں ، تم راستہ دیکھو میں نے جواب دیا ” راستہ کیا دیکھوں ؟ حاجی جا چکے اور راستے منقطع ہو گئے ہیں “ بولے ” جاؤ اور دیکھو “ کہتی ہیں کہ میں تیزی کے ساتھ ریت کے ٹیلے کی طرف جاتی تھی ، پھر ان کے پاس واپس آ جاتی تھی اور تیار داری کرتی تھی۔ میں اور وہ اسی حال میں تھے ، اتنے میں نظر آیا کہ چند آدمی کچادوں پر رُخ کی طرح معلوم ہو رہے ہیں جن کو اونٹ تیزی کے ساتھ لا رہے ہیں۔ جب وہ میرے قریب پہنچے تو جلدی سے میرے پاس آئے اور کہا ” اودہ خدا کی بندی ! تجھے کیا ہو گیا ہے ؟ “ میں بولی ” ایک مسلمان مر رہا ہے ، آپ لوگ اسے کفنائیں “ ان لوگوں نے کہا ” وہ کون ہے ؟ میں نے کہا ابوذر “ بولے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی ؟ میں نے جواب دیا ” ہاں “ وہ لوگ ” میرے ان پرماں باپ قربان “ کہہ کر حضرت ابوذر کے پاس جلدی سے گئے اور اندر پہنچے۔ حضرت ابوذر نے ان سے کہا ” بشارت حاصل کرو “ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے آپ نے ایک جماعت سے جس میں میں بھی تھا ، فرمایا تھا ” البتہ تم میں سے ایک آدمی چٹیل میدان میں مرے گا “ اس کے جنازے میں مومنین کی ایک جماعت شریک ہو گی ان لوگوں میں سے اب کوئی باقی نہیں رہا ، خدا کی قسم ، میں جھوٹ نہیں کہہ رہا ہوں اور اگر میرے یا میری بیوی کے پاس اتنا کپڑا ہوتا جو میرے کفن کے لیے کافی ہوتا تو میں اسی میں کفنا یا جاتا اور میں تم کو خدا کی قسم دیتا ہوں کہ مجھے کفن ایسا شخص دے جو امیر ، یا عریف یا ڈاک کا افسر ، یا نقیب نہ رہا ہو “ ایک انصاری نوجوان البتہ ایسا نکلا ، اس نے کہا ” میں آپ کو کفن دوں گا “ ایک تو میری یہ چادر ہے باقی دو کپڑے گٹھڑی میں ہیں ، وہ میری ماں کے ہاتھ کے کاتے ہوئے ہیں “ فرمایا ” تم ہی کفن دینا “۔ راوی کہتا ہے کہ (ان کی وفات کے بعد) اسی انصاری نے کفن دیا

اور ان لوگوں نے جو موجود تھے ، غسل دیا۔ اسد الغابہ (ص ۳۰۲) کے مطابق حضرت عبد اللہ بن مسعود نے نماز جنازہ پڑھائی ، پھر وہیں ان کو دفن کر دیا۔ چنانچہ ان کی قبر ربذہ میں ہے (معجم البلدان ، ۴ : ۷۴۹)۔

الطبری (۲۸۹۵:۵/۱) نے ۳۲ھ کے واقعات میں حضرت ابوذر کی وفات کا ذکر کیا ہے اور اس سلسلہ میں دو روایتیں لکھی ہیں جو باہم کسی قدر مختلف ہیں: (۱) عطیہ بن یزید فقہی کہتے ہیں کہ جب حضرت ابوذر کی وفات کا وقت آیا اور یہ ۸ امارت عثمانی ماہ ذوالحجہ کا واقعہ ہے تو انہوں نے آخری وقت اپنی صاحبزادی سے کہا ” پیاری بیٹی دیکھو تو کوئی نظر آ رہا ہے “ وہ بولیں نہیں ، فرمایا ابھی تک میرا وقت نہیں آیا ، پھر حکم دیا کہ بکری ذبح کر کے پکاؤ اور فرمایا ” جب میرے دفن کرنے والے آئیں تو کہنا کہ ابوذر نے تم لوگوں کو قسم دی ہے کہ کھانا کھا کر جائیں۔ جب ہانڈی پک گئی ، فرمایا ، اب دیکھو کوئی آ رہا ہے ؟ انہوں نے کہا ” ہاں قافلہ آ رہا ہے “ بولے مجھے قبلہ رخ کر دو ، اس کے بعد فرمایا ” بسم اللہ و باللہ و علی ملۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم “ صاحبزادی (خیمہ سے) باہر تک قافلہ کے پاس گئیں اور کہا ” ابوذر کے پاس چلو “ ان لوگوں نے پوچھا وہ کہاں ہیں ؟ ، صاحبزادی نے خیمہ کی طرف اشارہ کیا اور کہا کہ وہ انتقال کر چکے ہیں۔ آپ لوگ ان کو دفن کریں۔ لوگوں نے کہا ” ضرور خدا نے یہ شرف ہماری قسمت میں لکھا تھا “ یہ قافلہ کوفہ والوں کا تھا اور ان کے ساتھ حضرت عبد اللہ بن مسعود تھے۔ سب لوگ (خیمہ کی طرف) چلے اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رو رہے تھے اور کہہ رہے تھے ” رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سچ فرمایا تھا کہ (ابوذر) اکیلے مریں گے اور اکیلے (حشر میں) اٹھیں گے “ سب نے غسل و کفن دے کر نماز جنازہ پڑھی اور دفن کیا ، جب کوچ کا ارادہ ہوا ، صاحبزادی نے کہا : ابوذر نے آپ لوگوں کو سلام کہا ہے اور قسم دی کہ کھانا کھا کر جائیں “ سب نے کھانا کھایا

پھر ابو ذرؓ کے اہل و عیال کو لے کر مکہ گئے اور حضرت عثمانؓ کو ان کی موت کی خبر دی۔ حضرت عثمانؓ نے صاحبزادی کو اپنے اہل و عیال میں ملا لیا اور فرمایا ”خدا ابو ذرؓ پر رحم کرے اور مغفرت کرے“ (ص ۲۸۹۵) دوسری روایت بھی اسی کے قریب قریب ہے۔

جب ہم دفن سے فارغ ہوئے تو عورت نے ہم کو کھانے پر بلایا۔ ہم نے کھانا کھایا اور ارادہ کیا کہ عورت کو اپنے ساتھ لے چلیں۔ اس وقت حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے فرمایا ”امیر المؤمنین قریب ہیں“ ان سے ہم مشورہ کریں گے ”چنانچہ ہم مکہ آئے اور امیر المؤمنینؓ کو خبر سنائی۔ ارشاد ہوا ”خدا ان پر رحم کرے اور ان کے قیام ربذہ کو بخشے“ واپسی میں انہوں نے ربذہ کا راستہ اختیار فرمایا اور ابو ذرؓ کے اہل و عیال کو اپنے اہل و عیال کے ساتھ ملا لیا۔ پھر وہ مدینہ کی طرف روانہ ہو گئے اور ہم عراق کی طرف چلے گئے۔

تمام روایات کے ملانے سے حضرت ابو ذرؓ کی وفات کا واقعہ، کسی قدر تفصیل کے ساتھ سامنے آ جاتا ہے: (۱) قافلہ کوفہ والوں کا تھا اور تعداد چودہ تھی، الاستیعاب کی روایت کی تصدیق الطبری کی دوسری روایت سے ہو جاتی ہے، جس میں چودہ حضرات کے نام بتائے گئے ہیں: (۲) حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی شرکت اس قافلہ میں معلوم ہوتی ہے: (۳) حضرت عثمانؓ، حج کی وجہ سے مدینہ منورہ میں تشریف فرما نہ تھے، اس لیے قافلہ تجہیز و تکفین سے فارغ ہو کر مکہ معظمہ روانہ ہوا اور وہاں حضرت عثمانؓ کو وفات ابی ذرؓ کی خبر سنائی۔ جیسا کہ یہ بات طبری سے صاف معلوم ہوتی ہے: (۴) حضرت ابو ذرؓ کے اہل و عیال کو قافلہ والوں نے ربذہ میں چھوڑ دیا تھا۔ حج سے فراغت کے بعد حضرت عثمانؓ مکہ مکرمہ سے روانہ ہوئے تو کوئی قافلہ بھی ساتھ تھا۔ انہوں نے ربذہ کا راستہ اختیار کیا اور وہاں پہنچ کر حضرت ابو ذرؓ کے اہل و عیال کو اپنے اہل و عیال کے ساتھ لے لیا اور پھر مدینہ لے آئے: (۵) کوفہ والے ربذہ سے

رخصت ہو گئے اور کوفہ کا راستہ اختیار کیا: (۶) صرف حضرت ابو ذرؓ کی صاحبزادی، حضرت امیر المؤمنینؓ کے ہمراہ نہ تھیں، بلکہ سارا گھر تھا: (۷) وفات کے حالات میں جس عورت کا ذکر آتا ہے وہ بعض روایات میں زوجہ محترمہ ام ذر ہیں اور بعض میں صاحبزادی کی تصریح ہے۔ الطبری کی دوسری روایت میں زیادہ محتاط لفظ ہے، یعنی عورت، اس سے تمام روایتوں میں تطبیق ہو جاتی ہے: (۸) کفن اور انصاری کا قصہ رجال کی کتابوں سے اور بکری ذبح کرانے اور مدارات کرنے کا حال الطبری کی روایات سے معلوم ہوتا ہے۔ ان میں کوئی تضاد نہیں ہے: (۹) الطبری کی پہلی روایت میں وہ جملہ بھی مذکور ہے جو آخری وقت حضرت ابو ذرؓ کی زبان مبارک پر آیا تھا: (۱۰) اسد الغابہ کی روایت میں جو یہ لکھا ہے کہ کوفیوں نے حضرت ابو ذرؓ کے اہل و عیال کو اپنے ساتھ لیا اور حضرت عثمانؓ کے پاس مدینہ منورہ پہنچایا، یہ راوی کا تسامح ہے۔ حضرت عثمانؓ امیر الحج ہو کر مکہ معظمہ تشریف لے گئے تھے اور مدینہ میں موجود نہ تھے: (۱۱) خاندان ابو ذرؓ کو مکہ لے جانا بھی ایک فعل عبث معلوم ہوتا ہے، اس لیے الطبری کی وہ صورت صحیح ہے جو اوپر عدد ۴ میں بیان کی گئی۔

ان امور کے علاوہ کچھ اور فردی اور جزوی اختلافات نظر آتے ہیں، لیکن چون کہ روایتیں برابر درجہ کی ہیں، اس لیے ان میں سے کوئی بھی اختیار کر لی جائے تو کچھ حرج نہ ہو گا۔

۹۔ حلیہ: حضرت ابو ذرؓ لائے چوڑے آدمی تھے، رنگ گندمی اور جسم لاغر تھا۔ سر اور داڑھی میں خضاب نہیں لگاتے تھے (اسد الغابہ، ص ۳۰۳) داڑھی گھنی تھی (تذکرہ الحفاظ)۔ ایک شخص نے مسجد منیٰ میں ان کو دیکھا تو فوراً پہچان لیا۔ قطری حلیہ پہنے ہوئے تھے یہ چیزیں عام طور پر لوگوں میں مشہور تھیں (الاصابہ)۔

۱۰۔ متروکات: ترک دینا کے واعظ کے گھر میں کیا نکلتا؟ دولت و مال سے نہ صرف تہی دامن، بلکہ

ایک ظرف ہے جو علم سے بھرا ہوا ہے، پھر اس کو مہر لگا کر بند کر دیا گیا ہے۔“ (الاصابہ)۔ الاصابہ میں بلاسندیہ بھی بتایا گیا ہے کہ ”وہ علم میں حضرت ابن مسعودؓ کے ہم پلہ سمجھے جاتے تھے“ الاستیعاب (۶۳۶) میں خود ان کا یہ قول نقل کیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو اس حالت میں چھوڑا ہے کہ آسمان میں پرندہ جو دونوں بازو ہلاتا ہے وہ بھی آپ ہم کو بتا گئے ہیں۔“ تذکرہ الحفاظ کا بھی یہی حال ہے، وہاں صرف وہ جملہ ہے جو ہم الاصابہ کے حوالے سے لکھ آئے ہیں۔

فضائل : حضرت ابو ذرؓ کے فضائل میں کوئی حدیث صحیح بخاری میں موجود نہیں ہے۔ الاصابہ میں ابوداؤد اور مسند احمد کے حوالہ سے یہ حدیث نقل کی گئی ہے کہ ”حضرت ابو ذرؓ سے زیادہ صادق اللہجہ کو نہ زمین نے اپنے اوپر اٹھایا اور نہ آسمان نے ایسے شخص پر سایہ ڈالا“ یہ حضرت علیؓ، حضرت ابوذرؓ، حضرت عبد اللہ بن عمروؓ بن العاصؓ سے روایت ہے۔ اسی کتاب میں طبرانی کے حوالہ سے لکھا ہے کہ حضرت ابو ذرؓ جب بارگاہ نبوتؐ میں حاضر ہوتے تھے تو حضور ان سے ابتداء فرماتے تھے اور جب وہ بارگاہ نبوتؐ میں حاضر نہ ہوتے تھے تو حضور ان کی نسبت پرشش فرماتے تھے۔“ الاستیعاب اور اسد الغابہ میں یہ حدیث نقل کی گئی ہے کہ ”ابو ذرؓ میری امت میں عیسیٰ بن مریمؑ کے زہد کا نمونہ ہیں“ ان کے متعلق الاستیعاب میں یہ فقرہ ہے۔ علم کا ایک ظرف اور زہد و ورع اور سچی بات کہنے میں نمایاں تھے ”تذکرہ الحفاظ میں ان کا حال درج ہے جس سے ان کی علمی جلالت ظاہر ہوتی ہے۔ اخلاقی حیثیت سے آپ میں سادگی، حب رسولؐ، احکام نبویؐ کا لحاظ، زہد و تقویٰ، حق گوئی، سیر خشمی، مہمان نوازی اور خوش اخلاقی کے اوصاف بہت نمایاں تھے، ترمذی، ابوداؤد، مسند ابن حنبل، ابن سعد، مستدرک اور حلیۃ الاولیاء وغیرہ میں

مقتدر رہے، حضرت عثمانؓ نے ان کو ربذہ روانہ کرنے کے بعد جو کچھ عطا فرمایا تھا، وہ حسب ذیل چیزیں تھیں: اونٹوں کا ایک گلہ اور دو غلام (الطبری، ص ۲۸۶۰): بکریوں کا ایک ریوڑ، اونٹوں کا ایک گلہ، ایک غلام، ایک لونڈی (کتاب مذکور، ص ۲۸۶۲)۔ ان میں سے بعض چیزیں وفات کے وقت تک شاید نہ رہی ہوں (سیر الصحابہ ۷۸) میں حسب ذیل ترکہ بلاحوالہ بتایا گیا ہے: تین گدھے (ایک زر، دو مادہ) چند بکریاں، اور کچھ سواریاں (یعنی اونٹ)۔

۱۱۔ فضل و کمال : جیسا کہ ہجرت کے عنوان میں لکھا گیا، حضرت ابو ذرؓ کو اگرچہ درگاہ نبوتؐ سے استفادہ کا موقع کسی حد تک کم ملا تھا۔ صرف پانچ برس وہ خدمت نبویؐ میں حاضر رہے، لیکن اس قلیل مدت میں انہوں نے صبر و قناعت کی زندگی اختیار کر کے احادیث نبویؐ کا اتنا ذخیرہ فراہم کر لیا جو حاضر باش اکابر صحابہؓ کے ذخیروں کے برابر تھا۔ وہ صحابہؓ جن کی روایتیں ۱۰۰ یا ۱۰۰ سے زائد، مگر ۵۰۰ سے کم ہیں رواۃ حدیث کے تیسرے طبقے میں شمار ہوتے ہیں۔ ان سے ۲۸۱ روایات منقول ہیں۔ راویوں میں حضرت انسؓ بن مالک، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ، خالد بن وہبان (خال زاد بھائی)، زید بن وہب، خرشہ بن الحر، جبیر بن نصیر اور اخف بن قیس جیسے فضلاء صحابہ اور تابعین شامل ہیں۔

فقہ میں ان کا یہ درجہ تھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد مدینہ منورہ میں جو صحابہ علم و افتاء کی مسند پر ممکن تھے، ان میں اعلام الموقنین کے مصنف نے ان کا نام بھی لکھا ہے، لیکن ان کے فتوؤں کا تعداد بہت کم ہے۔ فتویٰ میں شدت کے بعض واقعات تذکرہ الحفاظ میں ملتے ہیں۔

آپؐ کے فضل و کمال کی نسبت سے اقوال رجال کی کتابوں میں درج ہیں، مثلاً ابو داؤد میں سند جید کے ساتھ حضرت علیؓ کا یہ قول نقل کیا ہے ”ابو ذرؓ

ان اخلاقی اوصاف کے متعلق مختلف واقعات نقل کیے ہیں۔
مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(سعید انصاری [ن: محمود الحسن عارف])

.....

⊗ ابو رافعؓ: آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دو خدام۔

(۱) ابو رافع القبطیؓ، ان کا نام ابراہیم یا اسلم، یا سان یا یسار یا صالح تھا (الاصابہ، ۶۸:۴) لیکن اکثر سیرت نگاروں کے نزدیک اول الذکر نام ہی زیادہ صحیح ہے۔ ان کا لقب بریہ تھا جو ابراہیم کی تصغیر ہے۔ روایات کی رو سے وہ ابتداء حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب کے غلام تھے، انہوں نے قبول اسلام سے قبل انہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو ہبہ کر دیا تھا۔ کچھ عرصے کے بعد جب حضرت عباسؓ نے اسلام قبول کر لیا تو اس کی خبر حضرت ابو رافعؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دی جس پر آپؐ نے ابو رافعؓ کو آزاد فرما دیا (ابن عبد البر: الاستیعاب، ۷۰:۴) لیکن وہ آزادی ملنے کے باوجود آخر دم تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں رہے۔ آپ بھی ابو رافعؓ کا بہت خیال رکھتے تھے۔

نامور محدث اور سیرت نگار حافظ ابن حجرؒ کے مطابق ابو رافعؓ نے غزوہ بدر سے قبل اسلام قبول کر لیا تھا، لیکن اس غزوہ میں ان کی شرکت ثابت نہیں، البتہ غزوہ احد اور اسکے بعد کے غزوات میں وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شریک رہے (الاصابہ، ۶۸:۴)۔ دوسری روایات کی رو سے (دیکھیے نیچے) انہوں نے ہجرت مدینہ سے قبل قبول اسلام کی سعادت حاصل کر لی تھی۔ انہوں نے حضرت عثمانؓ کی شہادت (۱۸ ذوالحجہ ۲۳ھ/۲۳۶ء) سے کچھ دن قبل یا کچھ روز بعد انتقال فرمایا۔ ایک روایت خلافت علوی میں انتقال کرنے کی بھی ملتی ہے (الاصابہ، ۶۸:۴)۔

حضرت ابو رافعؓ کا کئی تاریخی روایات میں

تذکرہ آتا ہے۔ مثال کے طور پر جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ ہجرت کر کے تشریف لائے اس وقت آپ کے اہل خانہ ابھی مکہ مکرمہ میں تھے تو آپؐ نے مدینہ منورہ سے حضرت زید بن حارثہؓ اور حضرت ابو رافعؓ کو دو اونٹ اور پانچ سو درہم دے کر اپنے اہل خانہ کو لانے کے لیے مکہ مکرمہ بھیجا تھا۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے سفر ہجرت کے رہنما عبد اللہ بن اریطہ کو بھی دو یا تین اونٹ دے کر ان کے ہمراہ بھیج دیا اور اپنے بیٹے عبد اللہ بن ابی بکر کو لکھا کہ وہ ان کے گھر والوں یعنی ان کی بیوی (ام رومان) ، حضرت عائشہؓ ، حضرت اسماءؓ اور دوسرے خاندان کے لوگوں کو لے کر مدینہ منورہ چلے آئیں۔

یہ قافلہ مدینہ منورہ سے صبح سویرے روانہ ہوا۔ قدید کے مقام سے حضرت زید بن حارثہؓ نے تین اونٹ خریدے۔ اس طرح ان کے پاس اونٹوں کی تعداد پانچ ہو گئی۔ حضرت زیدؓ اور حضرت ابو رافعؓ مکہ مکرمہ پہنچے تو انہوں نے حضرت فاطمہؓ ، حضرت ام کلثومؓ اور ام المومنین حضرت سودہ بنت زمعہ کو اپنے ہمراہ لیا۔ حضرت زیدؓ نے اپنی بیوی حضرت ام ایمنؓ اور اپنے بیٹے حضرت اسماء بن زیدؓ کو بھی ساتھ لیا۔ اسی طرح حضرت عبد اللہ بن ابی بکرؓ اپنی والدہ اور اپنی دونوں بہنوں کے ساتھ شریک قافلہ ہو گئے۔ نامور قریشی سردار حضرت طلحہ بن عبد اللہؓ بھی ان کے ہمراہ ہو لیے۔ اس طرح یہ قافلہ کئی روز کے سفر کے بعد بخیر و عافیت مدینہ منورہ پہنچ گیا (ابن سعد، ۲: ۶۴، ۶۲، ۶۳)۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خاندان کے لوگوں کو حضرت حارثہ بن العمانؓ کے گھر میں اتارا (ابن سعد، ۲۳۶: ۲۳۷) رجب ۶ھ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب عمرہ القضاء کے لیے مکہ مکرمہ تشریف لے گئے اور آپؐ نے حضرت میمونہؓ سے نکاح کا فیصلہ فرمایا تو آپؐ نے حضرت اوس بن خوئؓ اور حضرت ابو رافعؓ کو حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب کے پاس حضرت میمونہؓ کے

یہ خوش خبری لے کر پہنچ گئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ خبر سن کر اتنی مسرت ہوئی کہ آپؐ نے حضرت ابو رافعؓ کو ایک غلام مرحمت فرمایا (ابن سعد، ۲: ۲۱۲)۔ حضرت ابو رافعؓ اور ان کی بیوی حضرت سلمیٰؓ آخری وقت تک حضرت ابراہیمؑ اور انکی والدہ کی خدمت کرتے رہے۔

مصر المظفر ۱۱ھ/۶۳۳ء کی جس رات سے آپؐ کی بیماری کی ابتدا ہوئی۔ اس شب آپؐ صلی اللہ علیہ وسلم دعا کے لیے آخری مرتبہ جب جنت البقیع تشریف لے گئے تو حضرت ابو رافعؓ ہی آپؐ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ تھے۔ حضرت ابو رافعؓ فرماتے ہیں کہ آپؐ دیر تک اہل البقیع کے لیے دعائے مغفرت کرتے رہے اور پھر مجھ سے فرمایا ”اے ابو رافعؓ مجھے ہمیشہ کی زندگی، جنت اور اپنے رب سے ملاقات کے مابین انتخاب کا اختیار دیا گیا تو میں نے اپنے رب سے ملاقات کو ترجیح دی ہے (ابن سعد، ۲: ۲۳)۔ اسی رات سے آپؐ کو سر درد کی بیماری لاحق ہو گئی، جو دن بدن بڑھتی چلی گئی تا آنکہ اسی بیماری سے انتقال ہو گیا۔

ان واقعات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو رافعؓ کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاں بڑا ہی قابل اعتماد اور قابل بھروسہ سمجھا جاتا ہے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم مختلف ذاتی امور کے سلسلے میں ان کو ترجیح دیتے تھے۔ حضرت ابو رافعؓ کی اسی اہمیت کے پیش نظر بہت سے صحابہ کرامؓ جن میں حضرت عبداللہؓ بن عباسؓ بھی شامل تھے، حضرت ابو رافعؓ کے پاس تشریف لاتے تھے اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی باتیں پوچھا کرتے تھے، روایت میں ہے کہ حضرت عبداللہؓ بن عباسؓ الواح (لکھنے کی تختیاں) لے کر حضرت ابو رافعؓ کے پاس آتے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی باتیں ان سے دریافت کر کے لکھتے رہتے تھے (ابن سعد، ۲: ۳۸۱)۔

حضرت ابو رافعؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ

لئے اپنا پیغام دے کر بھیجا۔ یہ حضرات حضرت عباسؓ کے پاس سے ہو کر واپس آ رہے تھے کہ ان کا اونٹ بدک گیا، لہذا یہ حضرات بطن رافعؓ میں کئی دن ٹھہرے رہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مقام قدید میں پہنچے تو یہ حضرات آپؐ سے جا کر ملے اور آپؐ کی معیت میں مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے، یہیں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عباسؓ بن مطلب کے ہاں حضرت میمونہؓ [رک باں] سے نکاح فرمایا (ابن سعد، ۸: ۱۳۲)۔ پھر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عمرہ سے فارغ ہو گئے تو حضرت میمونہؓ کو گھر سے لانے کا فریضہ بھی حضرت ابو رافعؓ نے انجام دیا۔ حضرت میمونہؓ حضرت ابو رافعؓ خادم نبویؐ کے ہمراہ مقام سرف میں تشریف لائیں جو ان دنوں حدود حرم سے باہر واقع مکہ مکرمہ کی ایک مضافاتی بستی تھی، مگر اب مکہ مکرمہ شہر کی حدود میں ہے۔ یہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہؓ سے پہلی ملاقات فرمائی (ابن سعد، ۱: ۱۲۲)۔

حضرت ابو رافعؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جس طرح خصوصی خادم تھے اسی طرح ان کی اہلیہ حضرت سلمیٰؓ کو بھی خاندان نبویؐ کی خصوصی خادمہ ہونے کا شرف حاصل تھا۔ روایات کی رو سے حضرت سلمیٰؓ، حضرت صفیہؓ بنت عبدالمطلب کی کنیز تھیں، غالباً حضرت صفیہؓ سے آپؐ نے انہیں لے لیا۔ حضرت سلمیٰؓ نے حضرت خدیجہؓ کے تمام بچوں کی دایہ گیری کا کام کیا تھا، چنانچہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت خدیجہؓ اس خاتون کا بہت خیال کرتے تھے، غالباً ابو رافعؓ سے حضرت سلمیٰؓ کا نکاح اسی سلسلہ کی کڑی ہے۔

ذوالحجہ ۸ھ/۶۳۱ء حضرت ماریہ قبطیہؓ کے ہاں جب آپؐ کے بیٹے حضرت ابراہیمؑ کی ولادت ہوئی تو اس وقت حضرت سلمیٰؓ نے ہی ان کی دایہ گیری کے فرائض انجام دیے۔ صبح سویرے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر سے فارغ ہوئے تو حضرت ابو رافعؓ آپؐ کے پاس

وسلم سے ۶۸ احادیث کی روایت کی ہے (احمد بن حنبل : مسند ؛ ابن حزم : جوامع السیرۃ ؛ ص ۲۷۹)۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے بھی روایت کرتے ہیں جب کہ ان سے روایت کرنے والوں میں ان کے بیٹے رافعؓ ، الحسنؓ ، عبید اللہؓ ، المغیرہؓ ، پوتوں میں الحسنؓ ، صالحؓ ، عبید اللہؓ ، عام لوگوں میں ابو سعید المقبریؓ ، سلیمان بن یارؓ ، عطاء بن یارؓ ، عمرو بن الشریذؓ ، ابو عطفان بن طریفؓ ، سعید بن ابی سعیدؓ ، حصینؓ ، داؤدؓ ، شریحیل بن سعدؓ اور دوسرے تابعی بزرگ شامل ہیں (دیکھیے ابن سعد : ۱۷۳:۵ ؛ الاصابۃ : ۶۸:۴)۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(۲) ابو رافعؓ : وہ ابتداءً اچھے ، سعید بن العاص بن امیہ کے غلام تھے۔ روایات کی رو سے ان کے بیٹوں نے اپنا اپنا حصہ آزاد کر دیا ، البتہ خالد بن سعیدؓ نے اپنا حصہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو حصہ کر دیا۔ اس طرح ابو رافعؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی غلامی میں آ گئے ، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو آزاد فرما دیا ، اسی لیے ابو رافعؓ کہا کرتے تھے ”انا مولی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ (میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا آزاد کردہ غلام ہوں)۔ ایک دوسری روایت کی رو سے ابو رافع اچھے کے بیٹوں کے پاس واحد ”ترکہ“ تھے۔ اس کے باقی بیٹوں نے اپنا اپنا حصہ آزاد کر دیا ، البتہ صرف خالد والا حصہ غیر آزاد رہ گیا ، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حصہ ان سے خرید کر آزاد فرما دیا۔

حضرت ابو رافعؓ کے ایک بیٹے ایسی بیان کرتے ہیں کہ ان کے دادا ابو رافع ابو اچھے کا ترکہ تھے ، جو اس کے چار بیٹوں کے حصے میں آئے ، جب جنگ بدر کے لیے فریش جانے لگے ، تو ابو رافعؓ بھی ان کے ہمراہ تھے ، اس موقع پر سعیدؓ ، عبید اللہؓ اور العاصیؓ نے ان سے متعلق اپنا اپنا حصہ آزاد کر دیا۔ البتہ خالد بن

سعیدؓ نے ایسا نہیں کیا۔ اس لیے کہ وہ ابو رافعؓ کی کسی بات پر ان سے ناراض تھے ، پھر جب ابو رافعؓ مسلمان ہو گئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خالدؓ سے ابو رافعؓ کے متعلق بات کی ، تو انہوں نے پہلے تو ابو رافعؓ کو آزاد کرنے سے انکار کر دیا ، مگر بعد میں انہوں نے اپنا حصہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو حصہ کر دیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں آزاد کر دیا ، اس لیے ابو رافعؓ خود کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مولیٰ (آزاد کردہ غلام) کہا کرتے تھے ، پھر جب بنو امیہ کے دور میں عمر بن سعید بن العاص (خالد کا بھائی) مدینہ منورہ کا گورنر بنا ، تو اس نے انہیں کو بلا بھیجا ، وہ آئے ، تو پوچھا تم کون ہو ، انہوں نے کہا میں رسول اللہ کا مولیٰ (آزاد کردہ غلام) ہوں ، اس پر انہیں سو درے لگائے اور پھر وہی پوچھا ، تو انہوں نے حسب سابق بیان دیا ، عمرو انہیں پھونک رہا ، یہاں تک کہ انہیں اس نے پانچ سو کوڑے مروائے ، جس پر انہیں اپنی ہلاکت کا خطرہ پیدا ہو گیا ، جس پر انہوں نے اپنا سابقہ بیان بدل لیا اور کہا کہ میں تمہارا آزاد کردہ ہوں (الاصابۃ : ۶۹:۴)۔

بہت سے سیرت نگار ان دونوں ابو رافعؓ (عدد ۱ ، ۲) میں فرق نہیں کرتے ، لیکن حافظ ابن حجرؒ نے صراحت کی ہے کہ اس نام کے دو خدام نبی اکرمؐ کی خدمت میں رہے اور جب تک ان دونوں کو الگ الگ شخصیت نہ گردانا جائے ، روایات میں تطبیق نہیں ہوتی۔

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(محمود الحسن عارف)

.....

ابو سمبل : (Abu Sambol) یا اَبَسْمَبُول ⊗ (Ipsambul) ساحل نیل پر واقع علاقہ نوبہ (مصر) کا ایک قدیم تاریخی قصبہ ، جو ۲۲ درجہ ۲۲ دقیقہ عرض بلد شمالی اور ۳۱ درجہ ۴۰ دقیقہ طول بلد شرقی پر واقع ہے۔ یہ قصبہ پتھروں سے تراشے گئے دو معبدوں کی بنا پر

پاس سے ۱۰۱۶۶۷ میٹر چوڑا ہے۔ مؤرخ ولکنسون کے مطابق یہ رمسیس ثانی مصری حکمران کی مورتیاں ہیں۔ اس کے مطابق یہ بھی گمان کیا جاتا ہے کہ یہ مصری معبود اثور کی مورتیاں ہوں۔ اس کے سامنے والا حصہ ۲۷.۴۳۲ میٹر طویل ہے، جو کہ چھ بڑی بڑی مورتیوں سے مزین ہے۔ اس میں جو داخلے کی عمارت ہے، اس میں ۱۶ چوکور ستون ہیں۔ اس میں چوڑائی کے رخ پر پیدل چلنے کا راستہ ہے۔ اس کے دونوں طرف چھوٹی چھوٹی کوٹھڑیاں ہیں، جن کے اندر ستون ہیں، جن پر ۹.۴۴ میٹر کی اونچائی پر اوزرلیں کی مورتیاں ہیں۔ ان کی دیواروں پر جنگوں وغیرہ کی تصویریں بنی ہوئی ہیں۔

پھر بڑا دالان ہے، جو تقریباً ۹.۴۴ میٹر چوڑا ہے جس میں چوکور ستونوں کی متعدد قطاریں ہیں جو بتوں کی تصویروں سے سجائی گئی ہیں۔ ان کے پیچھے اندر کی جانب ایک کوٹھڑی اور عبادت خانہ ہے اور اس کی باقی اطراف میں بھی کوٹھڑیاں ہیں۔ ان کے پیچھے ایک ”بت“ کی مورتی ہے، جو ایک ”کرسی“ پر نشست ہے اور اطراف کی کوٹھڑیوں پر اسی جیسی اور تصویریں کندہ ہیں۔

”معبد“ کے وسط میں ایک چبوترہ ہے، جسے وہ لوگ ”القدس“ کہتے تھے۔ محقق ہیرن کے بقول یہ گمان کیا جاتا ہے کہ اس پر کوئی تابوت رکھا ہوا تھا اور یہ کہ یہ عجیب و غریب عمارت دراصل ایک مدفن ہے، معبد نہیں ہے۔ دیواروں پر لڑائیوں اور جنگوں کی تصویروں، خصوصاً چاروں مورتیوں سے، جن میں ایک سرخ رنگ کی ہے، یہ باور کیا جاسکتا ہے کہ یہ چھوٹی عمارت بھی بادشاہ کا مدفن تھا، جبکہ یورکھاروت کا خیال ہے کہ ابو سمبل بلیانی کے لوگوں کے لیے، جو اس سے ۸ میل کے فاصلے پر آباد تھے بدوی قبیلوں کے حملوں سے ایک پناہ گاہ کا کام دیتا رہا۔ ۱۸۱۲ء میں، یعنی یورکھاروت کے وہاں پہنچنے سے ایک سال قبل، بھی بلیانوی لوگوں نے اپنے چوپایوں، سمیت وہاں پناہ لی تھی اور بدوی قبیلہ بہت سی جانیں گنوانے کے باوجود اس کو فتح کرنے میں کامیاب نہ ہو سکا تھا۔

مشہور ہے، دونوں میں سے ہر ایک کے سامنے ریتلے پتھروں سے بنی ہوئی دیواریں ہیں، جن کا داخلی حصہ پتھروں سے تراشا گیا ہے۔

خیال یہ ہے کہ یہ دونوں معبد پندرھویں صدی ق۔م کے بنے ہوئے ہیں۔ ان میں سے چھوٹا دریائے نیل سے ۲۰ قدم بلند ہے، یہ ریت سے ڈھکا ہوا نہیں ہے۔ یہ قدیم زمانے سے محفوظ چلا آتا ہے۔ اس کی دریافت کا سہرا نامور ماہر تحقیقات یورکھاروت کے سر ہے، جس نے یہ اکتشاف مارچ ۱۸۱۳ء میں کیا۔ اس کے بقول یہ معبد مصری معبود ایس کا ہے۔

اس معبد کی عقبی جانب، تقریباً ۲۰۰ قدموں (۶۰.۹۵۳ میٹر) کے فاصلے پر، چار بڑے بڑے بتوں کے سر اس حال میں پائے جاتے ہیں کہ ان کے جسم ریت میں دفن ہیں۔ یہ تمام بت مصریوں کے دور کے بنے ہوئے ہیں۔ عقبی دیوار پر قدیم مصری رسم الخط میں ایک تحریر ہے، جو ”اوزرلیں“ کے سر کی شکل میں ہے جس کا سر پرندوں والا ہے، جس پر ایک گول دائرہ ہے۔ یورکھاروت نے دعویٰ کیا تھا کہ اس پر سے ریت ہٹانے پر لاؤزریں کا معبد نمودار ہو جائے گا۔

۱۸۱۷ء میں جب ریت کو ہٹایا گیا، تو تقریباً ۳۱ قدم (۹.۴۴۸ میٹر) نیچے ایک دروازہ نمودار ہوا۔ جو کہ ”بڑے معبد“ کا دروازہ ہے۔ یہ ”دریائے نیل“ کی سطح سے ۳۰.۴۷۹ میٹر بلند ہے، اس کا صحن ۳۹.۶۲۳ میٹر لمبا اور ۳۷.۴۳۲ میٹر اونچا ہے۔ اس کے چاروں طرف پتھروں میں نقش و نگار بنے ہوئے ہیں۔

اس معبد کے سامنے والے رخ پر چار بڑے بت بنے ہوئے ہیں، جو کہ چار تختوں پر بیٹھے ہیں جن کی اونچائی ۹.۸۱۱ میٹر ہے۔ یہ مصر کے سب سے بڑے بت ہیں۔ شمالی جانب سے تیسرا بت، پہاڑ پر سے برف کا ایک ٹکڑا گرنے کی بنا پر ٹوٹا ہوا ہے، اس کے سر کا ایک ٹکڑا اس کی گود میں گرا ہوا ہے۔

ان میں ایک کا چہرہ سات قدم لمبا اور کندھوں کے

مآخذ: (۱) ایف بستانی: دائرۃ المعارف، ۳۱۳:۱؛ (۲) مقالہ مصر اور اس میں دیئے گئے مآخذ۔

(جمود الحسن عارف)

.....

⊗ ابو سہل، الکوهی: نام و بچن بن رستم اپنی کنیت سے معروف، ایک مسلمان جغرافیہ نگار اور قدیم فلسفی (ان کا حوالہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ۷:۷۷۷ مقالہ الجلی میں آیا ہے)۔

ابو سہل کے حالات زندگی بہت کم معلوم ہیں صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ وہ جبال طبرستان کے علاقہ کوہ کا رہنے والا تھا (ابن الندیم: الفہرست، ص: ۳۴۱)۔ وہ اپنی ابتدائی عمر میں بازار میں شیشوں سے کھیلتا تھا، پھر اللہ تعالیٰ کی عنایت اور اس کا لطف اس کے شامل حال ہوا، تو اس نے لکھنے پڑھنے کی طرف توجہ دی اور اس نے بڑی عمر (علی کبر سنہ) میں علوم و آداب سیکھے (ابوالقاسم زید البہیقی: تہ صوان الحکمت، طبع محمد شفیع لاہوری، ص: ۸۰، عدد ۴۰)۔ انہوں نے علم الجیل والاشغال اور الاکر المخرکہ میں مہارت بہم پہنچائی اور ان میں اعلیٰ درجہ استناد حاصل کیا (حوالہ مذکور)۔ وہ ۳۸۷ھ/۹۹۷ء میں مشرقی بغداد کی رصدگاہ میں کام کرتا تھا (محمد شفیع: حواشی تہ صوان الحکمت، ص: ۸۰، ج ۱۱)۔ نامور سوانح نگار ابن ابی اصیبعہ نے تصریح کی ہے کہ اس کی درخواست پر اس کی جملہ کتب کی عبارت کی سان بن ثابت بن قرہ نے اصلاح اور درستگی کی تھی (عیون الانباء، ص: ۲۲۴)۔ علی بن زید البہیقی کے مطابق، اس سے بہت سے لوگوں نے استفادہ کیا اور یہ کہ وہ بہت وجہ شکل و صورت کا حامل شخص تھا (تہ ص: ۸۱)۔

اس نے حسب ذیل کتابیں تصنیف و تالیف کی ہیں:

(۱) کتاب مراکز الاکر (نامکمل)؛ (۲) کتاب الاصول علی نحو کتاب اقلیدس (الفہرست، ص: ۳۴۱)؛ (۳) کتاب صیغہ الاسطرلاب، بالبرہین (دو مقالے)؛ (۴) کتاب احداث النقط علی الخطوط.....؛ (۵) کتاب [کذا؟ رد] علی

المعتمدين فی توالی الحرکین انقصاراً ثابت بن قرہ (بروکلمان، ۲۲۳:۱، مخطوطات کے لیے دیکھیے انڈیا آفس لاہوری، عدد ۱۷۶۷)؛ (۶) کتاب مراکز الدوائر علی الخطوط من طریق التحلیل دون التركيب؛ (۷) کتاب الزیادات علی ارشمیدس فی المقالة الثانیہ یا کتاب فی اخراج الخطین علی نسبہ یا کتاب فی الدوائر الحاسۃ من طریق التحلیل، اس کتاب کے دیباچہ کا ایک روٹوگراف نسخہ، کتاب خانہ پنجاب یونیورسٹی میں موجود ہے۔ جس کا عنوان: دیباچہ تحریر کتاب ماخوذات ارشمیدس لکتاب اقلیدس فی المقالة الثانیہ ہے (بروکلمان، ۲۲۳:۱)؛ (۸) رسالہ فی استخراج الضلع المسبوع فی الدائرہ (الفہرست، مطبوعہ ۱۳۹۳ھ/۱۹۷۳ء، ص: ۳۴۱-۳۴۲)؛ قلمی نسخوں کے لیے دیکھیے بروکلمان؛ (۱۰) کتاب فی البرکار التام والعمل بہ (مخطوط، لائڈن، ۱۰۵۹، قاہرہ ۲:۳۵)؛ بروکلمان، ۲۲۳:۱؛ (۱۱) رسالہ المفروضات (بروکلمان)؛ (۱۲) رسالہ فی تثلیث الزاویہ وعمل المسبوع المساوی الاضلاع فی الدائرہ (کتاب خانہ برلن، عدد ۹۳۰۸)؛ (۱۳) رسالہ فی مقدار (معرفہ) ما یرای من السماء (والبحر) (بروکلمان، ۲۲۳:۱)؛ (۱۴) طریق فی استخراج خطین بین خطین فقتولا علی نسبہ (بروکلمان، ۲۲۳:۱، انڈیا آفس لاہوری، عدد ۷۶۷)؛ پٹنہ لاہوری، ۲:۳۳۵) اس کی ایک کتاب ترمین کتاب ارشمیدس فی الماخوذات کا روٹوگراف نسخہ پنجاب یونیورسٹی لاہوری میں موجود ہے (تہ ص: ۸۱)۔

ابو سہل کی اہمیت اس اعتبار سے بھی ہے کہ بقول نامور ریاضی دان، عمر خیام (الجبر، طبع F.Woepcke، پیرس ۱۸۵۱ء، ص ۲ عربی متن) ان لوگوں میں شامل ہے جنہوں نے ارشمیدس کے قضیہ مفروضہ (de:Lemma J.L.Heiberg، طبع ۲۰۰۲ء) کو قطاع مخروطی کے انداز میں کامیاب طریقے پر حل کیا۔ اس کے علاوہ ابو جعفر الخازن (۳۵۰ھ/۹۶۱ء - ۳۶۱ھ/۹۷۱ء) اور ابن الہیثم [رک

بآں] نے بھی اس کے حل میں کامیابی حاصل کی (نیز رک بہ مقالہ الجبر والمقابلہ بذیل مادہ 'در آتآ)۔
مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(محمود الحسن عارف)

.....

⊗ ابو عبد اللہ، محمد بن عیسیٰ: المہانی، علمائے اعداد اور نامور مسلم مہندسین میں سے ایک۔ اس کے حالات زندگی بہت کم معلوم ہیں، بعض مآخذ سے صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ وہ ۲۶۷ھ/۸۶۰ء میں حیات تھا۔

المہانی کی اہمیت ایک اور اعتبار سے بھی ہے، چنانچہ نامور محقق اور ریاضی دان عمر خیام نے اپنی کتاب الجبرا (طبع F. Woepcke، پیرس ۱۸۵۱ء، ص ۲: عربی متن) کے مقدمہ میں بیان کیا ہے کہ محمد بن عیسیٰ، ابو عبد اللہ المہانی، جو کہ ۲۶۷ھ/۸۶۰ء میں حیات تھا، نے ارشمیدس کے قضیہ مفروضہ (Lemma: De sphaera et cyl: ۲۰۲ طبع J.L. Heiberg، لاپزگ ۱۹۲۱ء، ص ۱۹۳) کو ثابت کرنے کی کوشش کی اور اس طرح اس نے ایک نئے ارتقا کی ابتدا کی۔ اس نے یہ تو ثابت کر دیا کہ یہ قضیہ مفروضہ (Lemma) ایک مخصوص تیسرے درجے کی مساوات (لا+ب=لا) کے حل کے مترادف ہے، لیکن وہ اس کے حل میں ناکام رہا۔ بقول عمر خیام ابو جعفر الخازن (۳۵۰ھ/۹۶۱ء-۳۶۱ھ/۹۷۱ء) پہلا شخص ہے، جس نے اس مساوات کو قطاع مخروطی کے نظریے کی مدد سے حل کیا۔ بعد ازاں اس کے دوسرے حل ابو سہل الکوحی (نواح ۳۷۸ھ/۹۸۸ء) [رک بآں] اور ابن الشیم [رک بآں] وغیرہ نے پیش کیے (مزید تفصیل کے لیے [رک بہ الجبر والمقابلہ، بذیل مادہ]۔)

ابن الندیم کے مطابق اس نے حسب ذیل کتب تصنیف فرمائیں: (۱) رسالہ فی عروش الکواکب؛ (۲) رسالہ فی النسبة؛ (۳) رسالہ اقلیدس کے مقالہ اولیٰ کی ۲۶ اشکال کا مطالعہ (الفہرست، ص ۳۲۰) کتاب کے قلمی نسخہ جات کے لیے دیکھیے براہکمان: تکرملہ ۱: ۳۸۳)۔

مآخذ: (۱) ابن الندیم: الفہرست، مطبوعہ تہران، ص ۳۲۵-۳۳۱؛ (۲) ابن خیام: الجبرا (طبع F. woepcke، پیرس ۱۸۵۱ء، ص ۲ عربی متن) مقدمہ؛ (۳) عمر رضا کمالہ: معجم المؤلفین، ۱۰: ۱۰۷؛ (۴) القفطی: تاریخ الحكماء، ص ۲۸۳؛ (۵) طوغان: تراث العلمی، ص ۱۳۸؛ (۶) براہکمان: تکرملہ ۱: ۳۸۳۔

(محمود الحسن عارف)

.....

ابو القاسم البرہادی: الآمری، ابو الفضل، ایک ⊗ معروف عالم اور محقق، اس کے حالات زندگی معلوم نہیں ہیں، صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ وہ ۸۱۰ھ/۱۴۰۷ء میں حیات تھا (معجم المؤلفین، ۸: ۹۲)۔

نامور مستشرق براہکمان نے تکرملہ (۲: ۳۳۹) میں اس کی صرف ایک کتاب الجواهر المتنقات کا تذکرہ کیا ہے۔ یہ کتاب قاہرہ سے (نگی طباعت ۱۳۰۲ھ/۱۸۸۳ء-۱۸۸۵ء) شائع ہوئی۔ اس کی کتاب اباضی [رک بہ اباضیہ] علما کے حالات سے متعلق ہے۔ اس نے اپنی کتاب میں معروف اباضی عالم الدر جینی [رک بآں] اور ان کی کتاب طبقات الشیخ کا تفصیلاً تذکرہ کیا ہے (الجواہر ۲: ۲۱۵، ۲۱۹)۔ یہ عجیب اتفاق ہے کہ جس شخص نے سیکڑوں لوگوں کے حالات قلمبند کیے، اس کے اپنے حالات زندگی نامعلوم ہیں۔

مآخذ: (۱) براہکمان، تکرملہ ۲: ۳۳۹؛ (۲) عمر رضا کمالہ: معجم المؤلفین، ۸: ۹۳؛ (۳) آتآ بذیل مقالہ الدر جینی۔ (محمود الحسن عارف)

.....

ابو القاسم خوی: ابو القاسم خوی (۱۸۹۹-۱۹۹۲ء) ⊗ ایک معروف شیعہ مجتہد اور اسلامی قوانین کا شارح۔ وہ آذر بائیجان کے شہر خوی میں پیدا ہوئے۔ تیرہ برس کی عمر میں نجف (عراق) سے دینی تعلیمات کا آغاز کیا، اور شیخ فتح اللہ الاصنہائی (الشریعہ) اور شیخ محمد حسین فائزی وغیرہ سے تعلیم حاصل کی۔ وہ نجف میں حوزہ کے دینی

مرکز میں رہے اور لاکھوں شیعہ مسلمانوں کے روحانی پیشوا بن کر ابھرے۔

خوی کی زیادہ مشہور کتب میں ”البیان فی تفسیر القرآن“ (قرآن کی تفسیر) المسائل المتخبرہ (منتخب مذہبی مسائل) اور منہاج الصالحین اور مذہبی اعمال اور قانون پر دو جلدوں پر مشتمل تصنیف وغیرہ شامل ہیں۔

اپنے دینی علم میں، خوی روایتی اور عالمانہ ذہن کے مالک تھے۔ انہوں نے اعلیٰ درجہ کے مذہبی پیشواؤں کی سیاسی سرگرمیوں کی مخالفت کی اور علامہ خمینی کی ولایت الفقہ پر دو اعتراضات کیے: (۱) ”شیعہ فقہاء کی حاکمیت کے سیاسی دائرے کو انسانوں کے ذریعے وسیع نہیں کیا جاسکتا؛ (۲) شیعہ فقہاء کی حاکمیت بارہویں امام کی غیر موجودگی کے دوران میں کسی ایک فقیہ یا چند ایک فقہاء تک محدود نہیں کی جاسکتی۔ اسی بنا پر علامہ خمینی کے پیروکاروں کی طرف سے ان کی شدید مخالفت کی گئی۔

حقوق نسواں کے معاملے میں، آیت اللہ خوی نے قدرے مختلف انداز فکر اپنایا، انہوں نے یہ موقف اختیار کیا کہ خواتین دوسروں کی مذہبی رہنما نہیں بن سکتیں۔ وہ ہر قسم کی مخلوط مجالس کے خلاف تھے، چنانچہ انہوں نے غیر محرم مردوں اور عورتوں کو مذہبی اور سماجی تقریبات میں اکٹھے شرکت کرنے کی مخالفت کی۔

علامہ خمینی [رکبہ خمینی، آیت اللہ] کے عراق سے اخراج اور آیت اللہ محمد باقر کو ۱۹۸۰ء میں سزائے موت دیئے جانے کے بعد وہ واحد بڑے مذہبی پیشوا تھے جو عراق میں موجود رہے۔ انہوں نے بھی باہر جانے کے اجازت طلب کی، لیکن انکار کر دیا گیا، ان کے فنڈ ضبط کر لیے گئے اور انہیں ان کے ذاتی مکان میں مسلسل بارہ سال، ان کی وفات تک نظر بند رکھا گیا۔

عراقی حکومت کے دباؤ کے باوجود کہ وہ ایران کے خلاف عراقی جنگ کی حمایت میں فتویٰ دیں، انہوں نے اس لڑائی میں عراقی حکومت کی تائید نہیں کی۔ ۱۹۹۰ء میں عراق کے کویت پر حملے کے بعد انہوں نے اہل

تشیع کو کویت سے لائی ہوئی چیزوں کی خریداری سے اس بنا پر منع کر دیا کہ وہ اشیا چوری کی تھیں۔ مارچ ۱۹۹۱ء میں صدر صدام حسین کے خلاف، شیعہ بغاوت کی ناکامی پر انہیں پولیس کی حراست میں رکھا گیا اور گورنمنٹ نے انہیں اہواز میں نظر بند کر دیا۔ ان کا انتقال ۱۹۹۲ء میں ہوا۔

آیت اللہ خوی کے شاگردوں کی تعداد ہزاروں میں ہے، جن میں پہلے نامزد آیت اللہ الصدر (عراق)، سید مہدی شمس الدین (لبنانی شیعہ مسلمانوں کی سپریم اسمبلی کے قائم مقام صدر)، امام موسیٰ الصدر (لبنان)، سید محمد حسین فضل اللہ (لبنان) اور آیت اللہ اردبیلی سابقہ ایران کے چیف جسٹس وغیرہ شامل ہیں۔

مآخذ: (۱) Al-Khoei Benevolent Foundation: Concepts and Projcets (۱۳ صفحات پر مشتمل الخوی کے رہنما کاموں پر مشتمل کتابچہ)؛ (۲) مومن مومن: An Introduction to shi,i Islam؛ ’ڈاکٹرن ڈی سی‘ ۱۹۹۲ء؛ باب متعلقہ الخوی، پانچ صفحات پر مشتمل آیت اللہ کے کارناموں اور عراق کی طرف سے ان کے خلاف عدالتی کارروائی کی تفصیل؛ (۳) Khoi:Joyce N.Wiley The Oxford Encyclopedia of The Mod. Isl. World‘ بذیل Abol-Qasim‘ ۲:۲۲۳۔

(ادارہ)

.....

ابوالقاسم الزہراوی: رکبہ الزہراوی، ابوالقاسم ⊗

.....

ابوالقاسم کاشانی: (۱۸۸۲ء-۱۹۶۲ء) آیت اللہ ⊗ حاجی سید ابوالقاسم کاشانی، ۱۹۵۰ء کی قومی تحریک کے دوران میں، ایران کے ایک مذہبی اور سیاسی رہنما، The ‘Encyclopaedia of Modern Islamic World‘ (۲:۳۳۳)۔ وہ تہران میں پیدا ہوئے، انہوں نے پندرہ برس کی عمر میں حج کیا اور تحصیل علم کے لیے عراق کے شہر نجف میں مقیم ہو گئے۔ انہوں نے آیت اللہ خراسانی، آیت اللہ خلیلی طہرانی اور آیت اللہ کمرانی وغیرہ سے تعلیم

کی تحریک کے دوران میں کاشانی کی طاقت اور شہرت میں بے پناہ اضافہ ہوا۔ ان کے پیروکاروں نے مجلس قانون ساز کے اندر اور اس سے باہر قومی محاذ (National Front) کے نام سے ایک سیاسی جماعت کو جس کی قیادت محمد مصدق کر رہے تھے، منظم کرنے میں مدد دی جس کے نتیجے میں ۳۰ اپریل ۱۹۵۱ء کو مصدق وزیر اعظم بن گئے۔

مصدق کے بطور وزیر اعظم ایران، کاشانی کے ساتھ تعلقات کے تین ادوار تھے: پہلا دور، اپریل ۱۹۵۱ء تا ۲۰ جولائی ۱۹۵۲ء: اس دور میں ان کی دوستی اور ان کے مابین تعاون میں اضافہ کی فضا برقرار رہی۔ دوسرے دور میں جو ۲۰ جولائی ۱۹۵۲ء سے شروع ہوا، کاشانی "قیام السلطنت" کو ٹکالنے اور مصدق کو بطور وزیر اعظم واپس لانے میں بہت متحرک رہے۔ تیسرے دور میں جو اکتوبر ۱۹۵۲ء سے ۱۹ اگست ۱۹۵۳ء کے عرصے پر مشتمل ہے ان دونوں کے درمیان اختلافات ابھر کر سامنے آگئے۔ آخر کار کاشانی مصدق سے الگ ہو گئے اور جنرل زاہدی اور وہ دربار پہلوی سے وابستہ ہو گئے۔ علیحدگی کی متعدد وجوہ تھیں۔ ۱۹ اگست ۱۹۵۳ء کو جہاں مصدق کی غیر قانونی حکومت کا خاتمہ ہوا تو اس کے ساتھ ہی کاشانی کے سیاسی دور کا بھی اختتام ہو گیا۔ جنرل زاہدی نے وزیر اعظم کے کاشانی کو سینٹ میں نشست کی پیشکش کی، مگر کاشانی نے اسے مسترد کر دیا اور جنرل زاہدی پر تیل کی صنعت کو قومیاں کے قانون کے نفاذ کے لیے زور دیا۔ جنرل زاہدی نے کاشانی کو نظر انداز کر دیا جس پر کاشانی نے زاہدی کو آمر مطلق قرار دیا۔ کاشانی کی زاہدی کی حکومت کے خلاف جاری سرگرمیوں کے نتیجے میں (کاشانی کو) گرفتار کر کے جیل بھیج دیا گیا۔ ان پر جولائی ۱۹۵۶ء میں "فدائیان اسلام" کے ساتھ تعاون کرنے اور ۱۹۵۱ء میں رزم آراء کو قتل کرنے کے الزامات عاید کیے گئے۔ تاہم کاشانی کی ضعیف العمری اور آیت اللہ محمد حسین بروجوی اور ابوالفضل زنجانی کی کوششوں نے انہیں سزا سے بچا

حاصل کی اور نامور مجتہد بن گئے۔ برطانوی حکومت کے خلاف ان کی سیاسی سرگرمیوں کا آغاز اس وقت سے ہوا جب ان کے والد کو اپریل ۱۹۱۶ء میں ایک بغاوت میں قتل کر دیا گیا اور وہ اپنے والد کے جانشین بن گئے۔

۱۹۲۱ء اور ۱۹۳۱ء کے دوران میں پہلے کاشانی نے رضا شاہ پہلوی (ایرانی حکمران) کی حمایت کی جس کی بنا پر وہ دستور ساز اسمبلی کے رکن منتخب ہو گئے، جس نے ۱۹۲۵ء میں ایران پر پہلوی خاندان کی حکومت کے قیام کی منظوری دی۔ تاہم، جلد ہی انہوں نے شاہ کی حمایت چھوڑ دی، سیاست سے کنارہ کشی اختیار کر لی اور اپنے آپ کو مدریس کے لیے وقف کر لیا۔

رضا شاہ کے عہد کے اختتام کے قریب، کاشانی جرمن نواز سرگرمیوں میں شریک ہو گئے۔ جنوری ۱۹۴۲ء میں کاشانی، جنرل فضل اللہ زاہدی اور کئی فوجی آفسروں اور سیاستدانوں نے "نہضت ملیان ایران" (تحریک بیداری اہل ایران) کی بنیاد رکھی۔ اس تحریک کا جلد ہی انکشاف ہو گیا، جس پر اس کے اراکین کو گرفتار کر لیا گیا اور کاشانی کو جلاوطن کر دیا گیا۔

دوسری جنگ عظیم کے اختتام پر، جب برطانیہ اور اس کے ہم نوا ملکوں نے اسرائیل کے قیام کا فیصلہ کیا تو کاشانی نے اس کے قیام کی بھرپور مخالفت کی۔ انہوں نے فلسطین اور فلسطینیوں کے لیے چندہ بھی جمع کیا۔ ۱۹۴۵ء کے بعد جب کاشانی ایران میں مقیم تھے، انہوں نے ایرانی حکومت کی تمام پالیسیوں کی بھرپور مخالفت کی، چنانچہ جب وزیر اعظم عبدالحسین حزیر اور حسین "علی رزم آراء" کو فدائیان اسلام نے قتل کر دیا تو ان کے قتل کا کاشانی پر شبہ کیا گیا۔

۶ فروری ۱۹۴۹ء کو شاہ ایران کو قتل کرنے کی کوشش کے بعد کاشانی کو لبنان جلاوطن کر دیا گیا، لیکن وہ جون ۱۹۵۰ء میں واپس ایران آگئے اور تہران سے مجلس دستور ساز کے لیے رکن منتخب ہو گئے۔

"ایران میں تیل کی صنعت کو قومی تحویل میں لینے

”دلائل فقیہ“ کا نظریہ پیش کیا۔ کاشانی کا سب سے اہم کام تمام مسلمان ریاستوں کا غیر وابستہ سیاسی ہلاک بنانے کا خواب تھا جس کی گونج خمینی کی ”نہ مشرق اور نہ مغرب“ کی پالیسی میں پائی جاتی ہے۔

مآخذ: (۱) اخوی شہرؤف: *The Role of the Clergy*

in *Iranian Politics 1949-1954* در *Mussadiq*:

Iranian Nationalism and Oil؛ طبع James و

Roger لنڈن، ۱۹۸۸ء؛ (۲) آیت حسن: تاریخ سیاسی

ایران، تہران، ۱۹۸۳ء؛ (۳) فغفوری احمد: *The Role of*

the Ulama in twentieth century Iran with

particular reference to Ayatullah haj Sayyid

Abul Qasim Kashani. مقالہ پی ایچ ڈی یونیورسٹی

آف دسکائنس میڈسن، ۱۹۷۸ء؛ (۴) محمود کاشانی: قیام

ملت مسلمانان ایران، تہران، ۱۳۵۹ھ ۱۹۸۰ء؛ (۵)

Ayatullah Kashani: Precursor of : Richard, yann

the Islamic Republic In religion and politics in

Iran, Sh,ism from Quietism to Revolution؛ طبع

R.Keddie و Nikki، نیوہیون ولنڈن، ص ۱۰۱ تا ۱۲۴؛

(۶) محمد حسین فغفوری مقالہ: کاشانی ابو القاسم، در *The*

Oxford Encyclopaedia of Modern Islamic

World، بذیل مادہ .

(اسرار احمد [ن: محمود الحسن عارف])

.....

ابوقادہ: ”ایک نامور صحابی رسول“ نام حارث ⊗

بن ربیع، یا نعمان بن ربیع یا عمرو بن ربیع، لقب ”فارس

رسول اللہ“ (مسند احمد بن حنبل، ۱۶: ۳۴۹)، لیکن زیادہ

تر سوانح نگاروں کے نزدیک اول الذکر نام ہی صحیح ہے

(الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۲: ۴۴۹؛ تہذیب الغہذیب،

۱۲: ۲۰۴)۔ ان کے والد ربیع بن بلدہ بن خثاس بن

سنان بن عبید بن عدی بن غنم بن کعب بن سلمہ

انصاری خزرجی تھے اور والدہ کبشہ بنت مطہر بن حرام بن

سواد بن غنم بن کعب بن سلمہ تھیں (الاستیعاب، ۴: ۱۷۳؛

لیا۔ ۱۹۵۸ء میں ان کے بیٹے مصطفیٰ کو پراسرار طریقے پر زہر دے دیا گیا۔ اس المناک واقعے اور امور سیاست سے مایوسی کی بنا پر انہوں نے سیاست کو خیرباد کہہ دیا۔

کاشانی ایک قوم پرست اور دستور ساز رہنما، برطانیہ کے نو آبادیاتی نظام اور کمیونزم کے مخالف، اتحاد عالم اسلامی کے حامی اور باعمل شخص تھے۔ وہ معرکہ آرائی کے شوقین، سیاسی قوت کے دلدادہ اور غیر منکسر المزاج شخص تھے، لیکن انہوں نے دنیوی اور مادی شان و شوکت کی کبھی خواہش نہیں کی۔ غربت میں فوت ہوئے۔ وہ دین و سیاست کی یک جائی کے پر جوش حامی تھے، وہ مذہب اور سیاست کو علیحدہ علیحدہ کرنے کو نوآبادیاتی نظام کی سازش قرار دیتے تھے۔ تاہم وہ مذہبی پیشواؤں کا براہ راست اقتدار بھی نہیں چاہتے تھے۔

کاشانی سائنسی ترقی اور ٹیکنالوجی کے حامی تھے، انہوں نے مغربی تہذیب کے بعض پہلوؤں کو اختیار کرنے کا بھی خیر مقدم کیا۔ انہوں نے ایران میں سیاسی اصلاح کی حمایت کی، لیکن سیاسی نظام کے ڈھانچے کی تبدیلی کی بھی مخالفت نہیں کی۔ وہ قانون کی پاسداری پر پختہ یقین رکھتے تھے۔

کاشانی کی ایرانی علما کے مقام کے حوالے سے سب سے بڑی خدمت ان کا وہ روایتی قائدانہ کردار تھا جو غیر تسلی بخش عوامی حالات کے ترجمان کے طور پر رہا۔ ۱۹۶۳ء کے بعد حکومت کے خلاف مذہبی قیادت کی سرگرمیاں اور انقلاب ۱۹۷۹ء تک پہنچانے والی صورت حال زیادہ تر کاشانی کے نظریات اور سرگرمیوں کے زیر اثر تھی۔ اگرچہ ان کے نظریات ایرانی قوم پرستی کے حوالے سے بعد میں آنے والے مذہبی قائدین کے نظریات سے بہت مختلف تھے۔ اسلامی شریعت کا معاشرہ میں مقام اور اہل مغرب کے ساتھ رویے جیسے ان کے بہت سے نظریات کی علامہ آیت اللہ خمینی نے حمایت کر کے ان پر اپنی حکومت کی بنیادیں رکھیں۔ علما کے طاقت ور کردار کو، جس پر کاشانی نے اکثر زور دیا، خمینی نے وسعت دی اور انہوں نے اپنے بنائے ہوئے قوانین میں

سیر اعلام النبلاء، ۲: ۳۵۰)۔

ذوالقعدہ ۶ھ میں حضرت ابوققادهؓ کو بیعت رضوان میں شریک ہونے کا شرف حاصل ہوا۔ اس طرح وہ اس گروہ میں شامل تھے جنہیں اللہ تعالیٰ نے واضح الفاظ میں اپنی رضا اور جنت کی بشارت دی ہے (دیکھیے ابن کثیر: تفسیر، بذیل سورۃ الفتح)۔

حضرت ابوققادهؓ نے کئی معرکوں میں مسلمان مجاہدوں کی قیادت بھی کی: شعبان ۸ھ میں انہوں نے نجد کے بنو غطفان کی سرکوبی کے لیے جانے والے ایک دستے کی قیادت کی جو پندرہ افراد پر مشتمل تھا۔ یہ لوگ رات کو چلتے اور دن میں چھپ جاتے تھے تاکہ بنو غطفان کو ان کے آنے کا پتہ نہ چل سکے۔ حضرت ابوققادهؓ کے اچانک ان کے سر پر پہنچ جانے کے باعث یہ لوگ حواس باختہ ہو گئے، اس لیے بہت کم قتال کی نوبت آئی۔ حضرت ابوققادهؓ نے مجاہدوں کو حکم دیا کہ جو شخص تم سے لڑے، تم اسی سے لڑنا، جس کی بنا پر جنگ جلد ہی ختم ہو گئی اور میدان مسلمانوں کے ہاتھ رہا۔ حضرت ابوققادهؓ پندرہ دن کے بعد مال غنیمت سمیت مدینہ منورہ واپس آئے۔ مال غنیمت میں ۲۰۰ اونٹ، ۲۰۰۰ بکریاں اور بہت سے قیدی شامل تھے (سیر اعلام النبلاء، ۲: ۳۵۱)۔

اسی سال دو ہفتوں کے بعد رمضان المبارک ۸ھ میں آٹھ آدمیوں کا سریہ حضرت ابوققادهؓ کی قیادت میں بطن اخم کی طرف روانہ کیا گیا۔ بطن اخم ذی شہب اور ذی مرہ کے درمیان مدینہ منورہ سے تین منزل کے فاصلہ پر مکہ مکرمہ کی جانب واقع ہے۔ ان دنوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ پر حملہ کرنے کا ارادہ کر چکے تھے، اس دستے کو بھیجنے کا مقصد یہ تھا کہ لوگوں کا دھیان ان لوگوں کی طرف لگا رہے اور مکہ مکرمہ پر حملہ کرنے کا راز فاش نہ ہو۔ جب یہ لوگ ذی شہب پہنچے تو معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ روانہ ہو گئے ہیں، لہذا یہ لوگ ”سقیّا“ کے مقام پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مل گئے (سیر اعلام النبلاء،

الاصابہ، ۳: ۱۵۷)۔ ان کی اہلیہ سلافہؓ مشہور صحابی حضرت براء بن معرور کی صاحبزادی تھیں۔

ہجرت کے تقریباً ۱۰ سال قبل مدینہ منورہ میں پیدا ہوئے، اسی کم عمری میں ہی بیعت عقبہ ثانیہ کے بعد مشرف باسلام ہوئے، اسی لیے وہ انصار کے سابقوں میں شامل ہیں۔

امام الغصّی کے مطابق وہ بدری تھے (الاستیعاب، ۳: ۱۷۳۲) لیکن یہ صحیح نہیں ہے (تہذیب التہذیب، ۱۲: ۲۰۴) اس لیے کہ اس وقت وہ کم عمر تھے۔ غزوہ اُحد اور خندق اور اس کے بعد کے تمام غزوات میں شریک ہوئے (تہذیب الکمال فی اسماء الرجال، ۳۴: ۱۹۴)۔

حضرت ابوققادهؓ بہت بہادر اور جری صحابی تھے۔ ان کی شجاعت کے ضمن میں یہ واقعہ قابل ذکر ہے کہ ربیع الاول ۶ھ میں عیینہ بن حصن الفزاری نے چالیس سواروں کے ساتھ مدینہ منورہ سے چند میل دور چشمہ ذی قرد کے قریب غابہ کی چراگاہ پر چھاپا مارا اور گلہ بان حضرت ذر بن ابی ذرؓ غفاری کو شہید کر کے بیت المال کے اونٹ ہانک کر لے چلا۔ اطلاع ملنے پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو ان کے تعاقب کا حکم دیا۔ تعاقب کے لیے نکلنے والوں میں حضرت ابوققادهؓ بھی شامل تھے۔ حضرت ابوققادهؓ نے اس موقع پر بڑی بہادری کا مظاہرہ کیا اور غطفانیوں کے ایک سردار عبدالرحمن کو نیزہ مار کر ہلاک کر دیا۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات ہوئی تو انہوں نے آپؐ کو سارا واقعہ سنایا جسے سن کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ابوققاده ہمارے بہترین سوار (فارس) ہیں“ اسی لیے ان کو ”فارس رسول“ کہا جانے لگا (الاصابہ، ۳: ۱۵۷)۔

سیر اعلام النبلاء، ۲: ۴۴۹)۔ اس جھڑپ میں حضرت ابوققادهؓ شدید زخمی ہوئے، ان کا چہرہ بھی تیر لگنے سے مجروح تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں بلا کر اس پر اپنا لعاب دہن لگایا جس کے بعد ان کا چہرہ نہ صرف یہ کہ ٹھیک ہو گیا، بلکہ زخم کا نشان بھی جاتا رہا (

(۳۵۱:۲)

فتح مکہ کے بعد شوال ۸ھ میں غزوہ حنین کا معرکہ ہوا۔ جس میں زور دار جنگ ہوئی، اس وقت بڑے بڑے بہادروں کے قدم اکٹڑ گئے تھے، لیکن حضرت ابوقادہ ثابت قدم رہے۔ انہوں نے اسی افرا تفری کے عالم میں دشمن کے ایک بڑے سورما کو قتل کیا اور پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے تحت اس کا سامان حاصل کیا۔ اس موقع پر اس کے ساز و سامان کے اور بھی کئی دعویدار پیدا ہو گئے لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ حضرت ابوقادہ ہی کے حق میں دیا اور انہیں ”اللہ تعالیٰ کا شیر“ قرار دیا (سیر اعلام النبلاء ۳: ۲۵۶)۔ حضرت ابوقادہ نے اس مال کو فروخت کر کے بنو سلسی میں ایک باغ خریدا۔ مسلمانوں کی مدینہ آمد کے بعد یہ پہلی جائیداد تھی جو کسی مسلمان نے خریدی تھی (الذہبی: سیر اعلام النبلاء ۳: ۳۵۱) الذہبی نے یہ بھی لکھا ہے کہ حضرت ابوقادہ نے اس مال کو سات اوقیہ میں حاطب بن ابی بلتعہ کو بیچ دیا (سیر اعلام النبلاء ۳: ۲۵۶)۔

۱۱ھ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے موقع پر جب فتنہ ارتداد نے تمام عرب کو اپنی لپیٹ میں لے لیا تو حضرت ابو بکر صدیقؓ نے اس کے سدباب کے لیے مختلف علاقوں کی طرف گیارہ لشکر بھیجے۔ حضرت ابوقادہ جس لشکر میں شامل تھے اس کی قیادت حضرت خالد بن ولید کر رہے تھے۔ حضرت خالدؓ نے پہلے طلحہ بن خویلد اسدی کو شکست دی پھر وہ بطاح پہنچ کر مالک بن نویرہ یربوعی کی طرف متوجہ ہوئے۔ حضرت خالدؓ نے مسلمانوں کی ایک جماعت علاقے کے مختلف دیہاتوں کی طرف بھیجی اور اسے یہ ہدایت فرمائی کہ جس بستی میں پہنچو پہلے وہاں اذان دینا۔ اگر وہاں کے لوگ جواب میں اذان دیں تو ان سے جنگ نہ کرنا اور ان کی طرف سے اگر کوئی جواب نہ آئے یا وہ تم سے مزاحمت کریں تو ان سے جنگ کی جائے۔

جب یہ جماعت مالک بن نویرہ کی بستی کے قریب

پہنچی تو انہوں نے اذان دی، لیکن اس معاملے میں اختلاف پیدا ہو گیا کہ جواب میں انہوں نے اذان دی ہے یا نہیں۔ کچھ لوگوں نے کہا کہ ہم نے اذان کی آواز سنی ہے، جبکہ کچھ حضرات کا کہنا تھا کہ بستی والوں نے کوئی جواب نہیں دیا، لہذا انہوں نے مالک بن نویرہ اور اس کے کئی ساتھیوں کو گرفتار کر لیا۔ جب یہ معاملہ حضرت خالدؓ بن ولید کے سامنے پیش ہوا تو انہوں نے ان کو حراست میں رکھنے کا حکم دیا اور کہا کل صبح ان کے بارے میں فیصلہ کیا جائے گا۔ رات کو سخت سردی تھی۔ حضرت خالدؓ نے لشکر میں اعلان کرایا۔ دفنوا سراکم (اپنے قیدیوں کو حرارت پہنچاؤ)۔ بعض عرب قبائل کی زبان میں دفنوا کے معنی قتل کرنے کے تھے، چنانچہ مشہور صحابی حضرت ضراہ بن ازور نے یہی سمجھا اور انہوں نے مالک بن نویرہ اور اس کے ساتھیوں کو قتل کر دیا۔

چونکہ ان لوگوں کا ارتداد مشتبہ تھا اس لیے حضرت ابوقادہ کو یہ بات ناگوار گزری، چنانچہ انہوں نے بارگاہ خلافت میں عرض کی کہ ”میں ان کی ماتحتی میں کام نہیں کروں گا، کیونکہ انہوں نے ایک مسلمان کا خون کیا ہے۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے حضرت خالدؓ کو مدینہ بلا کر جواب طلبی کی۔ انہوں نے سارا واقعہ سنایا۔ حضرت ابو بکرؓ نے ان کا عذر قبول کر لیا، لیکن حضرت عمرؓ نے حضرت ابوقادہ کے موقف کی تائید کی اور حضرت خالدؓ کو معزول کرنے کا مشورہ دیا۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے کہا کہ ”میں اس تلوار کو نیام میں نہیں ڈال سکتا جس کو اللہ تعالیٰ نے کفار پر کھینچا ہو۔“ اس پر اس وقت تو یہ معاملہ ٹھنڈا پڑ گیا، لیکن حضرت عمرؓ نے خلافت سنبھالتے ہی حضرت خالدؓ بن ولید کو معزول کر دیا جس کے اسباب میں ایک سبب یہ واقعہ بھی تھا۔

حضرت ابو بکرؓ کے بعد حضرت ابوقادہ کا ذکر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے دور خلافت میں نمایاں طور پر ملتا ہے۔ حضرت علیؓ نے اپنے دور خلافت میں حضرت ابوقادہ کو مکہ کی امارت پر فائز کیا، لیکن کچھ عرصے بعد ان کی

شخص جھوٹی حدیث بیان کرے گا اس کا ٹھکانہ دوزخ میں ہوگا (سیر اعلام النبلاء، ۴: ۳۵۱، ۳۵۲)۔

حضرت ابوقادہؓ نے ۱۷۰ احادیث روایت کی ہیں۔ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت عمرؓ بن خطاب اور معاذ بن جبل سے روایت کرتے ہیں (تہذیب الکمال، ۳۴: ۱۹۴) جبکہ ان سے حضرت انسؓ بن مالک، سعید بن المسیب، عطاء بن یسار، علی بن رباح، عبداللہ بن رباح الانصاری، عبداللہ بن معبد الزمائی، عمرو بن سلیم الزرقی، ابومسلمہ بن عبدالرحمن، معبد بن کعب بن مالک، ان کا بیٹا عبداللہ بن ابی قتادہ اور ان کا غلام نافع روایت کرتے ہیں (سیر اعلام النبلاء، ۴: ۳۴۹)۔

وہ نہایت رحم دل، خوش اخلاق اور ملنسار تھے۔ رحم دلی کا یہ حال تھا کہ ایک انصاری کا جنازہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس نماز جنازہ پڑھانے کے لیے لایا گیا، آپؐ نے پوچھا اس پر قرض تو نہیں ہے لوگوں نے کہا دو دینار (دس روپے) قرض ہے۔ آپؐ نے پوچھا کچھ چھوڑا ہے جواب ملا کچھ نہیں۔ ارشاد ہوا کہ تم لوگ نماز پڑھ لو۔ حضرت ابوقادہؓ نے عرض کی یا رسول اللہ اگر میں اس شخص کا قرض ادا کر دوں تو پھر آپؐ نماز پڑھادیں گے؟ فرمایا ”ہاں“۔ انہوں نے قرض ادا کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع دی پھر آپؐ نے ان کی نماز جنازہ پڑھائی (احمد بن حنبل: مسند، ۱۶: ۳۴۶)۔

اسی طرح ایک صحابیؓ نے حضرت ابوقادہ سے قرض لیا ہوا تھا، لیکن وہ جب بھی تقاضا کرنے جاتے تو وہ چھپ جاتے۔ ایک دن وہ گئے تو اس کے بیٹے نے بتایا کہ وہ کھانا کھا رہے ہیں۔ حضرت ابوقادہؓ نے ان سے کہا کہ مجھے معلوم ہو گیا ہے کہ تم گھر پر ہو، اس لیے اب چھپنا بیکار ہے۔ انہوں نے کہا اصل بات یہ ہے کہ میں نہایت تنگ دست ہوں، میرے پاس کچھ نہیں ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ عیال دار بھی ہوں۔ انہوں نے کہا کیا واقعی تمہارا حال ایسا ہی ہے۔ اس نے کہا ہاں، حضرت ابوقادہؓ کو بہت افسوس ہوا اور انہوں نے ان کا قرض معاف کر

جگہ قسم بن عباسؓ کو یہ عہدہ دے دیا (سیر اعلام النبلاء، ۴: ۳۵۲)۔ جنگ جمل اور جنگ صفین میں حضرت ابوقادہؓ حضرت علیؓ کی طرف سے شریک ہوئے۔ ۳۸ھ میں خوارج سے مقابلہ ہوا، گھسان کا رن پڑا۔ اس لڑائی میں حضرت ابوقادہؓ کو حضرت علیؓ نے پیدل فوج کا افسر مقرر کیا، انہوں نے خوارج کا اس زور و شور سے مقابلہ کیا کہ ان کے پاؤں اکھڑ گئے۔

الواقدی کے مطابق ان کا انتقال ۵۴ھ میں کوفہ میں ہوا، لیکن امام بخاریؒ نے لکھا ہے انہوں نے ۵۰ھ سے ۷۰ھ کے درمیان مروان بن الحکم کے زمانہ حکومت میں وفات پائی۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان کا انتقال حضرت علیؓ کے دور خلافت میں مدینہ منورہ میں ہوا اور بقول شععی کے ان کی نماز جنازہ حضرت علیؓ نے پڑھائی (تہذیب النبذیب، ۱۲: ۲۰۵؛ الاصابہ، ۴: ۱۵۷)۔ اسی طرح مقام بھی مختلف فیہ ہے۔ الواقدی کا کہنا ہے کہ اہل مدینہ کے مطابق ان کی وفات مدینہ میں ہوئی جب کہ کوفہ والے کوفہ میں ہونے کے مدعی ہیں (سیر اعلام النبلاء، ۲: ۴۶۳؛ تہذیب الکمال، ۳۴: ۱۹۶)۔

ان کا حلیہ معلوم نہیں، البتہ کتب سیر میں اتنا ذکر ملتا ہے کہ ان کے سر پر گردن تک بال تھے، مگر ان میں گنگھی کبھی کبھار کرتے۔ ایک دفعہ رسول اللہ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اچھے ہوئے بال دیکھ کر فرمایا ان کو ٹھیک کرو، آدمی بال رکھے تو ان کی خبر گیری بھی کرے، ورنہ رکھنے کا کیا فائدہ۔ اس سے منڈا ہوا سر اچھا ہے (سیر انصار، ۱: ۲۲۴) کپڑے عمدہ پہنتے تھے (سیر اعلام النبلاء، ۴: ۳۵۶)۔ حضرت ابوقادہؓ کی اولاد میں عبداللہ، عبدالرحمن، ثابت، عبید، ام المنین اور ام ابان شامل ہیں (سیر اعلام النبلاء، ۴: ۳۵۴)۔

حضرت ابوقادہؓ قرآن مجید اور احادیث نبوی کی اشاعت کے فرض سے کبھی غافل نہ رہے، لیکن احادیث روایت کرنے میں بہت محتاط تھے۔ اس لیے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن رکھا تھا کہ جو

۱۴۱۶ھ/۱۹۹۵ء (۸) سعید انصاری: سیر الصحابہ، اعظم گڑھ
۱۳۶۷ھ/۱۹۴۸ء-۱۳۶۷ھ/۲۰۰۱ء-۲۲۷۔

(شیم روشن آراء: محمود الحسن عارف)

.....

ابومالک الاشعریؓ: نبی اکرم صلی اللہ علیہ ﷺ کے ایک صحابی۔ ان کے نام کے بارے میں اختلاف ہے: بعض نے ان کا نام کعب، بعض نے عبید اور کچھ نے عمرو لکھا ہے، وہ اپنی کنیت ابومالکؓ سے معروف تھے۔ یمن کے مشہور قبیلہ اشعر کے ساتھ نسبی تعلق رکھتے تھے۔

وہ غزوہ خیبر سے کچھ عرصہ پہلے حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ کی تبلیغ سے اپنے قبیلہ کے ساتھ مسلمان ہوئے (اسد الغابہ، ۵: ۲۸۸)۔ یہ قبیلہ ۶ھ کے بعد مسلمان ہوا۔ ابومالک اشعریؓ اصحاب سفینہ میں شامل ہیں (ابن کثیر: البدایہ والنہایہ، ۷: ۹۶) اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو مسلمان ہونے کے بعد کشتی میں سوار ہو کر مدینہ منورہ آ رہے تھے کہ طوفان نے ان کی کشتی جشلہ کے ساحل پر لگادی۔ یہاں حضرت جعفرؓ اور ان کے ساتھی، ہجرت کے بعد مقیم تھے۔ یہ لوگ حضرت جعفرؓ سے آئے اور پھر فتح خیبر کے بعد مدینہ منورہ آئے ان کی آمد پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم بہت خوش ہوئے۔

حضرت ابومالک الاشعریؓ فتح مکہ اور غزوہ حنین کے موقعوں پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ جب بنو ہوازن شکست کھا کر منتشر ہوئے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دستہ ان کے حالات کا پتہ چلانے کے لیے حضرت ابومالک اشعریؓ کی قیادت میں بھیجا تھا (ابن سعد: الطبقات الکبریٰ، ۷: ۱۹۱)۔ حجة الوداع کے موقع پر بھی وہ آپؐ کے ہمراہ تھے اور اس خطبہ کے بعض حصے ان سے مروی ہیں (ابن اثیر: اسد الغابہ، ۵: ۳۲۲)۔ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کئی مواقع پر موجود رہے (احمد: مسند، ۵: ۳۲۲) [ان سے ۲۷ احادیث مروی ہیں] (جوامع السیرہ، ص ۲۸۱) جن میں سے زیادہ تر نماز اور طہارت وغیرہ کے متعلق ہیں۔ ایک روایت میں ہے

دیا (احمد بن حنبل: مسند، ۱۶: ۳۷۱)۔

انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شدید محبت تھی، ایک دفعہ کا ذکر ہے کہ وہ ایک سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ آپؐ نے فرمایا کہ پانی تلاش کرو، ورنہ سویرے پیاسے اٹھو گے۔ لوگ پانی کی تلاش میں نکل کھڑے ہوئے۔ حضرت ابوقادہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اونٹ پر سو رہے تھے، جب آپؐ نیند میں کسی طرف جھکتے تو یہ بڑھ کر ٹیک لگا دیتے، ایک دفعہ گرنے والے تھے کہ ابوقادہؓ نے ٹیک لگائی، آپؐ کی آنکھ کھل گئی۔ فرمایا کون؟ عرض کی ابوقادہؓ! فرمایا کب سے میرے ساتھ ہو۔ کہا شام سے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا دی: جس طرح تم نے میری نگرانی کی، خدا تمہارا نگہبان رہے (الاصابہ، احمد بن حنبل: مسند، ۱۶: ۳۴۷، ۱۵۷: ۳، سیر اعلام النبلاء، ۴: ۴۵۴)۔

انہیں شکار کا بہت شوق تھا۔ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مکہ جا رہے تھے۔ آپ کے تمام ساتھی حالت احرام میں تھے، اسی حالت میں انہوں نے ایک گور خر شکار کیا اور اسے خود بھی کھایا اور صحابہ کرام کو بھی کھلایا۔

[نامور محدث ابن حزم (جوامع السیرہ ص ۳۲۲)

نے انہیں عہد صحابہ کے مفتیوں میں شمار کیا ہے]۔

مآخذ: (۱) شمس الدین محمد بن احمد بن عثمان الذہبی: سیر اعلام النبلاء، بیروت ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۳ء، ۲: ۴۴۹؛ (۲) ابو عمر یوسف بن عبد اللہ بن محمد بن عبد البر: الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب، ۳: ۱۷۳-۱۷۴، قاہرہ؛ (۳) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۱۲: ۲۰۴-۲۰۵، بیروت؛ (۴) ابن حجر العسقلانی: الاصابۃ فی تمییز الصحابہ، ۴: ۱۵۷-۱۵۸، قاہرہ ۱۳۵۸ھ/۱۹۳۹ء؛ (۵) جمال الدین ابی الحجاج یوسف المزنی: تہذیب الکمال فی اسماء الرجال، ۳: ۱۹۲-۱۹۶، (۶) ابن اثیر: اسد الغابہ، ۵: ۲۵۱-۲۵۳، بیروت - لبنان ۱۴۱۴ھ/۱۹۹۴ء؛ (۷) احمد بن حنبل: مسند، ۱۶: ۳۴۷

کہ انہوں نے لوگوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کا طریقہ بتایا (احمد بن حنبل ۳۴۳:۵)۔

اسی طرح ایک اور موقع پر انہوں نے اپنے قبیلہ کے لوگوں کو وضو کا طریقہ بھی بتایا (احمد: مسند ۳۴۳:۵)۔
نیر دیکھیے مسلم صحیح، کتاب الطہارہ۔ عہد فاروقی میں وہ شام کی جنگوں میں شریک رہے اور شام ہی میں سکونت اختیار کر لی۔ اس لیے ابن سعد نے ان کا شمار شامی صحابہ میں کیا ہے۔ انہوں نے وہیں طاعون میں وفات پائی (الطبقات الکبریٰ ۱۹۱:۷)۔

ان سے روایت کرنے والوں میں حضرت عبدالرحمان بن غنم، ابو صالح اشعری، ربیعہ بن عمرو جوشی، شریح بن عبید النضری، اشعر بن حوشب، عطاء بن ییاز، ابو اسلام، شریک اور ابی معاذ شامی ہیں (تہذیب التہذیب ۲۱۸:۱۲)۔
احمد: مسند ۳۴۲:۵، ۳۴۳۔ حافظ ابن حجرؒ کے بقول ان کی وفات دور فاروقی میں ہوئی (تہذیب التہذیب ۲۱۸:۱۲)۔
الاصابہ ۱۷۱:۴۔ ایک روایت کے مطابق حضرت معاذ بن جبل، ابو عبیدہ بن الجراح، شریح بن حسنہ اور ابو مالک اشعریؓ ایک ہی دن طاعون سے فوت ہوئے (البدایہ والنہایہ ۹۴:۷)۔ یہ واقعہ ۱۸ھ میں شام میں پیش آیا۔ اس وبا سے پچیس ہزار کے قریب لوگ فوت ہوئے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(محمد ظلیل: ان: محمود الحسن عارف)

.....

⊗ ابو مسعود البدری الانصاریؓ: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی اور حضرت علیؓ کے حامیوں میں سے ایک۔ ان کا نام عقبہ بن عمرو بن ثعلبہ بن اسیرہ بن عطیہ الانصاریؓ البدری تھا، مگر وہ اپنی کنیت سے معروف ہوئے۔ ان کا قبیلہ بنو خدارہ بن عوف الحارث بن الخزرج تھا (ابن سعد: الطبقات ۱۶:۳)۔ وہ ان لوگوں میں سے تھے جنہوں نے لیلۃ العقبہ (۱۲ ن راق ۷) میں شرکت اور قبول اسلام کی سعادت حاصل کی (حوالہ مذکور)۔

غزوہ بدر میں ان کی شرکت مختلف فیہ ہے۔ الواقدی اور ابن سعد نے بڑے وثوق کے ساتھ لکھا ہے کہ ہمارے تمام ساتھی اس بات پر متفق ہیں کہ وہ غزوہ بدر میں شریک نہ تھے، البتہ غزوہ احد میں شریک تھے لیکن چونکہ وہ بدر کے ایک چٹھے پر مقیم رہے، اسی لیے بدری کہلاتے ہیں (ابن سعد ۱۶:۲)۔ امام بخاریؒ نے ان کی شرکت بدر کی صراحت کی ہے (البخاری: الصحيح ۵۸۱:۲)۔ ابن حجرؒ نے الطبرانی کے حوالے سے لکھا ہے کہ اہل کوفہ ان کی شرکت بدر کو ثابت کرتے ہیں، مگر اہل مدینہ اس سے منکر ہیں (الاصابہ ۲: ۴۸۴)۔ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ حضرت عمر فاروقؓ کے عہد خلافت میں لوگوں کو فتویٰ دیا کرتے تھے، حضرت عمر فاروقؓ نے انہیں روک دیا اور فرمایا: مجھے پتہ چلا ہے کہ تم لوگوں کو فتویٰ دیتے ہو، حالانکہ تم لوگوں کے امیر نہیں ہو، لہذا تم اس کا گرم معاملہ بھی اسی کو سونپ دو، جو اس کے نرم یا سرد حصوں کا مالک ہے (الذہبی: سیر اعلام ۴: ۴۹۵)۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ حضرت عمرؓ فتویٰ دینے میں حکومت کی طرف سے اجازت کے قائل تھے، عہد خلافت راشدہ میں ان کا تذکرہ صراحت کے ساتھ اس وقت ملتا ہے، جب حضرت علیؓ ۳۷ھ میں حضرت امیر معاویہؓ کے خلاف جنگ کے لیے میدان کارزار [صفین، رک باں] کی طرف نکلے، چنانچہ انہوں نے اس موقع پر حضرت ابو مسعود انصاریؓ البدریؓ کو کوفہ میں اپنا جانشین بنایا (ابن سعد ۱۶:۳)۔

حضرت علیؓ جب واپس آئے، تو انہوں نے انہیں معزول کر دیا جس کے بعد وہ مدینہ منورہ لوٹ آئے (الذہبی: سیر اعلام ۴: ۴۹۵)۔ الذہبیؒ نے امام شعبیؒ سے نقل کیا ہے کہ جن دنوں وہ کوفہ میں حضرت علیؓ کے جانشین تھے، فرمایا کرتے تھے کہ میں دونوں جماعتوں میں سے کسی جماعت کا دوسری جماعت پر غلبہ نہیں چاہتا، پوچھا گیا وہ کیسے؟ فرمایا: اس طرح کہ ان کے درمیان صلح ہو جائے۔ حضرت علیؓ جب واپس آئے اور انہیں اس

ساری صورت حال سے مطلع کیا گیا، تو انہوں نے حضرت ابو مسعودؓ کو معزول کر دیا۔ انہوں نے پوچھا کہ آپ ایسا کیوں کر رہے ہیں؟ فرمایا، اس لیے کہ تم سمجھ نہیں رکھتے، کہا بجا، مگر میں اس بات کی سمجھ اچھی طرح رکھتا ہوں کہ بعد والا دور پہلے دور سے برا ہے (سیر اعلام، ۲: ۴۹۵)۔

ان کی ایک روایت ہے، جسے الذہبی نے حماد بن زید سے روایت کیا ہے، معلوم ہوتا ہے کہ انہیں ایک سے زیادہ مرتبہ امارت عطا کی گئی، وہ فرماتے ہیں کہ: ”میں ہمیشہ سے خوددار اور کسی کی پرواہ نہ کرنے والا رہا ہوں، امرا مجھے دو باتوں میں سے ایک کا اختیار دیتے رہے کہ میں خود داری کی نفی اور اپنے منہ پر سیاہی ملتے ہوئے، اپنے عہدے پر برقرار رہوں، یا میں اپنی تلوار لوں اور خود کشی کر لوں اور یوں داخل جہنم ہوجاؤں“ (الذہبی، ۲: ۴۹۵)۔ الذہبی نے لکھا ہے کہ اس روایت کے رجال ثقہ ہیں (سیر، ۲: ۴۹۵) لیکن کتب سیر سے ایک بار کے سوا کسی اور عہدے کے لیے ان کی نامزدگی کا پتہ نہیں چلتا۔

حضرت ابو مسعود انصاریؓ نے ۳۹ یا ۴۰ھ میں (امارت حضرت امیر معاویہؓ کے دنوں میں) انتقال فرمایا اور مدینہ منورہ میں دفن ہوئے۔ دوسری روایت، کوفہ میں ان کے انتقال کی بھی ملتی ہے (ابن سعد، ۱: ۱۶۱)۔ ان سے ایک سو دو احادیث مروی ہیں (جوامع السیرہ، ص ۲۷۸) جن کا تعلق مختلف شعبہ ہائے حیات سے ہے۔ امام ابن حزمؒ نے ان کا شمار عہد صحابہ کے معروف مفتیوں میں کیا ہے (جوامع، ص ۳۲۰)۔ ان سے، ان کے صاحبزادے بشیر کے علاوہ اوس بن ضحیح، علقمہ، ابوداؤد، قیس بن ابی حازم، ربیع بن حراش، عبدالرحمن بن یزید، عمرو بن میمون اور الشعمی وغیرہ نے روایت حدیث کی ہے (۲: ۴۹۳)۔

حضرت ابو مسعودؓ نماز میں خشوع کے بہت زیادہ قائل تھے، چنانچہ ان سے مروی ہے کہ اس شخص کی نماز نہیں ہوتی، جو رکوع اور سجدے میں اپنی کمر سیدھی نہیں

کرتا (المسند الجامع، ۱۳: ۸۷؛ مسند احمد بن حنبل، ۴: ۱۱۹)۔ ایک مرتبہ وہ اپنے غلام کو کوڑے کے ساتھ مار رہے تھے کہ انہوں نے اپنے پیچھے سے ایک آواز سنی، اے ابو مسعود جان لے، فرماتے ہیں کہ میں غصے کی وجہ سے اس آواز کو نہ پہچان سکا، جب آپ میرے قریب تشریف لائے، میں نے دیکھا کہ وہ تو آپ تھے، اور یہ فرما رہے تھے ”اے ابو مسعود جان لے، اے ابو مسعود جان لے، بے شک اللہ تعالیٰ تجھ پر اس سے زیادہ قادر ہے، جتنا تو اس غلام پر ہے“ عرض کیا، کہ آج کے بعد میں کسی غلام کو نہیں ماروں گا (احمد بن حنبل، ۴: ۱۲۰؛ المسند الجامع، ۱۳: ۱۰۰)۔ دوسری روایت میں ہے کہ انہوں نے اپنے اس غلام کو فوراً آزاد فرما دیا۔

وہ شادی بیاہ کے موقع پر، لڑکیوں کو گانے سے منع نہیں کرتے تھے، چنانچہ عامر بن سعد فرماتے ہیں کہ میں ایک شادی کے موقع پر قرظہ بن کعب اور ابو مسعود الانصاریؓ کے ہاں گیا، تو اس وقت لڑکیاں ہالیاں گا رہی تھیں، میں نے کہا کہ تم دونوں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی اور اہل بدر میں سے ہو، کیا تمہارے سامنے یہ سب کچھ ہو رہا ہے؟ فرمایا: اگر تو چاہے تو بیٹھ کر ہمارے ساتھ سن اور چاہے، تو چلا جا، اس لیے کہ ہمیں شادی کے وقت گانے کی اجازت دی گئی ہے (السنائی، ۶: ۱۳۵؛ المسند الجامع، ۱۳: ۹۹)۔

انہوں نے نماز، زکوٰۃ، نکاح، آزادی غلامان، معاملات، قضا، مشروبات، الادب، فضائل قرآن، امارت و حکومت، مناقب نبویؐ، زہد اور فتن وغیرہ سے متعلق نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایات نقل کی ہیں۔

مآخذ: (۱) احمد بن حنبل، مسند، ۴: ۱۱۸؛ ۵: ۲۷۲؛ (۲) ابن سعد، طبقات، ۶: ۱۶؛ (۳) ابن حجر العسقلانی، الاصابہ، ۲: ۴۸۴؛ (۴) ابن عبد البر، الاستیعاب، ۳: ۴؛ (۵) ابن عساکر، تاریخ، ۱۱: ۳۵۳؛ (۶) ابن الاثیر، اسد الغابہ، ۴: ۲۸۶؛ (۷) الذہبی، سیر اعلام النبلاء، ۲: ۹۳؛ (۸) ابن حزم، جوامع السیرہ، ۲: ۲۸۱؛ ۲۸۷؛ ۳۲۰؛ (۹)

البخاری: التاريخ الكبير، ۴۲۹:۶.

(محمود الحسن عارف)

.....

⊗ ابوالمعالیؒ: قاضی بخاری، شیخ عصر، عالم کبیر اور نامور حنفی فقیہ؛ وہ بنیادی طور پر توران کے رہنے والے تھے۔ ایک مدت تک وہاں رہے، بعد ازاں ۹۶۹ھ/۱۵۶۱ء میں عبداللہ خان ازبک کے زمانے میں وہ ترک وطن کر کے ہندوستان (آگرہ) آگئے اور باقی زندگی وہیں گزار دی۔ ان کے جلاوطن (یا ترک وطن) کا واقعہ انہوں نے خود بیان کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب علم منطق توران پہنچا، تو دیکھتے ہی دیکھتے لوگ بڑے شوق سے اس کی طرف متوجہ ہو گئے اور سب لوگوں پر منطق کا رنگ چڑھ گیا۔ چنانچہ جب وہ کسی نیک اور صاحب دل کو دیکھتے، تو اس کا مذاق اڑاتے اور کہتے ”گدھا ہے۔ گدھا“ لوگ منع کرتے تو کہتے، کہ ہم دلیل منطقی سے ثابت کر سکتے ہیں، کہ یہ گدھا ہے دیکھو یہ ”لا حیوان“ ہے اور حیوان عام ہے، انسان خاص ہے، جب حیوانیت اس میں نہیں ہے، تو انسانیت جو اس سے خاص ہے وہ بھی اس میں نہیں ہوگی، لہذا یہ گدھا نہیں تو کیا ہے۔ جب ایسی باتیں حد سے گزر گئیں تو قاضی ابوالمعالیؒ نے عبداللہ خان ازبک کو اس کے سدباب پر آمادہ کیا۔ اس نے اس گروہ کو شہر بدر کر دیا اور منطق کا پڑھنا پڑھانا ممنوع قرار دیا (ملا عبدالقادر بدایونی: منتخب التواریخ، ص: ۳۲۱)۔ مولانا محمد حسین آزاد نے ان کا نام بھی جلا وطن کیے جانے والوں میں شامل کیا ہے (دربار اکبری، ص: ۴۱۷) لیکن دوسرے سوانح نگاروں نے اس بات کی تردید کی ہے کہ قاضی ابوالمعالیؒ کو عبداللہ خان ازبک نے منطقیوں کے خلاف کارروائی کے دوران میں شہر بدر کیا تھا اور لکھا ہے کہ عبداللہ خان ازبک کو منطقی لوگوں کے خلاف کارروائی کی ترغیب دینے والے، قاضی ابوالمعالیؒ ہی تھے (نزہۃ، ۱۶:۴)۔ اس صورت میں وہاں سے ان کے اخراج اور ترک وطن کا سبب اور کیا ہو سکتا ہے؟ اس سلسلے میں تذکرہ نویسوں نے

اگرچہ کوئی صراحت نہیں کی، لیکن قرآن سے پتا چلتا ہے کہ وہ چونکہ منطق و فلسفہ کے شدید ترین مخالف تھے، حتیٰ کہ ان کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ جس کاغذ پر منطق لکھی ہو اس سے استنجا کرنا جائز ہے (منتخب، ص: ۲۳) اور پھر وہاں کے حکمرانوں نے ان کے (یا دوسرے لوگوں کے) ایما پر منطق و فلسفہ کی تعلیم کو ممنوع قرار دیا اور اس کے بڑے بڑے اساطین کو شہر بدر کر دیا تو اس طبقہ کے لوگ ان کے مخالف ہو گئے اور ظاہر ہے کہ مخالفت کے حالات میں کسی شخص کے لیے تبلیغی اور دعوتی کام انجام دینا ممکن نہیں ہوتا؛ اس کے علاوہ اس وقت مغل حکومت ہندوستان میں ابھی نووارد تھی، انہیں یہاں اپنی حمایت و نصرت کے لیے ایسے لوگوں کی اشد ضرورت تھی، جو علم و عمل میں مثالی حیثیت رکھتے ہوں۔ ان حالات میں، قاضی ابوالمعالیؒ جیسے لوگوں کا ترک وطن کر کے ہندوستان آنا اور یہاں آکر اپنا مقام بنا لینا باعث تعجب نہیں ہونا چاہئے۔

ان کے علم و فضل کا یہ عالم تھا کہ سوانح نگاروں کے متفقہ بیان کی رو سے، وہ علم فقہ میں اتنی دستگاہ رکھتے تھے کہ اگر بالفرض حنفی فقہ کی تمام کتابیں دنیا سے ناپید ہو جاتیں تو وہ انہیں اپنے حافظے کی مدد سے ازسرنو لکھوا سکتے تھے (مولوی رحمان علی: تذکرہ علمائے ہند، ص: ۶)۔ ظاہری علم کے ساتھ ساتھ وہ خانقاہی علم اور تصوف میں بھی دستگاہ رکھتے تھے، نامور مورخ عبدالقادر بدایونی کے بقول وہ ہمیشہ ہر نماز کے بعد ذکر کرتے اور مرید بناتے تھے۔ خود بدایونی نے ان سے شرح وقایہ کے چند اسباق پڑھے تو انہیں، اس علم میں ”بحر بے پایاں“ پایا (منتخب، ص: ۳۳۹)۔

تصانیف: انہوں نے مسائل فقہ پر ایک مبسوط کتاب حسب المفتی تصنیف کی تھی، جس کے قلمی نسخے ہانگی پور، رام پور، قاہرہ اور انڈیا آفس (لندن) کے کتب خانوں میں موجود ہیں (تاریخ ادبیات، مسلماناں پاک و ہند، ۳۰:۲)۔ مولانا عبدالحی کے بقول یہ کتاب ۶۰ جلدوں

پر بیعت کرنے کا شرف حاصل کیا (المزنی : تہذیب الکمال فی اسماء الرجال، ۲۶۴:۱؛ ابن حجر: الاصابہ، ۳۱:۱)۔ ہجرت کے بعد مہاجرین و انصار میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مواخات قائم کی تو ان کی مواخات حضرت سعید بن زید بن عمرو بن نفیل (جو عشرہ مبشرہ میں سے تھے [رک باں]) کے ساتھ ہوئی۔ ہجرت کے بعد جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ میں سکونت اختیار کی تو انصار میں سب سے پہلے ان کو وحی لکھنے کا شرف حاصل ہوا (ابن عبد البر: الاستیعاب، ۶۸:۱)۔

حضرت ابیؓ بدر سے لے کر غزوہ طائف تک تمام غزوات میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہم رکاب رہے۔ غزوہ احد میں ایک تیر ان کے پہلو میں لگا جس سے وہ شدید زخمی ہو گئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اطلاع ملی تو آپؐ نے علاج کے لیے ایک طبیب بھیجا جس نے رگ کو کاٹ دیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس رگ کو اپنے ہاتھ سے داغ دیا جس سے حضرت ابیؓ کا زخم جلد ہی مندمل ہو گیا۔ ۹ھ میں جب زکوٰۃ فرض ہوئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقات وصول کرنے کے لیے سر زمین عرب کے صوبوں میں عمال مقرر فرمائے تو حضرت ابیؓ کو بنو بلیٰ بنو عذرہ اور بنو سعد سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لیے مقرر کیا۔ انہوں نے نہایت ذمہ داری کے ساتھ یہ خدمت انجام دی۔ ایک مرتبہ ایک گاؤں میں گئے تو ایک شخص نے حسب معمول تمام جانور سامنے لا کر کھڑے کر دے کہ اس میں سے جس کو چاہیں منتخب کر لیں، انہوں نے اس میں سے دو برس کا ایک اونٹ لے لیا۔ زکوٰۃ دینے والے نے کہا اس سے کیا فائدہ ہوگا؟ آپؐ یہ اونٹنی لے جائیں۔ حضرت ابیؓ نے کہا میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدایت کے خلاف ہرگز نہیں کر سکتا۔ بہتر ہوگا تم میرے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس چلو اگر وہ اجازت دیں تو اس کو دے دیتا۔ وہ حضرت ابیؓ کے ساتھ مدینہ آیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے

[کذا؟ اجزاء] پر مشتمل ہے (نزہۃ، ۱۶:۴)۔ ان کی تاریخ وفات اور ان کے دیگر حالات زندگی نامعلوم ہیں۔
مآخذ: (۱) مولوی عبدالحی لکھنوی: نزہۃ الخواطر، ۱۶:۴؛ (۲) مولوی رحمان علی: تذکرہ علمائے ہند، طبع محمد ایوب قادری، ص: ۶؛ (۳) ملا عبدالقادر بدایونی: منتخب التواریخ، ص: ۳۲۹-۳۳۰؛ (۴) مولانا محمد حسین آزاد: دربار اکبری، ص: ۴۳۵؛ (۵) تاریخ ادبیات: مطبوعہ پنجاب یونیورسٹی، ۳۰:۲؛ (۶) محمد اسحاق بھٹی: فقہائے ہند، ۱۰۸:۳-۱۱۰۔

(محمود الحسن عارف)

.....

⊗ ابی بن کعبؓ: نامور صحابی اور قاری قرآن۔ نام و نسب: ابی بن کعب بن قیس بن عبید بن زید بن معاویہ بن عمرو بن مالک بن نجار (الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۳۸۹:۱؛ ابن حجر: تقریب التہذیب، ۲۵)۔ کنیت ابو المنذر اور ابو الطفیل تھی، سید القراء، سید الانصار اور سید المسلمین، القاب۔ خزرجی قبیلہ نجار کے خاندان معاویہ سے تعلق رکھتے تھے جو بنی حدیلہ کے نام سے مشہور تھا۔ حدیلہ معاویہ کی والدہ کا نام تھا جو جثم بن خزرج کی اولاد میں سے تھیں۔

حضرت ابی بن کعبؓ کی والدہ کا نام سہیلہ تھا جو عدی بن نجار سے تعلق رکھتی تھیں، وہ حضرت ابو طلحہؓ کی حقیقی بھتیجی تھیں۔ اس طرح ابو طلحہؓ حضرت ابی بن کعب کے بھتیجی زاد بھائی تھے (سیر اعلام النبلاء، ۴۰۲:۱)۔

حضرت ابی بن کعبؓ کے بچپن اور اسلام لانے سے پہلے کے حالات کتب سیر میں نہیں ملتے۔ البتہ کچھ روایات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ بچپن ہی میں لکھنا پڑھنا سیکھ چکے تھے اور ان کا شمار انصار کے تعلیم یافتہ لوگوں میں ہوتا تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اسلام لانے سے پہلے وہ تورات کا مطالعہ کر چکے تھے، اس لیے اسلام کی آواز سنتے ہی فوراً اسلام لے آئے اور عقبہ ثانیہ میں مکہ جا کر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دست مبارک

تورات اور انجیل کا بھی مطالعہ کیا ہوا تھا۔ ان کے علم و فضل کا یہ عالم تھا کہ حضرت عمرؓ خود ان کے گھر جا کر ان سے مسائل پوچھ کر آتے تھے۔ حضرت ابیؓ کو قرآن، تفسیر، تاریخ و منسوخ اور حدیث و فقہ میں مہارت حاصل تھی۔

حضرت ابیؓ بن کعب سے روایت کرنے والوں میں صحابہؓ اور تابعینؓ دونوں شامل ہیں، مثلاً، حضرت انسؓ بن مالک، حضرت جابرؓ یا جوہر العبدیؓ، جارودؓ ابن ابی سبرۃ الہذلیؓ، جندبؓ بن عبد اللہ الجلیؓ، حسن بن ابی الحسن بصریؓ، ابو ایوب خالد بن زید انصاریؓ، ابوالعالیہ الریاحیؓ، حضرت عبداللہ بن عباس اور دوسرے بہت سے حضرات (تہذیب الکمال، ۱: ۲۶۳-۲۶۴) تھے۔

حضرت ابیؓ بن کعب کو قرآن حکیم سے غیر معمولی لگاؤ تھا۔ اسی لیے جس وقت صحابہؓ خرید و فروخت میں مصروف ہوتے وہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر رہتے۔ ایک موقع پر حضرت عمرؓ نے حضرت ابیؓ بن کعب پر کسی آیت کی قراءت کے متعلق اعتراض کیا تو انہوں نے حضرت عمرؓ سے برہم ہو کر کہا ”میں نے اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خود اسی طرح سنا ہے جب تمہیں بیع کے بازار میں خرید و فروخت سے فرصت نہ تھی“ حضرت عمرؓ نے کہا ”آپ ٹھیک کہتے ہیں“ (کنز العمال، ۲: ۵۹۵)۔

حضرت ابیؓ بن کعب رضی اللہ عنہ کے علوم قرآن سے لگاؤ کا پتہ اس واقعے سے بھی چلتا ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے دریافت فرمایا کہ قرآن مجید میں سب سے بڑی آیت کون سی ہے، تو حضرت ابیؓ نے کہا آیت الکرسی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہایت خوش ہوئے اور ان کے سینہ پر ہاتھ رکھ کر فرمایا: ابی تمہیں علم مبارک ہو (الذہبی: سیر اعلام النبلاء، ۱: ۳۹۱؛ الاصابہ: حلیۃ الاولیاء، ۱: ۲۵۰؛ کنز العمال، ۲: ۳۰۳)۔

ان کی زندگی میں قرآن حکیم کی غیر معمولی اہمیت تھی، ایک مرتبہ ایک شخص نے ان سے درخواست کی مجھے نصیحت کیجیے فرمایا: ”قرآن حکیم کو مضبوطی سے تھام

ساری بات بیان کی آپؓ نے فرمایا ”اگر تمہاری مرضی ہے تو دے دو اللہ تم کو اس کا اجر دے گا۔ اس نے اونٹنی آپؓ کی خدمت میں دے دی اور خود واپس چلا گیا (احمد بن حنبل: مسند، ۱۵: ۴۷۳-۴۷۴)۔

اھ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد حضرت ابوبکرؓ خلیفہ ہوئے۔ ان کے عہد میں قرآن مجید کی تدوین کا اہم کام شروع ہوا۔ اس موقع پر حضرت زیدؓ بن ثابت کی سربراہی میں صحابہ کرامؓ کی جو مجلس قائم کی گئی ان میں حضرت ابیؓ بن کعب بھی شامل تھے (احمد بن حنبل: مسند، ۱۵: ۴۱۲)۔ حضرت عمرؓ نے اپنی خلافت میں ایک مجلس شوریٰ قائم کی تھی جس میں انصار اور مہاجرین کے جلیل القدر صحابہ شامل تھے، جن میں قبیلہ خزرج کی طرف سے حضرت ابیؓ بن کعب کو رکن مقرر کیا گیا۔

حضرت ابیؓ بن کعب کی خدمت قرآن: حضرت ابیؓ بن کعب حضرت عمرؓ کے زمانہ خلافت میں درس و تدریس کا کام انجام دیتے رہے۔ حضرت عمرؓ نے جب اپنے دور خلافت میں نماز تراویح کے باجماعت قیام کا حکم دیا تو اس کی امامت حضرت ابیؓ کے سپرد کی (سیر اعلام النبلاء، ۱: ۴۰۰؛ البخاری: کتاب الصلوٰۃ والتراویح)۔ الذہبی لکھتے ہیں ان کی وفات ۳۰ھ میں ہوئی، جبکہ دوسرے سوانح نگاروں کے مطابق انہوں نے ۳۲ھ میں حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں انتقال فرمایا (سیر اعلام النبلاء، ۱: ۴۰۰؛ تہذیب الکمال، ۱: ۲۷۲)۔ اس بارے میں اور بھی کئی روایات ہیں، لیکن ہمارے خیال میں یہی دو روایات زیادہ معتبر ہیں (الاصابہ، ۱: ۳۲۱؛ تہذیب الکمال، ۱: ۲۷۲)۔ کچھ مآخذ سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی وفات جمعہ کے دن ہوئی اور ان کی نماز جنازہ حضرت عثمانؓ نے پڑھائی (تہذیب الکمال، ۱: ۲۷۲)۔ وہ مدینہ منورہ میں دفن ہوئے۔ حضرت ابیؓ کی اولاد کی صحیح تعداد کہیں مذکور نہیں ہے، البتہ ان میں طفیل، محمد، عبداللہ، ربیع اور ام عمر کے نام مذکور ہیں۔ حضرت ابیؓ بن کعب نے علوم اسلامیہ کے علاوہ

شاگرد نے کپڑا ہدیہ میں دیا اس کے بارے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی فرمایا، لہذا اس کے بعد انہوں نے کبھی اس طرح کا ہدیہ قبول نہیں کیا۔
فن تفسیر میں حضرت ابیؓ کے کئی شاگرد تھے جن کی روایتیں تفسیر کی کتابوں میں ملتی ہیں، لیکن اس کا بڑا حصہ حضرت ابوالعالیہؓ کے ذریعہ ہم تک پہنچا ہے۔

حضرت ابیؓ بن کعب کو علم حدیث میں کمال حاصل تھا۔ تذکرۃ الحفاظ میں ذہبیؒ لکھتے ہیں: وکان احد ممن سمع الكثير (حضرت ابیؓ ان صحابہ میں سے ہیں جنہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث کا ایک بڑا حصہ سنا تھا: الذہبی: تذکرۃ الحفاظ ۱: ۱۵۱)۔ اسی لیے ان سے بہت سے لوگوں نے احادیث روایت کی ہیں۔

اس کے باوجود کہ ان کا زیادہ تر وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں گزرا تھا، وہ حدیث روایت کرنے میں بہت احتیاط سے کام لیتے تھے۔ ان کی روایتوں کی مجموعی تعداد ۱۶۴ ہے۔

حضرت ابیؓ کا شمار حضرت ابو بکرؓ کے زمانہ خلافت میں اہل الرائے اور صاحب فتویٰ میں ہوتا تھا۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے دور خلافت میں بھی یہ منصب ان کو حاصل رہا۔ (سیر الصحابہ ۳: ۱۵۴)۔

مسلمانوں میں اس وقت جو قرائتیں متداول ہیں۔ ان میں سے کچھ کا سلسلہ سند حضرت ابیؓ بن کعب تک جاتا ہے۔
مآخذ: (۱) صحیح مسلم ۶: ۸۵، ۱۰۱، ۱۰۳، قاہرہ: (۲) الاصبہانی: حلیۃ الاولیاء ۲۵۰: ۱، بیروت: (۳) المزی: تہذیب الکمال فی اسماء الرجال ۲۶۲: ۱، ۲۷۲، بیروت: (۴) الذہبی: تذکرۃ الحفاظ ۱: ۱۵، دائرۃ المعارف، حیدر آباد: (۵) ابن عبد البر: الاستیعاب ۶۵: ۱، ۷۰، قاہرہ: (۶) احمد بن حنبل: مسند ۱۵: ۳۰۲-۳۷۸، قاہرہ ۱۴۱۶ھ/ ۱۹۹۵ء: (۷) الذہبی: سیر اعلام النبلاء ۳۸۹: ۱، ۴۰۲، بیروت ۱۴۱۳ھ/ ۱۹۹۳ء: (۸) ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب ۱: ۱۸۷-۱۸۸، بیروت: (۹) ابن اثیر: اسد الغابۃ ۶۹: ۱، ۷۱- (۱۰) علی المصنفی بن حسان الدین الہندی:

لو۔ اس کے فیعلوں اور احکام پر راضی ہو جاؤ بے شک قرآن ہی ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہارے لیے چھوڑا ہے اور یہ ایسا شاہد ہے جس پر کوئی حرف گیری نہیں کر سکتا۔ (صحیح مسلم ۶: ۹۳، الاصبہانی حلیۃ الاولیاء ۱: ۲۵۳، الذہبی: تذکرۃ الحفاظ ۱: ۱۵)۔

عہد نبویؐ میں جن صحابہ کرامؓ نے پورا قرآن حفظ کر لیا تھا ان میں حضرت ابیؓ بن کعب بھی شامل تھے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کئی موقعوں پر ان کی قرأت کی تعریف فرمائی (کنز العمال ۲: ۲۹۸) مثلاً ایک موقع پر فرمایا ”اقراہم ابی بن کعب“ یعنی صحابہ میں سب سے اچھے قاری ابیؓ ہیں۔ (الذہبی: سیر اعلام النبلاء ۱: ۳۹۱)۔

حضرت عمرؓ نے بھی اس معاملے میں ان کی تعریف کی ہے فرمایا: ”من اراد القرآن فلیات أیّاً“ (جسے قرآن سننے کا ذوق ہو وہ ابیؓ کے پاس جائے)۔ وہ ان کو مسلمانوں کا سردار کہا کرتے تھے (احمد بن حنبل: مسند ابن حجر، تہذیب التہذیب ۱: ۸۸، بیروت)۔

ان کے باب فضائل کا سب سے روشن باب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا تھا کہ آپؐ انہیں قرآن سنائیں، چنانچہ مروی ہے کہ جب سورۃ البینہ نازل ہوئی تو آپؐ نے حضرت ابیؓ سے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے تم کو قرآن سنانے کا حکم دیا ہے، انہوں نے عرض کی یا رسول اللہ کیا اللہ تعالیٰ نے میرا نام لیا تھا؟ فرمایا ہاں، یہ سن کر حضرت ابیؓ بے اختیار رو پڑے (کنز العمال ۲: ۵۶۷، الاصبہانی حلیۃ الاولیاء ۱: ۲۵۱، المزی: تہذیب الکمال فی اسماء الرجال ۱: ۲۶۵)۔

ایک روایت میں ہے کہ انہوں نے طفیل بن عمرو دوسی کو قرآن پڑھایا۔ انہوں نے ان کو ایک کمان ہدیہ کے طور پر دی۔ حضرت ابیؓ اس کو لگا کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچے، آپؐ نے پوچھا یہ کہاں سے لائے ہو۔ انہوں نے کہا ایک شاگرد نے ہدیہ دیا ہے۔ آپؐ نے فرمایا اس کو واپس کر دو۔ یہ ہدیہ تمہیں آگ تک لے جائے گا (کنز العمال ۲: ۳۴۳)۔ ایک

علاءالدین: کنز العمال، بیروت ۱۴۱۳ھ/۱۹۹۳ء، ۵۶۰:۱
 ۲۹۷:۲، ۳۰۳، ۵۶۷، ۵۷۷، ۵۸۶، ۵۸۹، ۵۹۲، ۶۰۶؛
 (۱۱) سعید انصاری: سیر الصحابہ، لاہور، ۱۳۸:۳-۱۵۹۔

(شیم روشن آراء و محمود الحسن عارف)

.....

⊗ اتحاد عالم اسلامی: مغرب میں آج کل اس کے لیے پان اسلام ازم (Pan Islamism) کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے اور اس کا اطلاق عام طور پر ان کوششوں پر ہوتا ہے جو انیسویں صدی اور اس کے بعد عالم اسلام کے اتحاد کے لیے کی گئیں اور کی جا رہی ہیں، لیکن اسلامی نقطہ نظر سے یہ کوئی نئی تحریک نہیں ہے، کیونکہ قرآن و سنت کے رو سے سب مسلمان ایک امت ہیں، خواہ وہ زبان، نسل، رنگ، قبیلہ اور علاقے کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہی کیوں نہ ہوں، کیونکہ قرآن حکیم نے انہیں باہم اتحاد کا حکم دیا ہے: وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا [آل عمران: ۱۰۳]، یعنی اور سب مل کر خدا کی (ہدایت کی) رسی کو مضبوط پکڑے رہنا اور متفرق نہ ہونا اور خدا کی اس مہربانی کو یاد کرو جب تم ایک دوسرے کے دشمن تھے تو اس نے تمہارے دلوں میں الفت ڈال دی اور تم اس کی مہربانی سے بھائی بھائی ہو گئے۔ پھر انہیں باہم اختلاف اور تفرقے سے منع کیا ہے: وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ [آل عمران: ۱۰۵]، یعنی اور ان لوگوں کی طرح نہ ہونا جو متفرق ہو گئے اور واضح احکام آنے کے بعد ایک دوسرے سے اختلاف کرنے لگے۔ اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى“ (مشکوٰۃ، کتاب الادب، باب الشفقة والرحمة علی الخلق)، یعنی آپس کی محبت اور شفقت میں مسلمانوں کی مثال ایک جسد واحد کی سی ہے کہ اگر کسی

عضو کو تکلیف پہنچے تو سارا جسم اس کے لیے بے خواب اور بے آرام ہو جاتا ہے۔ نیز فرمایا: ”يد الله على الجماعة ومن شذَّ شذَّ في النار“ (صحیح مسلم، کتاب الامارۃ)، یعنی جماعت پر اللہ کا ہاتھ ہے اور جو جماعت سے الگ ہوا اس کا ٹھکانا دوزخ ہے اور یہ بھی آپ کا فرمان ہے کہ: جو کوئی جہی جماعتی مسلم حکومت کا (بغیر کسی شرعی عذر کے) تختہ الٹنا چاہے تو اسے قتل کر دیا جائے خواہ وہ کوئی بھی ہو، چنانچہ حدیث کے الفاظ ہیں: ”من اراد ان يفرق امر هذه الامة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائنا من كان“ (مسلم، کتاب الامارۃ)، (یعنی جو کوئی اس امت کو پارہ پارہ کرنے کی کوشش کرے، جبکہ وہ (ایک امام پر) مجتمع ہو چکی ہو تو تلوار سے اس کی گردن اڑا دو خواہ وہ کوئی بھی ہو)۔

اس مضمون کی آیات و احادیث بکثرت وارد ہوئی ہیں، اسی لیے مسلمانوں کے ہاں اتحاد امت کوئی اختلافی مسئلہ نہیں، بلکہ امت اس پر مجتمع ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے اس حکم پر اس طرح عمل کیا کہ اپنی شہادت سے پہلے خلیفہ کے تعین کے لیے چھ رکنی کمیٹی بنادی اور حضرت مصعبؓ بن عمیر کو حکم دیا کہ اس کمیٹی کا فیصلہ آنے کے بعد اگر کوئی دوسرا خلافت کا دعویٰ کرے تو اسے فوراً قتل کر دو (دیکھیے ابن سعد: طبقات، ۳: ۳۴۱)۔ ابن اثیر: الکامل فی التاريخ، ۳: ۳۵۰۔ انہی اسلامی تعلیمات کا نتیجہ تھا کہ ۱۳۶ھ/۷۵۳ء تک ساری اسلامی دنیا ایک ہی مرکزی حکومت کے تابع رہی، گو اس میں افریقہ سے لے کر موجودہ مشرق وسطیٰ، ایران، سندھ، افغانستان اور ماوراء النہر و خوارزم (موجودہ وسط ایشیائی ریاستوں) تک کا علاقہ شامل تھا اور جب ۱۳۷ھ/۷۵۴ء میں عبدالرحمن الداخل نے اندلس فتح کر کے وہاں اموی حکومت قائم کی جو اس وقت کی مرکزی عباسی سلطنت کے تابع نہ تھی تو فقہاء کے سامنے یہ سوال اٹھ کھڑا ہوا کہ کیا بیک وقت دو خلفاء کی موجودگی شریعت کے مطابق ہے یا نہیں؟ اور بعد میں جب مرکزی عباسی حکومت مضطرب ہو گئی اور خلیفہ

برائے نام رہ گیا تو اس وقت بھی مسلم مملکت کے مختلف علاقوں میں ابھرنے والے امراء و سلاطین اپنے تقرر کی توثیق خلیفہ وقت ہی سے حاصل کرتے تھے اور بالعموم اسی کے نام کا خطبہ مساجد میں پڑھا جاتا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض مضبوط اور خود مختار حکمران سلسلے مرکزی خلافت کے باہر بھی طویل عرصے تک حکومت کرتے رہے ہیں جیسے ہندوستان کے مغل اور ایران کے صفوی وغیرہ، لیکن اس حقیقت سے انکار بھی ممکن نہیں کہ اس کے باوجود ایک مرکزی حکومت ہمیشہ مسلمانوں میں ایسی رہی ہے جس کا سربراہ (یعنی خلیفہ) سارے عالم اسلام کا نمائندہ اور مسلم امت کے اتحاد اور وقار کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ یہ سلسلہ بیسویں صدی تک جاری رہا جب تک کہ خود ترکوں نے مغربی فکر و تہذیب اور اس کی سیاسی و فوجی بالادستی کے زیر اثر خلافت کے اس ادارے کا خاتمہ نہیں کر دیا (ثروت صولت: ملت اسلامیہ کی مختصر تاریخ، لاہور ۱۹۵۱ء؛ معین الدین احمد ندوی: تاریخ اسلام، اعظم گڑھ ۱۹۳۹ء)۔

خلافت کے ادارے کو بچانے اور مسلم امت کے درمیان اتحاد اسلامی کے عقیدے کو پختہ اور مستحکم کرنے کی ایک شعوری کوشش ہمیں انیسویں صدی میں دور زوال کے عثمانی سلاطین میں نظر آتی ہے جس میں بنیادی جذبہ خود حفاظتی تھا کہ امت کو متحد کر کے یورپ کے بڑھتے ہوئے استعماری اثرات کا مقابلہ کیا جاسکے اور اپنی حکومت کو بچایا جاسکے چنانچہ سلطان عبدالعزیز (۱۲۷۸-۱۲۹۳ھ/ ۱۸۶۱-۱۸۷۶ء) اور اس کے بعد سلطان عبدالحمید دوم نے اس کے لیے خصوصی کوششیں جاری رکھیں۔ اس عہد میں اتحاد اسلامی کے ایک بڑے نقیب علامہ جمال الدین افغانی (م ۱۳۱۵ھ/ ۱۸۹۷ء [رک ہاں]) تھے۔ افغانی ایک عظیم مفکر اور مصلح تھے۔ وہ دیکھ رہے تھے کہ مسلم امت کے اتحاد میں سب سے بڑی رکاوٹ وہ مسلم حکمران تھے جو مغربی طاقتوں کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی بن چکے تھے جو نہ تو مغربی قوموں کا مقابلہ کرنے کی ہمت رکھتے تھے اور

نہ جدید تقاضوں کے مطابق مسلم معاشرے کی اصلاح کا بیڑا اٹھاتے تھے دوسری طرف علما اور مذہبی رہنما تھے جنہیں اس صورت حال کی نزاکت اور اصلاح کا احساس ہی نہیں تھا۔ مغربی قومی الگ ان کی کوششوں کو اپنے لیے خطرے کی علامت سمجھتی تھیں، یہی وجہ ہے کہ انہیں کہیں بھی جم کر کام کرنے کا موقع نہ مل سکا۔ انہیں ایران سے نکال دیا گیا تو وہ مصر چلے گئے، مصر سے نکالا گیا تو ترکی چلے گئے، وہاں سے نکالے گئے تو ہندوستان چلے گئے۔ وہ روس بھی گئے اور مسلمانوں کے لیے حکمرانوں سے مراعات حاصل کیں۔ وہ دو مرتبہ ہندوستان آئے۔ پیرس سے انہوں نے ”العروۃ الوثقی“ کے نام سے عربی رسالہ نکالا جو چند ماہ ہی چل سکا۔ سلطان عبدالحمید دوم نے انہیں ترکی بلوایا اور اتحاد عالم اسلامی کے لیے مل کر کام کرنے کی دعوت دی اور یہ اس کے اپنے سیاسی مفاد میں بھی تھا تاکہ ترکی کے مقبوضہ عرب علاقوں میں سیاسی بے چینی کم ہو سکے، مسلم قوتوں کے متحد ہونے سے ترکی خلافت کو استحکام حاصل ہو سکے اور وہ عیسائی مغرب کی ریشہ دوانیوں کا بہتر طور پر مقابلہ کر سکے۔ چنانچہ افغانی نے ۱۸۹۲ء سے اپنی وفات (۹ مارچ ۱۸۹۷ء) تک سلطان کے ساتھ مل کر اتحاد عالم اسلامی کے لیے کوششیں جاری رکھیں (دیکھیے آآ بذیل مادہ جمال الدین افغانی)۔ ان کے شاگرد مفتی محمد عبدہ نے سیاسی جدوجہد کی مشکلات اور کمزور نتائج کو دیکھ کر مصر میں دعوتی اور تعلیمی کاموں پر اپنی توجہ مرکوز کر لی اور یہی وطیرہ ان کے تلمیذ سید رشید رضا نے بھی اختیار کیا، لیکن مشکلات کے باوجود اتحاد عالم اسلامی کی تحریک کسی نہ کسی طور جاری رہی (اتحاد اسلامی میں افغانی کی خدمات کے لیے دیکھیے: (۱) محمد سلام مدکور: جمال الدین افغانی باعث النهضة الفكرية في الشرق، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۲) محمود قاسم: جمال الدین افغانی، حیاتیہ و فلسفہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء؛ (۳) محمود ابوریہ: جمال الدین افغانی، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۴) رضا ہمدانی: جمال الدین افغانی، لاہور ۱۹۵۱ء؛ (۵)

نعیم اکبر یاسین: جدید مفکرین کے سیاسی افکار، لاہور (۱۹۸۵ء)۔

۱۹۰۸ء میں ترکی میں نوجوان ترکوں کی تحریک کامیاب ہو گئی اور انہوں نے دستوری حکومت قائم کر لی۔ تاہم انجمن اتحاد و ترقی نے مذہبی معاملات میں پرجوش نہ ہونے کے باوجود اتحاد اسلامی کی تحریک کو اپنے لیے مفید سمجھ کر اسے جاری رکھا۔ چنانچہ انہوں نے ۱۹۱۱ء میں سالونیکا میں ایک کانگریس منعقد کی جس میں طے پایا کہ تمام اسلامی ممالک کے مندوبین ہر سال استانبول میں جمع ہو کر ان مسائل پر بحث کیا کریں گے جن کا تعلق تمام مسلمانوں سے ہوگا، چنانچہ اتحاد اسلامی کے سفیر مختلف مسلمان ممالک میں بھجوائے گئے، خواہ وہ آزاد تھے یا مغربی طاقتوں کے زیر تسلط۔ اسی سلسلے میں شیعہ سنی اختلافات کو دور کرنے کی کوشش بھی کی گئی اور ۱۹۱۱ء ہی میں متعدد عثمانی اور ایرانی علما نجف میں جمع ہوئے اور اپنے دستخطوں سے یہ مضمون شائع کیا کہ دونوں فرقوں میں کوئی بنیادی اختلاف نہیں ہے اور انہوں نے ترکی اور ایرانی حکومت کے باہمی تعاون اور اشتراک عمل پر زور دیا، لیکن اسی دوران میں بلقان کی جنگ چھڑ گئی اور اس میں ترکی کی شکست نے اس کی کمزوریوں کو نمایاں کر دیا۔ پھر ۱۹۱۴ء میں پہلی جنگ عظیم کی ابتداء ہوئی تو سلطان نے بحیثیت خلیفہ اور شیخ الاسلام کے فتویٰ کی بنیاد پر امت مسلمہ پر جہاد فرض ہونے اور کافر عیسائیوں کے خلاف مزاحمت کا فرمان جاری کیا۔ اتحادیوں نے نہ صرف اپنے مقبوضہ جات میں مسلمانوں کو کہیں سختی سے اور کہیں نرمی سے ترکی کی مدد سے ہاڑ رکھا اور ترکی مقبوضات خصوصاً عربوں کو ترکوں کے خلاف ابھارنے میں کامیابی حاصل کی، بلکہ جنگ میں ترکی کو شکست دے کر اس کے بڑے علاقے پر قبضہ بھی کر لیا اور اسے ذلت آمیز شرائط پر صلح کرنے پر مجبور کر دیا (محمد عزیر: دولت عثمانیہ، ص ۴۳۵ بعد، اعظم گڑھ ۱۹۳۹ء)۔ نوجوان ترکوں نے مصطفیٰ کمال اتاترک کی سربراہی میں وطنی جذبے کے

تحت مزاحمت کر کے ترکی کا کچھ علاقہ آزاد کروا کر اکتوبر ۱۹۲۳ء میں وہاں ترک جمہوریہ کی بنیاد ڈالی۔ ابتدا میں اس نے سلطان کو محدود مذہبی دائرے میں کام کرنے کی اجازت دی، لیکن جب عالم اسلام نے دین و دنیا میں اس تفریق کی مخالفت کی اور ملک کے مذہبی عناصر نے سلطان کے عہدے کو اس موجودہ صورت میں بھی مؤثر بنائے رکھنے کی کوشش کی تو ترک پارلیمنٹ نے مارچ ۱۹۲۴ء میں ترکی خلافت کی تہنیت کا اعلان کر دیا۔

دنیا کے دوسرے حصوں میں اس دوران اتحاد اسلامی کی کوششیں جاری رہیں، ۱۹۰۵ء-۱۹۰۶ء میں روس میں اتحاد اسلامی کے لیے تین کانفرنسیں منعقد ہوئیں، لیکن اشتراکی انقلاب نے مسلمانوں پر جبر کے وہ پہاڑ توڑے کہ بحیثیت مسلمان ان کی بقا ہی خطرے میں پڑ گئی، البتہ ہندوستان میں اس تحریک نے خاصے پاؤں جمالیے، اس لیے کہ یہاں مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد بستی تھی جو دینی اور سیاسی شعور کی حامل بھی تھی اور منظم بھی ماضی میں مغل شہنشاہوں نے اگرچہ خلافت کو درخور اعتنا نہ جانا تھا، لیکن مغل حکومت کی کمزوری اور خصوصاً ۱۸۵۷ء میں اس کے رسمی خاتمے کے بعد، ہندوستانی مسلمانوں کی خلافت سے جذباتی وابستگی ہو گئی۔ ہندوستانی مسلمانوں نے ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ قائم کر کے اپنے آپ کو منظم کرنا شروع کر دیا اور ۱۹۱۲ء میں جب طرابلس اور بلقان کی جنگ شروع ہوئی تو مسلمانوں نے ترکی کے حق میں مظاہرے شروع کر دیے، لاکھوں روپے چندہ بھیجا گیا اور زخمیوں کے علاج کے لیے ایک طبی وفد بھی بھیجا گیا۔ ۱۹۱۹ء میں جب اتحادی شکست خوردہ ترکی کو ذلت آمیز معاہدوں میں جکڑ رہے تھے اور خلافت کا وجود خطرے میں تھا تو ہندوستانی مسلمانوں نے تحریک خلافت [رک باں] کے نام سے ایک زبردست تحریک چلائی۔ ان کا مطالبہ یہ تھا کہ خلافت کو برقرار رکھا جائے، مقامات مقدسہ ترکوں کی تحویل میں رہنے دیئے جائیں اور ترک سلطنت کی حدود وہی رکھی جائیں جو جنگ سے پہلے تھیں۔ اس کی

قیادت علی برادران (مولانا محمد علی جوہر اور مولانا شوکت علی) نے کی، جب کہ مولانا ظفر علی خاں، مولانا ابوالکلام آزاد اور مولانا حسرت موہانی نے بھی اس میں سرگرم حصہ لیا۔ برطانوی حکومت نے تحریک کے ذمہ داروں کو کئی دفعہ جیل بھیجا، اخبارات ضبط کیے اور جلسے جلوسوں پر پابندی لگائی۔ تحریک خلافت نے اپنا ایک وفد انگلستان بھیجا جو وہاں سے فرانس، سویٹزرلینڈ اور اٹلی بھی گیا، لیکن اتحادیوں پر اثر انداز نہ ہو سکا۔ اسی اثنا میں مسٹر گاندھی نے تحریک ترک موالات شروع کر دی اور تحریک خلافت کی حمایت کی، جس سے دونوں تحریکوں نے متحد ہو کر تحریک آزادی ہند کی شکل اختیار کر لی اور عوام خصوصاً مسلمانوں میں بہت جوش و خروش پیدا ہو گیا اور انہوں نے بڑی قربانیاں دیں، ہزاروں لوگ قید ہوئے، لوگوں نے سرکاری ملازمتیں ترک کر دیں، ہزاروں لوگ اپنی جائیدادیں اونے پونے بیچ کر ہجرت کر کے افغانستان چلے گئے۔ مولانا محمد علی پر غداری کا مقدمہ چلا اور جیل بھیج دیئے گئے، لیکن مسٹر گاندھی نے پر تشدد ہو جانے کی وجہ سے ترک موالات کی تحریک ختم کر دی۔ ادھر ترکوں نے ۱۹۲۲ء میں سلطان کو ہٹا دیا اور ۱۹۲۳ء میں خلافت کے خاتمے کا اعلان کر دیا تو وہ شاخ ہی باقی نہ رہی جس پر تحریک خلافت کا آشیانہ قائم تھا، چنانچہ تحریک خلافت بھی دم توڑ گئی (تفصیلات کے لیے دیکھیے عمومی کتب تاریخ کے علاوہ (۱) ہاشمی فرید آبادی: تاریخ مسلمانان پاکستان و بھارت، دو جلدیں، کراچی ۱۹۵۷ء؛

The Khilafat Movement - Religious: Gail Minault
'Symbolism and Political Mobilization in India,
Histories of the: P.C. Bamford (۲)؛ ۱۹۸۲ء؛
Khilafat Movements Non-cooperation and
 جدید دہلی ۱۹۷۳ء)۔

عثمانی خلافت کے خاتمے کے بعد شریف مکہ شاہ حسین نے خلافت کا تاج اپنے سر پر رکھنے کی کوشش کی جس کا ایک بیٹا عبداللہ شرق اردن کا بادشاہ تھا اور دوسرا

بیٹا فیصل عراق کا، لیکن عام مسلمانوں نے اس کی حمایت نہیں کی، کیوں کہ وہ اسے برطانوی ایجنٹ سمجھتے تھے۔ چنانچہ جولائی ۱۹۲۴ء میں حج کے موقع پر ہونے والی خصوصی اسلامی کانفرنس نے بھی اس کی خلافت کا اعلان کرنے سے انکار کر دیا اور پھر بعد میں جلد ہی سلطان عبدالعزیز نے اسے شکست دے کر اس کے اقتدار کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ کر دیا۔ مصر کے شاہ فواد نے بھی شیخ الازہر مصطفیٰ المراغی کے ذریعے حصول خلافت کی کوشش کی، چنانچہ ۱۹۲۶ء میں قاہرہ میں خصوصی اسلامی کانفرنس بلوائی گئی، لیکن خود مصر کے اندر وفد پارٹی اور دیگر سیاسی جماعتوں کی مخالفت کی وجہ سے یہ نیل منڈھے نہ چڑھ سکی۔ اسی سال مکہ میں دوبارہ شاہ سعود کے ایما پر اسلامی کانفرنس منعقد ہوئی اور ۱۹۳۱ء میں بیت المقدس میں مسئلہ فلسطین کے تناظر میں مفتی امین الحسینی نے اسلامی کانفرنس منعقد کی جس میں معزول عثمانی سلطان عبدالجبار کی بحالی کی کوششیں کی گئیں، لیکن بوجہ ان میں کامیابی نہ ہو سکی۔ ۱۹۳۵ء میں شکیب ارسلان نے یورپی مسلمانوں کو متحرک کرنے کے لیے جنیوا میں اسلامی کانفرنس منعقد کروائی، جبکہ ۱۹۳۸ء میں تاتاری مسلم رہنما عبدالرشید ابراہیمو نے ٹوکیو میں ایک کانفرنس کا انعقاد کیا تاکہ یورپی استعمار کے مقابلے میں جاپان کی ہمدردیاں حاصل کی جا سکیں، تاہم یہ سرگرمیاں کسی مستقل تنظیم کی صورت میں نہ ڈھل سکیں۔ بعد میں جو اسلامی ممالک آزاد ہوئے انہوں نے اپنے آپ کو اپنی وطنی حدود تک محدود رکھا اور جو بڑی اسلامی تحریکیں ابھریں (جیسے عالم عرب میں اخوان المسلمین اور برصغیر پاک و ہند میں جماعت اسلامی اور جمعیت العلماء وغیرہ) انہوں نے بھی خلافت کے احیا کی کوشش نہ کی۔ اس طرح خلافت کا ادارہ ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا، اگرچہ عالم اسلام کی بعض دینی جماعتیں، جیسے عالم عرب میں حزب التحریر، مصر کا الجہاد گروپ اور پاکستان میں ڈاکٹر اسرار احمد کی تحریک خلافت اب بھی خلافت کی بحالی کا نعرہ لگاتی ہیں (تفصیلات کے لیے دیکھیے:

نزاعات کو ختم کرایا۔ تیونس کی جنگ آزادی کے رہنما حبیب بورقیہ نے جلاوطنی کے دوران میں مؤتمر کے مرکز کراچی میں بیٹھ کر ایک سال تک جدوجہد آزادی کی قیادت کی۔ مؤتمر نے فلسطین کے مسئلے پر مستقل آواز اٹھائی اور کشمیر کے مسئلے کو بھی نمایاں کیا۔ ۱۹۵۰ء میں اس نے دس لاکھ افراد کے دستخطوں سے ایک میل لمبا محضر نامہ تیار کر کے اقوام متحدہ کے جنرل سیکرٹری کو پیش کیا۔

مؤتمر کو اقوام متحدہ میں مبصر کا درجہ حاصل ہے۔ ۳۶ مسلم ممالک اس کے ممبر ہیں، جب کہ ۶۰ ممالک میں اس کی شاخیں کام کر رہی ہیں۔ اس وقت (ابتداء ۲۰۰۰ء) مؤتمر کے سیکرٹری جنرل، پاکستان کے راجہ ظفر الحق ہیں (دیکھیے: (1) Nehemia Levtzion: International Islamic Solidarity and its limitations بیت المقدس ۱۹۷۹ء؛ (۲) Middle East Contemporary Survey نیویارک ۱۹۸۰ء-۱۹۸۱ء۔

(۲) رابطہ عالم اسلامی: رابطہ عالم اسلامی کا قیام ۱۸ مئی ۱۹۶۲ء کو مکہ مکرمہ میں حج کے موقع پر عمل میں آیا جس میں عالم اسلام کے ۱۱۱ ممتاز علما، دانشوروں اور سیاستدانوں نے شرکت کی۔ یہ وہ زمانہ تھا جب کمیونزم اور سوشلزم کے اثرات عالم اسلام کو زیر و زبر کر رہے تھے اور خصوصاً عرب دنیا میں بھٹیوں اور قوم پرستوں کی لادینی سرگرمیاں عروج پر تھیں۔ کانفرنس کے مقاصد میں اسلام کی دعوت کو پھیلانا، مسلمانوں کو درپیش مسائل پر غور کرنا، مسلمانوں میں اتحاد کو فروغ دینا، باہمی تعاون بڑھانا، مذہبی ہم آہنگی پیدا کرنا اور غیر اسلامی نظریات کا قلع قمع کرنا شامل تھا۔ رابطہ اگرچہ دستوری لحاظ سے ایک آزاد ادارہ ہے، لیکن اس حقیقت کے پیش نظر کہ اس کی مجلس تاسیسی کا صدر سعودی عرب کا مفتی اعظم ہوتا ہے، اس کا مستقل سیکرٹیریٹ مکہ مکرمہ میں ہے اور اس کا سیکرٹری جنرل بھی سعودی ہوتا ہے اور اس کی مالی کفالت بھی سعودی حکومت کرتی ہے۔ ان امور نے رابطہ پر سعودی

(1) Islam Assembled: The Martin cramer
'Advent of The Muslim Congresses' نیویارک ۱۹۸۶ء؛
(۲) The Politics of: Jacob Landau
'Pan-Islam: Ideology and Organization' آکسفورڈ ۱۹۹۰ء۔

خلافت کے احیا کے امکانات ختم ہونے کے باوجود اور اس حقیقت کے علم الرغم کہ نو آزاد مسلم ممالک کے اکثر حکمران اب بھی مغربی ممالک کی بالادستی سے مرعوب اور سیاسی طور پر ان کے ماتحت ہیں اور پچاس سے زیادہ چھوٹی چھوٹی ریاستوں میں منقسم ہیں، اب بھی مسلم عوام و خواص میں اتحاد کا امنٹ جذبہ موجود ہے کیونکہ یہ ان کے دین اور ایمان کا تقاضا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خلافت کے خاتمے کے باوجود مسلم امہ میں اتحاد کی رسمی اور غیر رسمی کوششیں ہمیشہ جاری رہیں اور آج بھی جاری ہیں۔ ان کوششوں کا ثمر تین بڑی تنظیمیں ہیں: (۱) مؤتمر عالم اسلامی؛ (۲) رابطہ عالم اسلامی اور (۳) اسلامی کانفرنس تنظیم۔ تینوں کی کچھ تفصیل درج ذیل ہے: (۱) مؤتمر عالم اسلامی: قیام پاکستان کے بعد اتحاد اسلامی کی کوششوں کو تقویت پہنچی اور ۱۹۳۹ء میں اسلامی کانفرنس کراچی میں منعقد ہوئی جس کی صدارت مفتی فلسطین امین الحسینی نے کی۔ کراچی میں اس کا مستقل سیکرٹریٹ قائم کیا گیا اور انعام اللہ خاں اس کے جنرل سیکرٹری مقرر ہوئے۔ ۱۹۵۳ء میں مؤتمر کا اجلاس بیت المقدس میں ہوا اور اخوان المسلمون اور اردن نے اس کے ساتھ پر جوش تعاون کیا۔ ۱۹۶۲ء میں بغداد میں ہونے والے مؤتمر کے اجلاس میں اس کے ۱۳ نکاتی مقاصد کی منظوری دی گئی، جس کے اہم نکات میں اسلام کی تبلیغ، مسلم ممالک کے درمیان اتحاد کو فروغ دینا، عربی زبان کی ترویج، مسلم ممالک کے درمیان معاشی روابط کو مضبوط کرنا، نفاذ شریعت اور اسلامی قوانین کا اجرا وغیرہ شامل ہیں۔

۱۹۶۶ء میں امام یمن کی دعوت پر مؤتمر کے وفد نے یمن کا دورہ کیا اور وہاں مختلف گروہوں کے درمیان

اشاعت کا آغاز کیا (۱۹۸۷ء سے اس کا نام محض "الرابطہ" ہے)۔ ۱۹۷۳ء سے انگریزی ماہنامہ *Journal of the World Muslim League* بھی شائع ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ رابطہ ایک ہفتہ وار جریدہ اخبار *العالم الاسلامی* بھی شائع کرتا ہے (۱۹۹۱ء سے اس کا نام *العالم الاسلامی* ہے) 'دیکھیے (۱) *Islamischer Reinhard Schulze* (۲) *Internationalismus 1M 20 Jahrhundert Untersuchungen zur Geschichte Der The Politics of Pan*: Jacob Landau (۱۹۹۰ء)؛ *Islamism*، آکسفورڈ ۱۹۹۰ء۔

اسلامی کانفرنس تنظیم (OIC): مؤتمر العالم الاسلامی اور رابطہ العالم الاسلامی کی صورت میں مسلم امہ کے اتحاد کے لیے جو کوششیں ہوئیں وہ اگرچہ اپنی جگہ فائدہ سے خالی نہ تھیں، تاہم اس حقیقت کا انکار نہیں کیا جاسکتا کہ وہ بعض افراد یا بعض مسلم ممالک کے جذبہ اتحاد کی رہیں منت تھیں اور اس وقت تک کوئی ایسی تنظیم موجود نہ تھی جس میں ساری مسلم مملکتوں کی ریاستی سطح پر نمائندگی ہوتی، بلکہ یہ تسلیم کرنے میں بھی کوئی باک نہ ہونا چاہئے کہ اشتراکیت، وطنیت اور لا دینیت جیسے رجحانات رکھنے والے بعض طاقتور مسلم ممالک اس طرح کے اسلامی اتحاد کو درخور اعتناء نہ سمجھتے تھے، لیکن اس صورت حال میں ڈرامائی تبدیلی اس وقت پیدا ہوئی جب جون ۱۹۶۷ء کی عرب۔ اسرائیل جنگ میں اسرائیل نے عربوں کو ذلت آمیز شکست سے دوچار کر کے نہ صرف مصر، شام اور اردن کے وسیع علاقے پر قبضہ کر لیا، بلکہ مسلمانوں کے مقامات مقدسہ میں سے ایک اہم مقام، یعنی بیت المقدس پر بھی قبضہ کر لیا۔ اس پر سعودی عرب کے شاہ فیصل اور فلسطین کے مفتی امین الحسینی نے تمام مسلم ممالک کی کانفرنس بلانے کی تجویز پیش کی۔ ابھی اس پر مسلم ممالک میں غور و خوض جاری تھا کہ ایک جنونی یہودی نے ۲۱ اگست ۱۹۶۹ء کو مسجد اقصیٰ کو آگ لگا دی، جس سے مسجد کا ایک حصہ جل کر تباہ ہو گیا۔ اس اشتعال

چھاپ گہری کر دی ہے۔ پہلی ۲۱ رکنی مجلس تاسیسی میں مراکش کے علاء الفاسی، مصر کے سعید رمضان، بھارت کے مولانا ابوالحسن علی ندوی اور پاکستان کے سید ابوالاعلیٰ مودودی شامل تھے، جبکہ اس کے پہلے صدر محمد بن ابراہیم آل شیخ اور پہلے سیکرٹری جنرل محمد سرور البجان تھے، موجودہ سیکرٹری جنرل شیخ عبداللہ صالح العیید ہیں۔

جمال ناصر کی وفات کے بعد عالم عرب میں سرد جنگ کے خاتمے اور ۱۹۶۸ء میں اسلامی کانفرنس تنظیم کے قیام کے بعد رابطہ نے اپنی تنظیم اور پروگرام میں کچھ تبدیلیاں کی ہیں۔ مجلس تاسیسی کے ارکان کی تعداد بڑھا کر ۶۰ کر دی گئی ہے اور جنرل کونسل کا ادارہ ختم کر دیا گیا ہے (جس کے اجلاس ۱۹۶۲ء کے بعد ۱۹۶۵ء اور ۱۹۸۷ء میں بھی ہوئے)۔ مسلم اقلیتی ممالک خصوصاً افریقہ میں رابطہ کی ۲۲ برانچیں اور بیورو آفس قائم کیے گئے ہیں اور مقامی اسلامی تنظیموں سے انہیں مربوط کیا گیا ہے۔ تنظیم کے پروگرام میں دعوتی، فقہی اور فلاحی کاموں پر زیادہ توجہ مرکوز کر دی گئی ہے۔ ۱۹۷۳ء میں ۱۴۰ اسلامی تنظیموں کے اجلاس میں دعوتی کام کو براعظموں کی بنیاد پر منظم کیا گیا (۱۹۸۴ء سے ایسی پانچ کونسلیں کام کر رہی ہیں)۔ ۱۹۷۵ء میں عالمی مساجد کونسل قائم کی گئی اور دنیا بھر میں پھیلی ہوئی مساجد کونسلوں سے اسے مربوط کیا گیا۔ ۱۹۷۶ء میں مکہ میں اسلامی فقہ اکیڈمی کی بنیاد رکھی گئی جس کے فقہی فیصلے عالم اسلام میں بڑی وقعت کی نظر سے دیکھے جاتے ہیں اور کئی جلدوں میں شائع ہو چکے ہیں۔ رفاہی کام انٹرنیشنل اسلامک ریلیف آرگنائزیشن کے توسط سے انجام دیئے جاتے ہیں۔ سعودی عرب، متحدہ عرب امارات اور مصر کی اسلامی یونیورسٹیوں میں اسلامی دعاۃ کی تیاری کا کام ہوتا ہے۔ رابطہ کے تحت ۱۹۷۳ء میں ۴۹ دعاۃ کام کر رہے تھے جب کہ ۱۹۹۰ء تک ان کی تعداد ۸۱۶ تک پہنچ چکی تھی۔

رابطہ نے اشاعتی کاموں کی طرف بھی توجہ مبذول کی ہے۔ ماہوار مجلہ رابطہ العالم الاسلامی نے ۱۹۶۳ء سے

ہوے۔ دوسری سربراہی کانفرنس لاہور میں ۱۹۷۴ء میں، تیسری ۱۹۸۱ء میں مکہ طائف میں، چوتھی ۱۹۸۴ء میں، دارالبیضاء، پانچویں کویت میں ۱۹۸۷ء میں اور چھٹی ڈاکار میں ۱۹۹۱ء میں منعقد ہوئی تھی۔ اس وقت اسلامی کانفرنس تنظیم کے ارکان کی تعداد پچاس ہے (بشمول فلسطین، وسطی ایشیا کی ریاستیں اور البانیا) جب کہ ترک قبرص، فلپائن، مسلمانوں کے مورو محاذ آزادی (MNLF)، عرب لیگ، افریقی اتحاد کی تنظیم، (OAU)، تنظیم اقوام متحدہ (UNO)، مؤتمر العالم الاسلامی، رابطہ العالم الاسلامی اور مسلم نوجوانوں کی عالمی تنظیم 'وامی' (WAMY) بحیثیت مبصر شریک ہوتے ہیں۔

مسلم وزراء خارجہ کی سالانہ کانفرنس: یہ اسلامی کانفرنس تنظیم کا دوسرا اہم پالیسی ساز ادارہ ہے، جس کا اجلاس ہر سال ہوتا ہے اور یہ بین الاقوامی سیاست اور مسلم ممالک کو درپیش سیاسی، معاشی اور سماجی مسائل پر غور کرتا ہے۔ اس کی تین مجالس قائمہ ہیں: ایک سائنس اور ٹیکنالوجی میں تعاون کے لیے، دوسری معاشی اور تجارتی شعبوں میں اور تیسری ثقافت اور اطلاعات کے شعبوں میں تعاون کے لیے۔ یہ کمینیاں متعلقہ شعبوں میں مسلم ممالک کی ترقی اور ان کے درمیان تعاون بڑھانے کے لیے ٹھوس تجاویز اور لائحہ عمل تیار کر کے وزراء خارجہ اور سربراہی کانفرنس میں منظوری کے لیے پیش کرتی ہیں۔ بیت المقدس اور مسئلہ فلسطین کے لیے القدس کمیٹی کے نام سے ایک خصوصی کمیٹی بھی کام کرتی ہے۔

جنرل سیکریٹریٹ: تنظیم کا سیکریٹریٹ جده میں ہے سیکریٹری جنرل چار سال کی (ایک دفعہ قابل تجدید) مدت کے لیے منتخب کیا جاتا ہے (ابتداء میں یہ مدت دو سال تھی)، تنظیم کے پہلے سیکریٹری جنرل ملائیشیا کے تنکو عبدالرحمن تھے، جبکہ موجودہ سیکریٹری جنرل عزیز الدین لاراکی ہیں۔ تنظیم کے چار اسٹنٹ سیکریٹری جنرل ہوتے ہیں جو (۱) سیاسی معاملات؛ (۲) قدس؛ فلسطین اور اقلیتی امور؛ (۳) ثقافتی و سماجی امور اور اسلامی یکجہتی فنڈ اور

انگیز کارروائی نے مسلمانوں کے جذبات کو بھڑکا دیا، ساری مخالفتیں اور تحفظات دب گئے اور سارے مسلم ممالک نے ۲۲ تا ۲۵ ستمبر ۱۹۶۹ء کو رباط (مراکش) کی اسلامی کانفرنس میں شرکت کی اور یہ اعلان کیا کہ سارے مسلمان ایک امت ہیں اور وہ متحد ہو کر اپنے حقوق کا دفاع کریں گے (آغا اشرف: اجتماع ملت اسلامیہ، لاہور ۱۹۷۴ء) اسلامی کانفرنس تنظیم کے ڈھانچے اور اغراض و مقاصد کا رسمی اعلان مسلم وزراء خارجہ کے تیسرے اجلاس منعقدہ جده ۲۹ فروری تا ۴ مارچ ۱۹۷۲ء کے موقع پر کیا گیا جس کی رو سے اسلامی کانفرنس تنظیم کے مقاصد یہ ہیں: رکن ممالک کے درمیان اسلامی اتحاد کو فروغ دینا، اقتصادی، معاشرتی، ثقافتی، سائنسی اور دیگر سرگرمیوں کے اہم شعبوں میں رکن ممالک کے درمیان تعاون کو مستحکم کرنا اور بین الاقوامی تنظیموں کے اندر اس تنظیم کے رکن ممالک کے درمیان صلاح مشوروں کو عملی جامہ پہنانا، مسلمانوں کے مقامات مقدسہ کے تحفظ کی مساعی کو مربوط کرنا، فلسطینی عوام کی جدوجہد کی حمایت اور مدد کرنا، مسلم ممالک کے وقار، آزادی اور قومی حقوق کے تحفظ کی جدوجہد کو تقویت دینا، رکن اور دیگر ممالک کے درمیان تعاون اور مفاہمت کو فروغ دینا اور انصاف پر مبنی بین الاقوامی امن اور سلامتی کی حمایت کے لیے ضروری اقدامات کرنا، نیز نسلی منافرت اور امتیاز کو ختم کرنے کی کوشش کرنا اور نوآبادیاتی نظام کی ہر شکل کو مٹانے کی جدوجہد کرنا۔ ان مقاصد کے حصول کے لیے اسلامی کانفرنس تنظیم کا ڈھانچہ چار اداروں پر مشتمل ہے: (۱) سربراہی کانفرنس؛ (۲) وزراء خارجہ کی سالانہ کانفرنس؛ (۳) سیکریٹریٹ؛ (۴) ذیلی ادارے۔

سربراہی کانفرنس: یہ اسلامی کانفرنس تنظیم کا سب سے اہم پالیسی ساز ادارہ ہے جس کا اجلاس وقتاً فوقتاً (حسب ضرورت) ہوتا ہے، جس میں مسلم امہ کو درپیش مسائل پر غور ہوتا ہے۔ پہلی مسلم سربراہ کانفرنس رباط ۱۹۶۹ء میں ہوئی تھی، جس میں ۲۴ سربراہ مملکت شریک

(۴) معاشی، تنظیمی اور مالیاتی امور کے شعبوں کی سربراہی کرتے ہیں۔ ابتدا میں یہ طے کیا گیا تھا کہ رکن ممالک فی کس قومی آمدنی کے تناسب سے تنظیم کو مالی معاونت مہیا کریں گے، لیکن بہت سے ارکان نے اس عہد کی پاسداری نہیں کی اور تنظیم اکثر مالی مشکلات کا شکار رہی ہے۔ تاہم مالیات میں ناگزیر کمی کو سعودی حکومت پورا کر دیتی ہے اور اس نے تنظیم کے صدر دفتر کے لیے جدہ میں ایک شاہی محل بھی وقف کیا ہوا ہے۔

ذیلی ادارے : اسلامی کانفرنس تنظیم کے تحت کئی ذیلی ادارے قائم کیے گئے ہیں جن میں سے بعض فعال طور پر کام کر رہے ہیں، بعض غیر فعال ہیں اور بعض ابھی قائم نہیں کیے جاسکے۔ اہم موجود ادارے یہ ہیں:

(۱) اسلامی ترقیاتی بنک (IDB) : یہ ۱۹۷۴ء میں جدہ میں قائم کیا گیا۔ جولائی ۱۹۹۲ء میں اس کا منظور شدہ سرمایہ ۲.۹ بلین ڈالر سے بڑھا کر ۵.۸ بلین ڈالر کر دیا گیا۔ یہ تیسری دنیا کا امداد دینے والا سب سے بڑا مالیاتی ادارہ ہے اور رکن ممالک اور مسلم اقلیتوں کی معاشی بہتری کے منصوبوں میں گہری دلچسپی لیتا اور مالی تعاون مہیا کرتا ہے؛

(۲) اسیسکو (ISESCO) جو اقوام متحدہ کے ادارے یونیسکو (UNESCO) کی طرز پر مسلم ممالک میں تعلیمی، سائنسی اور ثقافتی ترقی کے لیے کوشاں ہے۔ اس کا صدر دفتر رباط میں ہے اور یہ ۱۹۸۲ء سے گرانقدر خدمات انجام دے رہا ہے؛ (۳) شماراتی، معاشی اور سماجی ترقی کا تحقیقی و تربیتی ادارہ: یہ ۱۹۷۸ء میں انقرہ میں قائم کیا گیا۔ یہ مسلم ممالک سے متعلق اعداد و شمار جمع کرتا اور مالی منصوبہ بندی کرتا ہے۔ چنانچہ اس نے ”انقرہ معاشی پلان“ کے نام سے ایک منصوبہ جنوری ۱۹۸۱ء میں طائف کی سربراہ کانفرنس میں پیش کیا۔ یہ ادارہ ایک تحقیقی جریدہ بھی شائع کرتا ہے؛ (۴) فنی اور پیشہ ورانہ امور کا تحقیقی و تربیتی ادارہ: یہ ادارہ ۱۹۷۷ء سے ڈھاکہ میں کام کر رہا ہے اور مسلم ممالک میں ہنرمند افراد کی افزائش و بہتری کے لیے مختلف النوع اقدامات کرتا ہے؛ (۵) اسلامی مرکز برائے تجارتی

ترقی: اس کا دفتر دارالبیضاء (کاسابلانکا) میں ہے۔ یہ ۱۹۸۳ء میں قائم کیا گیا اور رکن ممالک میں باہمی سرمایہ کاری اور تجارتی روابط کو بہتر بنانے کے لیے کوشاں ہے؛ (۶) بین الاقوامی اسلامی نیوز ایجنسی: اس نے ۱۹۷۹ء میں جدہ سے کام کا آغاز کیا اور عربی، انگریزی اور فرانسیسی میں (جو تنظیم کی سرکاری زبانیں ہیں) دن میں تین دفعہ خبروں کا بلٹن جاری کرتی ہے؛ (۷) مسلم ممالک کی نشریاتی تنظیم: شاہ فیصل نے ذاتی دلچسپی لے کر اس کا آغاز ۱۹۷۵ء میں کروایا۔ اس ادارے کے پیش نظر ریڈیو اور ٹی وی کے ذریعے اسلامی دعوت کا فروغ ہے۔ یہ ادارہ خود بھی دینی پروگرام تیار کرتا اور مسلم ممالک کو مہیا کرتا ہے اور مسلم ممالک کے دینی پروگراموں کی ایک لائبریری بھی اس کے پاس موجود ہے اور مسلم ممالک میں ان پروگراموں کے باہمی تبادلے کی خدمت بھی سر انجام دیتا ہے؛ اس کے علاوہ اسلامی کانفرنس تنظیم نے دو فنڈ بھی قائم کر رکھے ہیں : (۸) القدس فنڈ : یہ فنڈ القدس کمیٹی نے قائم کیا ہے جو ۱۹۹۵ء میں مراکش میں قائم کی گئی۔ اس کے ارکان کی تعداد چودہ ہے جو سال میں دو دفعہ اپنا اجلاس منعقد کرتی ہے۔ اس کے پہلے صدر مراکش کے شاہ حسن تھے۔ یہ فنڈ رضا کارانہ بنیادوں پر عطیات سے چلتا ہے اور اس کے پیش نظر بیت المقدس اور فلسطین کو یہودی تسلط سے نجات دلانا، اس مسئلے کو بین الاقوامی اداروں میں اٹھانا اور فلسطینی جدوجہد کی حمایت کرنا ہے؛ (۹) اسلامی یکجہتی فنڈ: یہ فنڈ ۱۹۷۴ء میں قائم کیا گیا تھا اور اس کے پیش نظر مسلم ممالک میں یکجہتی کو فروغ دینا، دینی و ثقافتی اقدار کی حوصلہ افزائی کرنا اور نامساعد حالات میں رکن ممالک کے کام آنا ہے (اسلامی کانفرنس تنظیم کے تفصیلی مطالعے کے لیے دیکھیے: (۱) عبد اللہ احسن: OIC: The Organization of the Islamic Conference واشنگٹن ۱۹۸۸ء؛ (۲) حسن معین الدین: The Charter of the Islamic Conference The Legal and Economic

Frameworks، آکسفورڈ ۱۹۸۷ء)۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ عثمانی خلافت کے خاتمے کے بعد اسلامی کانفرنس کی تنظیم امت مسلمہ اور مسلم ممالک کے اتحاد کی ایک مؤثر کوشش ہے، لیکن اس کی کارکردگی بہت اطمینان بخش نہیں ہے اور اس سلسلے میں ابھی بہت سا کام کرنا باقی ہے۔ مثلاً: مسلم ممالک کے درمیان مشترکہ دفاع کا معاہدہ، بین الاقوامی سطح پر اتحاد کا مظاہرہ اور اقوام متحدہ کے اداروں میں مؤثر نمائندگی (مثلاً سلامتی کونسل کی مستقل نشست کا حصول)، مشترکہ کرنسی اور مشترکہ منڈیوں کا قیام، باہمی تجارت کا مؤثر فروغ، سفری سہولتیں (ویزے کا خاتمہ)، اطلاعات کا تیز رفتار تبادلہ، باہمی مناقشات کے حل کے لیے اسلامی عدالت کا قیام اور اس کے فیصلوں کے نفاذ کے لیے مؤثر مشینری کا قیام وغیرہ۔ ان مقاصد کے حصول کے راستے میں بڑی رکاوٹ جو اسلامی کانفرنس تنظیم کو بھی زیادہ متحرک نہیں ہونے دے رہی، وہ بعض مسلم حکومتوں کی مغرب کی فکری و سیاسی بالادستی سے مرعوبیت اور امت مسلمہ کے خصوصی مقاصد و اہداف کا عدم استحضار ہے [نیز رک بہ اسلامی کانفرنس تنظیم، بذیل مادہ]۔

مآخذ: متن میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ، دیکھیے: (۱)

غلام چوہدری: *Islam and the Contemporary World*، لندن ۱۹۹۰ء؛ (۲) B.K.Narayan: *Islamism-Background and Prospects*، نیو دہلی ۱۹۸۲ء؛ (۳) D. A. Lee: *The Origins of Pan-Islamism*، در *American Historical Review*، ۴۷۲ (جنوری ۱۹۳۲ء)؛ ۲۷۸-۲۸۷؛ (۴) محمد نعیم قریشی: *Bibliographic Soundings in Nineteenth Century Islamic Quarterly*، در *Pan-Islam in South Asia*، ۲۳۰۱-۲ (۱۹۸۰ء)؛ ص: ۲۲-۳۳؛ (۵) چوہدری نذیر احمد: *The Common Wealth of Muslim States*، لاہور ۱۹۷۲ء؛ (۶) شوکت علی: *Pan-Movements in the Third World*، لاہور ۱۹۷۶ء، اردو مآخذ کے لیے

دیکھیے: (۷) ابوالکلام آزاد، مولانا: *مسئلہ خلافت*، لاہور ۱۹۵۶ء؛ (۸) اصغر بخاری: *اسلامی کانفرنس کا منشور*، جدہ ۱۹۷۲ء؛ (۹) ظیل حامدی: *عالم اسلام اور اس کے افکار و مسائل*، لاہور؛ (۱۰) صلاح الدین ناسک: *جدید دنیائے اسلام*، لاہور ۱۹۸۰ء؛ (۱۱) سید ابوالاعلیٰ مودودی: *عصر حاضر میں امت مسلمہ کے مسائل*، لاہور ۱۹۸۲ء؛ (۱۲) چوہدری نذیر احمد: *افکار ملی*، لاہور ۱۹۷۸ء؛ (۱۳) حسن الاعظمی: *داعیان اتحاد اسلامی*، کراچی؛ (۱۴) وہی مصنف: *محمد عبدہ اور پان اسلام ازم*، کراچی ۱۹۳۸ء؛ (۱۵) بلقیس فاطمہ: *اتحاد عالم اسلامی کے امکانات کا جائزہ*، تحقیقی مقالہ ایم اے علوم اسلامیہ پنجاب یونیورسٹی ۱۹۸۳ء۔ دائرہ ہائے معارف کے لیے دیکھیے: (۱۶) اردو دائرہ معارف اسلامیہ، بذیل مادہ ہائے خلافت، جمال الدین افغانی اور امت؛ (۱۷) *Encyclopaedia of Islam*، لائڈن بذیل *Pan-Islamism* اور *Afghani*؛ (۱۸) *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*، بذیل *Pan-Islam, Congresses, Twentieth Century Political Dictionay of the Middle East* اور *Afghani*؛ (۲۰) *Pan-Islam* بذیل *Pan-Islam*۔

(محمد امین)

•••••

اتحاد محمدی، جمعیت: ترکی کی ایک سیاسی اور

مذہبی جمعیت جس کی تاسیس استانبول میں فروری ۱۹۰۹ء میں ہوئی۔ اس کے بانی مشہور صحافی حافظ درویش وحدتی تھے جو روزنامہ *دولکن* کے مدیر تھے۔ وہ اصلاً قبرصی تھے اور تصوف کے نقشبندیہ سلسلے سے منسلک تھے۔ اس جمعیت نے ”انجمن اتحاد و ترقی“ کے خلاف اپریل ۱۹۰۹ء میں ہونے والے ہنگاموں میں مرکزی کردار ادا کیا جو اس کی وجہ شہرت بنا (دیکھیے: T.Z.Tunaya: *Turkiyede Siyasri Partiler* ۱۸۵۴-۱۹۵۲ء، استانبول ۱۹۵۲ء ص ۲۶۱ بعد)۔ اس کے ارکان ملک بھر میں پھیلے ہوئے مذہبی افراد تھے۔

گیریزن کمانڈر محمود مختار پاشا نے ۱۰ اپریل کو یہ حکم جاری کیا کہ فوج کا کوئی آدمی مذہبی خوجوں اور صوفیوں سے کسی قسم کا کوئی رابطہ ہرگز نہ رکھے۔ دولکن نے ۳ اور ۴ اپریل کی اشاعت میں کامل پاشا کا تفصیلی انٹرویو چھاپ دیا، جس نے انجمن کی سیاست کو بے نقاب کر کے رکھ دیا۔ ۷ اپریل کو سرہستی کے مدیر حسن فہمی کے قتل اور ۸ اپریل کو اس کے جلوس نے لوگوں کے جذبات کو مشتعل کر دیا۔ ان سب امور کا نتیجہ یہ نکلا کہ ۱۲ اور ۱۳ اپریل ۱۹۰۹ء کی درمیانی رات کو فسادات پھوٹ پڑے۔ سالونیکا میں متعین فوج نے اس شورش کو کچل دیا۔ جمعیت اتحاد محمدی کو خلاف قانون قرار دے دیا اور درویش وحدتی سمیت اس کے کئی سرکردہ افراد کو گرفتار کر کے پھانسی دے دی۔ اگرچہ جمعیت اتحاد محمدی کو زیادہ تر اس بغاوت کا ذمہ دار قرار دیا جاتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ انجمن اتحاد و ترقی کے مخالف کئی دوسرے عناصر بھی اس کی پشت پر موجود تھے جنہوں نے جمعیت کے پلیٹ فارم کو اس غرض کے لیے استعمال کیا۔

تأخذ: (۱) T.Z Tunaya: *Turkiyede Siyasi Partiler ۱۸۵۹-۱۹۵۲* استانبول ۱۹۵۲ء۔ یہ جمعیت اتحاد محمدی کے ابتدائی مطالعے کے لیے عمدہ تأخذ ہے، خصوصاً حواشی اور کتابیات کے حوالے سے؛ (۲) اس دور کے جرائد مثلاً دولکن، سرہستی، صدائے ملت، اقدام (ترجمان حزب مخالف) اور طنین (ترجمان انجمن اتحاد و ترقی) کا مطالعہ بھی واقعات کے صحیح فہم کے لیے ناگزیر ہے، علاوہ ازیں بعض معاصر یعنی شاہدین کی تحریریں بھی اس ضمن میں اہم ہیں، مثلاً: (۳) یونس ندی: *اختلال و انقلاب عثمانی*، استانبول ۱۳۲۵ھ۔ اس کے اقتباسات کے لیے دیکھیے *Cumhuriyet* مارچ۔ اپریل ۱۹۵۹ء؛ (۴) *Group Isittiklerim: A.F. Turkgeldi* انقرہ ۱۹۵۱ء؛ (۵) *Ali Cevat: Ikimci Mesrutiyetim Islam ve Otuzbir Mart Hediseleri*، طبع F.R Unet، انقرہ ۱۹۶۰ء؛ (۶) عبد الحمید: *kinici Abdul Hamed: Hatira*

پارلیمنٹ میں اسے نمائندگی حاصل نہ تھی گو اسے کئی ارکان پارلیمنٹ کی ہمدردیاں حاصل تھیں جو جمعیت اتحاد و ترقی کی بے دین اور مغرب پرستانہ پالیسیوں کے خلاف تھے۔ جمعیت کی سرگرمیاں زیادہ تر ان پر جوش اخباری مضامین پر مشتمل تھیں جو اخبار دولکن کے علاوہ سرہستی، صدائے ملت اور *Levant Herald* جیسے جرائد میں شائع ہوتے تھے۔ جمعیت ایک خالص دینی تحریک تھی بایں معنی کہ سیاست اس کے پروگرام کا حصہ نہ تھی اور اس کے اعلان کردہ اہداف کے مطابق عوام کی اخلاقی اصلاح اور ان کے فکرو عمل کو شریعت کے مطابق ڈھالنا ہی اس کے پیش نظر تھا۔ جمعیت کے ارکان کو سیاست میں حصہ لینے کی سختی سے ممانعت تھی تاہم جمعیت چونکہ انجمن اتحاد و ترقی کے بے دینی پر مبنی پروگراموں کی مخالفت کرتی تھی، لہذا حزب مخالف کے بعض معتدل ارکان بھی اس کی حمایت کرتے تھے اور اس طرح اس کے کام میں ایک گونہ سیاست کی جھلک نظر آتی تھی۔

اتفاق سے جمعیت اتحاد محمدی کا قیام اس وقت عمل میں آیا جب حزب مخالف نے انجمن اتحاد و ترقی کے خلاف مہم کا آغاز کیا۔ اس مہم کا آغاز ۱۳ فروری ۱۹۰۹ء کو ہوا جب وزیر اعظم کامل پاشا [رک باں] کی حکومت کو مستعفی ہونا پڑا۔ ۱۸ فروری کو دولکن نے اعلان کیا کہ وہ جمعیت اتحاد محمدی کا ترجمان ہے اور اس نے انجمن اتحاد و ترقی کی شدید مخالفت شروع کر دی۔ اس نے نئے آئین پر مبنی انجمن کی حکومت کو شیطانوں کی حکومت قرار دیا اور لوگوں کے مذہبی جذبات کو اس کے خلاف بھڑکانے میں کامیابی حاصل کر لی۔

جمعیت کا پروپیگنڈا اتنا مؤثر تھا کہ حالات کو سنبھالنے کے لیے حکومت کو متعدد اقدامات کرنا پڑے۔ پارلیمنٹ میں پریس اور آزادی اجتماع کے بارے میں نئے قوانین منظور کیے گئے اور اس پروپیگنڈے کے اثرات زائل کرنے کے لیے شیخ الاسلام سے اعلان کروایا گیا کہ کابینہ کی پالیسیاں دین کے خلاف نہیں ہیں۔ چونکہ وحدتی کا پروپیگنڈا فوج کو بھی متاثر کر رہا تھا، اس لیے استانبول کے

کمپنی ("ہیت عالیہ") منتخب کی گئی، جو چار ارکان برسلی طاہر، محمد طلعت رحمی، مدحت شکری اور اسماعیل جنبلات پر مشتمل تھی (دیکھیے ضیاء شکری : *Nasil Yasadi Illihat* 'Son Posta' Ve Terakki Nast dogdu Naisalold ۸ اور ۹ فروری ۱۹۳۳ء بموضع کثیرہ۔) ان میں سے سات ارکان کے فوج سے روابط تھے۔ اگرچہ فوج کا باقاعدہ ملازم صرف اسماعیل جنبلات ہی تھا، لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ بعد میں بھی انجمن میں تعداد کے لحاظ سے فوجیوں کی اکثریت رہی اور یہ کہ غیر فوجی ارکان کو اس معاملے کی نزاکت کا احساس بھی تھا اور وہ اسی نقطہ نظر سے حالات کو قابو میں رکھنے کی کوشش بھی کرتے رہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب خلافت کی بجائے آئینی حکومت قائم ہوئی تو فوجی اور غیر فوجی عناصر میں رقابت کا مسئلہ نمایاں رہا۔ جب جمعیت کا تنظیمی ڈھانچہ زیر تشکیل تھا تو فوجی عناصر نے بڑی حد تک اور سول انتظامی افسران نے بھی کسی حد تک اس میں مؤثر کردار ادا کیا، کیونکہ صرف وہی متحرک تھے اور سلطنت کے مختلف حصوں میں روابط قائم کر سکتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جمعیت کی شاخیں موناستر، اہری، کراکودا، ودینا، اسکودرا [سقوٹری] سیرز اور ادرن میں قائم کی جا رہی تھیں، تو ان میں جو تعمیر فوجی افسران جیسے، انور محمد صادق، ایوب صبری اور جمال نے اس میں اہم کردار ادا کیا۔

۱۹۰۷ء میں جمعیت کی سالونیکا شاخ نے یورپ میں جلاوطن "نوجوان ترکوں" سے رابطہ کیا، جس کے نتیجے میں پیرس میں احمد رضا گروہ کا ایک اہم رکن ڈاکٹر ناظم سالونیکا واپس آیا اور ستمبر میں دونوں گروہوں نے باہم مدغم ہو کر پرانے نام کے تحت کام کرنے کا فیصلہ کیا۔ اس طرح "انجمن اتحاد و ترقی" کی بنیاد پڑی (Ransaur: *Young Turks* ص ۱۲۱ بعد) تاہم اس اقدام کی کوئی عملی اہمیت سامنے نہ آئی، کیونکہ عثمانی سلطنت اس وقت تک جدوجہد کا مرکز بن چکی تھی، لہذا دونوں گروہ اپنی اپنی جگہ خود مختار کام کرتے رہے اور ان کے درمیان

I.H.Danismend Mart (۷) : ۱۹۶۰ء : *Defteri vakasi* : ۳۱ : استانبول ۱۹۶۱ء (یہ کتاب وزیر اعظم توفیق پاشا کی سرکاری اور غیر سرکاری دستاویزات سے حاصل شدہ معلومات پر مبنی ہے) : (۸) *P.Farkas Stacatsstreich* : *und Gegen Revolution in der Turkei* : برلن ۱۹۰۹ء : (۹) *The Fall of Abd-ul-Hamid*: F.Mecullagh : لندن ۱۹۱۰ء : (۱۰) اسماعیل کمال : *The memoirs of Ismail* : *Kamal Somerville story* : لندن ۱۹۲۰ء : (۱۱) *Memoirs*: Halide Edib : لندن ۱۹۲۶ء : (۱۲) *Briton and Turk*: Graes : لندن ۱۹۳۱ء : (۱۳) *Turk Inkilabi Tarihi*: Bayur : ۱/۲ : انقرہ ۱۹۶۳ء : (۱۴) *The Emergence of Modern Turkey*: B.Lewis : لندن ۱۹۶۸ء .

(فیروز احمد [ت: محمد امین])

.....

⊗ اتحاد و ترقی، انجمن : ترکی کی ایک سیاسی تحریک جو ۱۹۰۸ء کے انقلاب سے لے کر ۱۹۱۸ء تک فعال رہی اور ترکی کی عثمانی خلافت کے زوال کا سبب بنی۔ انجمن کا قیام اگرچہ سالونیکا میں ۱۹۰۶ء میں قائم ہونے والی عثمانیوں سے آزادی کی جمعیت کا مرہون منت ہے، لیکن اس کے نظریاتی ڈانڈے "نوجوان ترکوں" کی تحریک سے جاتے ہیں، جس نے سلطنت عثمانیہ کے اندر اور باہر خلافت کے خلاف سازشوں کا جال بچھایا (دیکھیے T. Z. *Turkiye de Siyasi Partiler*: Tunaya : ۱۸۵۹-۱۹۵۲ء : استانبول ۱۹۵۲ء : E.E. Ramsour : *Prelude to the Revolution of The Young Turks* : ۱۹۰۸ء : پینسلٹن ۱۹۵۷ء : اور Bernard Lewis : *The Emergence of Modern Turkey* : لندن ۱۹۶۸ء)۔

عثمانیوں سے آزادی کی جمعیت دس ارکان سے شروع ہوئی، جن کی ترتیب ان کی عمر کے لحاظ سے رکھی گئی۔ سب سے معمر رکن برسلی طاہر کو سب سے سنیر رکن قرار دیا گیا، بعد میں ان ارکان میں سے مرکزی

ادارے کے طور پر کام کرتی رہی، جس کا مرکزی دفتر سالونیکا میں تھا۔ اس نے سیاسی کاموں کے لیے اپنے چند نمائندے مقرر کر دیئے، جن میں طلعت رحمی، جاوید ڈاکٹر ناظم، بہاؤ الدین شاکر اور احمد شامل تھے۔ یہی نمائندے سلطان، وزیر اعظم اور سفارتخانوں سے رابطہ کرتے اور انہیں اتحادیوں کی پالیسیوں سے آگاہ کرتے۔ ظاہر ہے کہ یہ طریق کار جمہوری اصولوں سے مطابقت نہیں رکھتا تھا، چنانچہ انجمن حزب مخالف کی طرف سے اس الزام کا مورد بنی کہ زیر زمین مرکزی کمیٹی کسی جواب دہی کے بغیر حکومت چلا رہی ہے اور اس نے ریاست کے اندر اپنی ایک ریاست قائم کر رکھی ہے۔ ۱۹۰۹ء میں انجمن کی کانگریس (مجلس عام) کا خفیہ اجلاس سالونیکا میں ہوا، لیکن انجمن نے حزب مخالف کے مرکزی الزام کا کوئی نوٹس نہ لیا۔ جتنے تنظیمی فیصلے ہوئے وہ بھی خفیہ رکھے گئے، صرف یہ اعلان کیا گیا کہ پارلیمنٹ میں انجمن کے نمائندے ایک سیاسی جماعت کے طور پر کام کریں گے جس کا نام ”الاتحاد والترقی“ ہو گا اور یہ کہ کانگریس نے مرکزی کمیٹی کے ارکان کا انتخاب کیا ہے، جو پہلے کی طرح انجمن کے امور کی نگرانی کرتے رہیں گے۔

جمیعت چاہتی تھی کہ اسے پارلیمنٹ میں اکثریت حاصل ہو، تاکہ وہ اسے کنٹرول کر سکے، لیکن آزاد ارکان کے خود مختارانہ رویے نے اس منصوبے کو ناکام بنا دیا۔ ۱۳ اپریل ۱۹۰۹ء کو جب ارکان پارلیمنٹ انقلاب دشمنوں کے سامنے بالکل ہی جھک گئے تو انجمن کی مرکزی کمیٹی نے اپنے ارکان پارلیمنٹ کے ذریعے حکومت میں فعال کردار ادا کرنے کا فیصلہ کر لیا اور انہیں انڈر سیکرٹری نامزد کر دیا۔ جب پارلیمنٹ نے اس اقدام کی توثیق نہ کی تو انجمن نے اپنے دو ارکان جاوید اور طلعت کو وزیر خزانہ اور وزیر داخلہ مقرر کر دیا (دیکھیے F.Ahmad: The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics، ۱۹۰۸-۱۹۱۳ء آکسفورڈ ۱۹۶۹ء ص ۵۰-۵۳ اور بمواضع کثیرہ)۔ افسروں کے سینئر سول

اشتراک عمل نہ ہو سکا۔ جب ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے نتیجے میں اقتدار انجمن اتحاد و ترقی کو ملا تو جلاوطن عناصر یہ سمجھے کہ اقتدار میں شرکت ان کا بھی حق ہے، لیکن انجمن کے مقامی عہدیداروں نے ان کی یہ غلط فہمی جلد ہی دور کردی، جب سالونیکا کی تنظیم نے ایک جلاوطن رہنما سے صاف صاف کہہ دیا کہ جناب آپ نے ہماری انجمن کے ساتھ مل کر تو جدوجہد نہیں کی۔ ہماری یہ شاخ تو سالونیکا اور موناستر کے مقامی ارکان پر مشتمل ہے۔ انجمن اگرچہ اقتدار میں کسی اور جماعت کی شراکت کو تسلیم نہیں کر رہی تھی، لیکن وہ تنظیمی اور نظریاتی لحاظ سے اتنی مضبوط بھی نہ تھی کہ اکیلے حکومت چلا سکتی۔ اس کا اعلان کردہ ہدف یہ تھا کہ خلافت ختم کر کے آئینی حکومت قائم کی جائے اور جب جولائی ۱۹۰۸ء میں یہ مقصد حاصل ہو گیا، تو اب اس کے قیام کی وجہ جواز باقی نہ رہی اور جن لوگوں نے خلافت کے خاتمے میں اس کے ساتھ مل کر جدوجہد کی تھی وہ اب ضرورت محسوس نہیں کرتے تھے، کہ اس کی پالیسیوں کی حمایت بھی کریں۔ اس کی حکومت چلانے کی صلاحیت مشکوک تھی۔ اس کے کوئی مسلحہ قائد نہ تھے۔ اجتماعی قیادت مرکزی کمیٹی کر رہی تھی اور وہی ساری سیاسی مشینری کو چلانے کی کوشش کر رہی تھی۔ اس کے جاری کردہ ہدایت نامے نہ صرف انجمن بلکہ حکومت کی ساری تنظیمی سطحوں، صوبوں سے لے کر ریاست تک، کے لیے قابل نفاذ احکام کا درجہ رکھتے تھے۔ قیادت کو یہ احساس بھی تھا کہ اس کا تعلق متوسط طبقے سے ہے اور اس کی حیثیت اتنی مستحکم نہیں ہے کہ وہ ایک روایتی معاشرے کو پوری قوت سے تہ و بالا کر دے۔ چنانچہ اس نے انتظامی مشینری کو چلانے کا کام نوکر شاہی کے ہاتھ میں رہنے دیا اور خود آئینی حکومت کے محافظ کا کردار ادا کرنا شروع کر دیا، اس توقع میں کہ وہ پہلے سے قائم اداروں کے ذریعے معاشرے میں انقلاب لاسکے گی۔ حکومت میں آنے کے باوجود انجمن ایک خفیہ

تھا۔ مجلس عمومی ایک نگران ادارہ تھا جس کا بنیادی کام مرکزی کمیٹی اور جنرل سیکرٹریٹ کے کام کو مربوط و منظم کرنا تھا جبکہ مرکزی کمیٹی اسمبلی سے باہر پارٹی کے تنظیمی امور کی ذمہ دار تھی اور جنرل سیکرٹریٹ کے اندر پارٹی مفادات کی دیکھ بھال کرتی تھی۔ اس طرح فیصلہ سازی کے اختیارات کسی ایک ادارے کے پاس مرکوز نہ رہے جس میں کسی ایک یا چند افراد کو اجارہ داری حاصل ہوتی۔ اب فیصلے مجلس عمومی میں ہوتے جس میں پارٹی کے اندر مختلف نقطہ ہائے نظر کی نمائندگی موجود تھی۔ گو مرکزی کمیٹی اب بھی سب سے طاقتور ادارہ تھی اور نئے قوانین کا مقصد محض اس کے اختیارات کی تجدید کرنا تھا۔

جب ترکی پہلی جنگ عظیم میں شامل ہوا تو انجمن نے صرف اپنی جماعت کے افراد پر مشتمل وزارت قائم کر لی۔ جس کے نتیجے میں ترکی یک جماعتی ریاست بن گئی۔ مرکزی کمیٹی کے اختیارات مزید کم کر دیئے گئے اور اس طرح دوران جنگ تنظیم میں اختیارات کی مرکزیت بالکل ختم کر دی گئی۔ یوں کہا جاسکتا ہے کہ ۱۹۱۵ء سے ۱۹۱۸ء تک کے عرصے میں سیاست نے اجماعی صورت اختیار کر لی۔ فیصلہ سازی کا عمل اب چار مختلف سطحوں پر ہوتا تھا۔ کابینہ، مجلس عمومی، مرکزی کمیٹی اور پارلیمانی پارٹی میں۔ دارالحکومت میں موجود جماعتی رہنما جیسے انور پاشا، طلعت اور کراکمال بھی مؤثر تھے، جبکہ طاقتور صوبائی گورنر جیسے ایدین میں رحمی اور شام میں جمال تقریباً خود مختار تھے۔ پارلیمنٹ کے اجلاس چونکہ کبھی کبھار ہوتے تھے، لہذا پارلیمانی پارٹی کی آراء اس کی متبادل سمجھی جاتی تھیں۔ روز مرہ کے فوری فیصلے مجلس عمومی میں ہوتے تھے جس میں مختلف نقطہ ہائے نظر کی نمائندگی موجود تھی۔ اس طرح مرکزی کمیٹی کا اختیاراتی بار بھی تقسیم ہو گیا۔

جنگ عظیم اول ترکی اور انجمن دونوں کے لیے تباہ کن ثابت ہوئی۔ ۱۹۱۸ء کے وسط میں انجمن کے قائدین نے سوچنا شروع کیا کہ ایک نئی وسیع تر جماعت بنائی جائے جو اتحادیوں کے ساتھ صلح کے مذاکرات

افسروں کے ساتھ اختلافات نے بھی، جو انقلاب کے بعد مزید طاقتور ہو گئے تھے، مرکزی کمیٹی کی ہوا خیزی میں حصہ لیا۔ دوسری طرف پارلیمنٹ کے اندر انجمن سے اختلاف رائے رکھنے والے عناصر سے بھی کوئی سمجھوتہ نہ ہو سکا اور انہوں نے حزب مخالف کا ایک نیا گروہ تشکیل دے لیا۔ انجمن نے اس صورت حال سے نمٹنے کے لیے ۱۵ جنوری ۱۹۱۲ء کو اسمبلی تحلیل کر دی اور نئے انتخابات میں ہر طرح کے جائز اور ناجائز اقدامات کے ذریعے اکثریت حاصل کر لی۔ حزب مخالف نے اسمبلی سے باہر سرگرمیاں شروع کر دیں اور سینئر سول افسروں نے بھی ان کا ساتھ دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ جولائی ۱۹۱۲ء میں انجمن کی حمایت سے تشکیل شدہ سعید پاشا کی وزارت کو مستعفی ہونا پڑا۔ انجمن نے جنوری ۱۹۱۳ء میں فوجی مداخلت سے ملک پر مکمل قبضہ کر لیا اور مخالفوں کو پھیل دیا۔

جولائی ۱۹۰۸ء سے جون ۱۹۱۳ء تک پانچ سال کا عرصہ انجمن کے لیے سیاسی کشمکش اور جدوجہد کا زمانہ رہا اور اس دوران اس نے تلخ تجربات سے یہ سبق سیکھا کہ ناقابل چلک اصولوں اور تنظیمی مرکزیت کے ساتھ نہ تو ملک کو چلایا جاسکتا ہے اور ہی انجمن کو۔ چنانچہ ۱۹۱۳ء میں ہونے والے کانگرس کے اجلاس میں یہ طے کیا گیا کہ آئندہ سیاسی، سماجی، معاشی اور انتظامی اصلاح کے سارے منصوبوں کو نیم وفاق اور کثیر قومی تناظر میں منظم کیا جائے گا۔

انجمن کے تنظیمی ڈھانچے کو بھی نئے سرے سے منظم کیا گیا اور مجلس عمومی سے لے کر مقامی کلبوں تک اختیارات کی واضح تقسیم کی گئی۔

انجمن نے ایک دفعہ پھر اپنے سیاسی جماعت ہونے کا اعلان کیا اور اپنا مرکزی دفتر استانبول میں قائم کیا، کیونکہ سالونیکا ایک سال قبل یونانیوں کے قبضے میں چلا گیا تھا۔ انجمن کی مجلس عمومی بیس ارکان پر مشتمل تھی جس کا ایک صدر تھا، مرکزی کمیٹی ۱۲ افراد پر مشتمل تھی جس کا سربراہ جنرل سیکرٹری ہوتا تھا اور جنرل سیکرٹریٹ ۶ افراد پر مشتمل تھا جس کی سربراہی نائب صدر کرتا

استانبول ۱۹۵۹ء: (۸) 'Harp Kabinelerinin Isticvabi' (۸)
'Vakit' استانبول میں سلسلہ وار 'Vakit Matbaasi' نے
شائع کیا، استانبول ۱۹۳۳ء: (۹) 'Huarev Sami'
'Ittihat ve Terakki': Vatan ve Hurriyet: Kizildogan
'Bell', ۱۹۲۵-۲۹ء: (۱۰) 'Mehmet Cavit'
'Mesrutiyet devrine ait Cavit beyin hatiralan'
'Tanin' ۳ اگست ۱۹۳۳ء: دسمبر ۱۹۳۶ء: (۱۱) 'Huseyin'
'Cahlit Yalcin': Talat pasa' استانبول ۱۹۴۳ء: (۱۲)
دہی مصنف: 'Huseyin Calit Yalein' در ۵۰ Yillik
'Siyasi Hatiralar' (Yevi Ulus) ۱۳ جون تا
۱۳ دسمبر ۱۹۵۴ء: (۱۳) طلعت پاشا: Talat Pasamin
hatiralar' طبع 'H.C. Yalien' استانبول ۱۹۳۶ء: A.B.
'Kuran: Inkilap torihimiz ve Ittihad' (۱۴) دہی مصنف:
've terakki' استانبول ۱۹۴۸ء: (۱۵) 'I.H. Uzunarsil'
۱۹۰۸ء: (۱۶) 'Yilinda Ikinci mesrutiyetin re suretle'
Bell در ilan edildigine dair vesikalar ۷/۲۱
(۱۹۵۶ء) '۱۰۳-۱۷۴: (۱۷) اور کاظم نئی درو: Ittihat
've terakki hatiralarim' استانبول ۱۹۵۷ء.

(فیروز احمد [ت: محمد امین])

.....

اجارہ: (ع) ایک معروف فقہی اصطلاح ⊗
باب افعال سے مصدر (ہمزہ پر تینوں حرکات کے ساتھ)
زیادہ معروف زیر کے ساتھ (بمعنی کسی شے کو کرائے پر
اجرت پر دینا).

اسی سے لفظ ”آجر“ بمعنی مالک، مخدوم بنا ہے جبکہ
اجرت پر کام کرنے والے (مزدور) کو ”اجیر“ کہتے ہیں
اجیر کا مترادف لفظ ”ماجر“ اور مستاجر ہے جس کے معنی
مزدور اور خادم کے بھی ہیں اور کرائے پر اجرت پر
حاصل کردہ شے کے بھی، جبکہ لفظ ”اجرت“ مختانہ
مزدوری (Wages, pay) اور معاوضہ عمل کے لیے
مستعمل ہوتا ہے.

کرے۔ اس غرض سے انجمن کی کانگریس کا اجلاس یکم
اکتوبر کو بلایا گیا، لیکن بلغاریا میں جنگ بندی کے لیے
ہونے والے مذاکرات کی وجہ سے حالات نے اتنی تیزی
سے پلٹا کھایا کہ کانگریس کا اجلاس یکم نومبر کو ہوا اور اس
سے پہلے ہی ترکی کو مدروس (Mudros) کے معاہدہ جنگ
بندی پر دستخط کرنے پڑے۔ طلعت پاشا نے کانگریس کے
اجلاس کی صدارت کی، لیکن حالات اس حد تک خراب
ہو چکے تھے کہ سہ پہر کے اجلاس میں طلعت اور مرکزی
کمیٹی کے دوسرے رہنماؤں نے پارلیمنٹ سے استعفیٰ دے
دیا اور اس کے فوراً بعد یورپ فرار ہو گئے۔ اسماعیل
جنبلات کو جو ”عثمانیوں سے آزادی کی جمعیت“ کا بانی رکن
تھا یہ ذمہ داری سونپی گئی کہ وہ انجمن اتحاد و ترقی کی
تحلیل کا اعلان کر دے اور انجمن کے بچے کچھ عناصر سے
جماعت تجدید (Renewal Party) کے نام سے ایک نئی
جماعت کا احیاء کرنے کی کوشش کرے.

مآخذ: تئیر رسار لیونس (Lewis) اور احمد نے
اپنی کتابوں میں، جن کا متن میں تذکرہ کیا گیا ہے،
کتبیات کی تفصیلی فہرستیں دی ہیں، آئینی دور کے مطالعے
کے لیے، اس زمانے کے اخبارات و جرائد کا مطالعہ بھی
ناگزیر ہے۔ خصوصاً اخبار طنین، شورائے امت، اقدام،
صبح، تصویر، افکار اور آتی، نیز دیکھیے (۱) احمد نیازی:
خاطرات نیازی، استانبول ۱۳۲۶ء: (۲) محمد رؤف Ittihad
'we Terakki ne idi' استانبول ۱۳۲۷ء: (۳) Albert:
Le Union et 'fua progres Contre le Constitution
Doctrines et (۴) Comited پیرس ۱۹۱۲ء:
'programmes des Partis Politiques ottomans
Humiyet' ۲۲ (۱۹۱۳) ۱۵۱-۱۶۴: (۵) رضا نور:
'we Itilaf nasil doghdu Nasil OLDU' استانبول
۱۳۳۴ھ: (۶) جمال پاشا: خاطرات ۱۹۱۳-۱۹۲۲ء:
استانبول ۱۹۲۲ء، انگریزی ترجمہ Memories of a Turkish
'Statesman' ۱۹۱۳-۱۹۱۹ء، لندن ۱۹۲۲ء (اختصار شدہ
ایڈیشن) جدید ترکی: (۷) طبع کمال پاشا: Hatiralar

ہے، تو اس عبوری مدت کے لیے کرایہ مثلی (اس جیسے مکان کا کرایہ) ادا کرنا لازم ہو جائے گا۔ اگرچہ دونوں کے مابین اس کا الفاظ میں معاہدہ یا عقد نہیں ہوا (الجزیری، ۵۲:۳-۵۳)۔ اس سے ثابت ہوا کہ معاہدے کا الفاظ میں ہونا بہتر تو ہے، مگر ضروری نہیں اور یہ کہ اجارہ بھی، بیع کی طرح بالتعاطی (لیکن دین کی صورت میں) بھی ہو سکتا ہے۔

مالکیہ کے نزدیک یوں تو اجارہ اور کرایہ دونوں کے ایک ہی معنی ہیں، لیکن اصطلاح میں کسی آدمی یا اشیائے منقولہ، مثلاً سامان خانہ، کپڑے اور برتن وغیرہ کے استعمال میں لانے کا معاملہ کرنا اجارہ (یعنی کسی شے کو اجرت پر لینا) ہے، ان کے علاوہ بعض دوسری اشیاء، مثلاً کشتی اور جانور سے کام سے لینے کی اجرت کو کرایہ کہا جاتا ہے، حالانکہ یہ اشیاء بھی منقولہ ہیں، کشتی اور جانور کی طرح دوسری غیر منقولہ اشیاء جیسے گھر اور اراضی وغیرہ سے حصول منفعت کے لیے معاہدہ کرنا بھی کراء (کرایہ) پر لینا کہلاتا ہے۔

شوافع کے نزدیک اجارہ (کرایہ داری) ایک معاہدہ ہے، جس کی رو سے کسی ایک شخص کو معلوم (ومتعین) بامقصد اور قابل اجارہ شئی سے منفعت حاصل کرنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے (الجزیری، ۵۲:۳-۵۵)۔

الغرض اصطلاحی طور پر ”اجارہ“ دو افراد یا دو فریقوں کے مابین پانے والا ایک معاہدہ ہے، جس سے دونوں میں سے ہر ایک کو فائدہ حاصل ہوتا ہے، مالک کو اجرت کا اور کرایہ دار کو استعمال کرنے کا (حوالہ مذکور)۔

اسلام میں اجارہ کی اجازت انسانی ضرورت و مجبوری کے تحت دی گئی ہیں۔ اس لیے کہ یہاں کچھ لوگوں کے پاس ”محنت“ ہے، اور کچھ لوگوں کے پاس ”سرمایہ“۔ اگر دونوں ایک دوسرے سے استفادہ نہ کریں، تو دنیا میں تہذیب و تمدن اور انسانی معاشرت کی ضرورت پوری نہیں ہو سکتی، اس طرح ایک دوسرے سے کام لینا، انسان کی معاشی اور معاشرتی مجبوری بھی ہے اور انسانی جبلت

اجارہ کا دوسرا مترادف لفظ ”کراء“ ہے، جو اردو لفظ ”کرایہ“ کا ماخذ ہے۔ غالباً آخری ہمزہ پہلے الف سے اور پھر ”الف“ حرف یاء اور ہا سے بدل گیا (اس طرح کرایہ بن گیا)۔ اردو سے قبل یہ لفظ اس صورت میں فارسی زبان میں مستعمل رہا ہے (دیکھیے ابن منظور: الافریقی: لسان العرب، بذیل مادہ)۔ غالباً اردو میں یہ لفظ فارسی کی وساطت سے آیا۔

(۲) اصطلاحی مفہوم: اجارہ چونکہ ایک فقہی اصطلاح ہے۔ اسی لیے اس کے متعلق فقہاء کے اقوال مختلف ہیں، مثال کے طور پر احناف نے اجارہ کی حسب ذیل تعریف کی ہے: ”اجارہ ایک ایسا عقد ہے، جس سے کسی ایک شخص کو مقررہ اجرت کے عوض اجرت پر لی ہوئی شئی کی معلوم (متعین) اور بامقصد منفعت کا مالک بنا دیا جائے (عبدالرحمن الجزیری: الفقہ علی المذاهب الاربعہ، ۵:۳)۔ جبکہ صاحب ہدایہ اس کی تعریف یوں کرتے ہیں: الاجارة عقد يرد على المنافع بعوض (ہدایہ، ۲۹۱:۲) کتاب الاجارات ”اجارہ معاوضے کے بدلے، منافع کے حصول کے لیے ایک عقد (معاہدہ) ہے“۔

یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ احناف نے جو تعریف کی ہے، اس لفظ میں عقد (معاہدہ) استعمال ہوا ہے، جس سے یہ خیال ہو سکتا ہے کہ احناف کے نزدیک شاید کرایہ داری کے لیے معاہدے کا ہونا ضروری ہے، حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ ”عقد“ سے یہاں مراد ایجاب و قبول (قول و قرار) یا معاہدہ کرنا ہے، جس کا الفاظ میں ہونا بھی ضروری نہیں، مثال کے طور پر، کسی شخص نے کوئی مکان ایک سال تک کے لیے کرائے پر حاصل کیا، جب ایک سال کی مدت بیت گئی، تو مالک مکان نے کرایہ دار سے کہا کہ یا تو مکان خالی کر دو، ورنہ آئندہ کرایہ اتنا ہوگا۔ کرایہ دار نے مالک مکان کی جانب سے یہ اضافہ قبول نہ کیا اور مکان خالی کرنا شروع کر دیا، تاہم کسی وجہ سے اس کے لیے فوری طور پر مکان خالی کرنا ممکن نہ تھا اور وہ اس کے بعد کچھ عرصہ مزید اس مکان میں ٹھہرا رہا

بحث کی گئی ہے۔ اس باب کا پورا عنوان اس طرح ہے:
باب اذا استاجر ارضا فمات احدهما وقال ابن سيرين ليس
لاهلہ ان يخرجوه الى تمام الاجل وقال الحكم والحسن
واياس بن معاوية تمض الاجارہ الى اهلها وقال ابن عمر
اعطى النبي صلى الله عليه وسلم خبير بالشطر فكان ذلك
على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وصدر من
خلافة عمر ولم يذكر أن ابا بكر وعمر جدد الاجارة بعد ما
قبض النبي صلى الله عليه وسلم. (بخاری ۱۲۳/۳، مطبوعہ
بيروت مع فتح الباری) یعنی باب اس بات کے بیان میں
کہ اگر کوئی شخص کسی زمین کو کرائے پر لے، پھر ان
دونوں میں سے کوئی ایک مر جائے تو ابن سيرين کہتے ہیں
کہ اس کے گھر والوں کو یہ حق حاصل نہیں کہ مطلوبہ
مدت پوری ہونے سے قبل اس کو اس میں سے نکال دیں
اور حکم، حسن بصری اور ایاس بن معاویہ کا قول ہے کہ
کرائے کو اس کی طے شدہ مدت تک باقی رہنے دیا جائے
گا۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کہتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ
علیہ وسلم نے خیبر کی اراضی وہاں کے لوگوں کو نصف
بنائی پر دی، چنانچہ یہ معاملہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کے ابتدائی
زمانے تک بحال رہا اور یہ مذکور نہیں کہ ابو بکر و عمرؓ نے
نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اس
معادے کی تجدید کی ہو۔

بعد ازاں اس باب کے تحت انہوں نے حضرت
عبداللہ بن عمرؓ سے حسب ذیل روایت نقل فرمائی ہے:
قال اعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم خبير ان تعملوها
ويزرعواها ولهم شطر ما يخرج منها إن ابن عمر حدثه أن
المزارع كانت تكري على شيء سماه نافع لا يحفظه (حوالہ
مذکور) یعنی کہ انہوں نے (ابن عمرؓ) نے فرمایا کہ نبی
اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر کو اس شرط پر زمین
دی کہ وہ ان پر محنت کریں گے اور ان میں کاشت کریں
گئے اور انہیں ان کی پیداوار کا نصف حصہ دیا جائے گا
(حضرت نافع کہتے ہیں) کہ ابن عمرؓ نے انہیں بتایا تھا کہ

وفطرت کا تقاضا بھی، جس کے بغیر زندگی کا تصور نہیں
کیا جاسکتا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے سورۃ الشوریٰ (۲۸/۴۲)
میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے (دیکھیے شاہ ولی اللہ: حجۃ
اللہ البالغۃ: ۲۸۰: ۲۸۱)۔

(۳) اجارے کا جواز: اس کے جواز سے اگرچہ
بعض لوگوں نے اختلاف کیا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ
اجارے کا جواز قرآن و سنہ کی واضح نصوص سے ثابت
ہے، اسی لیے حدیث وفقہ کی ہر کتاب میں اجارے کے
جواز کے حق میں دلائل دیئے گئے ہیں، چنانچہ امام بخاریؒ
کرائے کا جواز قرآن حکیم کی حسب ذیل آیت سے مستنبط
فرماتے ہیں: قَالَتْ اخِذْهُمَا يَابْتَ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ
اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ (۲۰ [القصص ۲۶]) یعنی (لڑکی)
”بولی کہ ابا جان آپ ان کو نوکر رکھ لیجئے، کیونکہ بہتر
نوکر جو آپ رکھیں وہ ہے، جو توانا اور امانت دار ہو۔“ یہ
انسانی محنت کو اجرت پر لینے کی مثال ہے، اس کے علاوہ
امام بخاریؒ نے اپنی کتاب الصحیح میں اس عنوان پر جو
باب باندھا ہے، اس میں بھی انہوں نے زیادہ تر اجرت
(مزدوری) پر روایات نقل فرمائی ہیں، اور اس سے ہر قسم
کے اجارے کا جواز ثابت کیا ہے، اس کی ایک وجہ تو یہ
ہے کہ عربی زبان میں انسانی ”مزدوری“ کے لیے بھی
”اجارہ“ اور ”استئجار“ (اجرت پر لینے) کے الفاظ ہی
استعمال ہوتے ہیں، جیسا کہ مذکورہ بالا آیت میں یہ لفظ اسی
مفہوم میں استعمال ہوا ہے، اور دوسری منقولہ وغیرہ منقولہ
اشیا کے اجارے کے لیے بھی یہی لفظ مستعمل ہے۔

علاوہ ازیں جب اللہ تعالیٰ نے انسان جیسی قابل
حرمت و تعظیم مخلوق کی خدمات کو کرائے پر لینے کی
اجازت دے دی ہے، تو دوسری اشیا کو تو بدرجہ اولیٰ
کرائے پر لینے کی اجازت ہوگی۔ چنانچہ اراضی وغیرہ کو
صراحت کے ساتھ کرائے پر لینے کی اجازت بھی ثابت
ہے، چنانچہ امام بخاریؒ نے کتاب الاجارہ کے آخری باب
میں ”کراء الارض“ (زمین کو کرائے پر لینے) کا حکم بھی
بیان فرمایا ہے جس میں اس معاملے کی مختلف صورتوں پر

پر دینے سے منع فرمایا (بخاری ۱۲۳:۳ کتاب الاجارہ) اسی طرح حضرت جابر بن عبد اللہ سے مروی ہے کہ لوگ ایک تہائی اور ایک چوتھائی اور نصف حصے پر زمین کو کاشت کرتے تھے، اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جس کی زمین ہو، وہ اس میں خود کاشت کرے یا اس کو کسی کو دیدے، لہذا اگر اس نے ایسے نہ کیا، تو اس کی ہودنیٰ کو روک لیا جائے (بخاری ۱۸:۴۱ حدیث ۲۳۴۰)۔

انہی حضرت جابر سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زمین کو کرائے پر دینے سے منع فرمایا ہے، (مسلم ۱۱۷۳:۳ حدیث ۱۵۳۶-۸۷)۔

علامہ ابن حزم نے اپنی کتاب المحلی میں کرائے کے عدم جواز پر ایک اور روایت بھی نقل فرمائی ہے، جس کے راوی حضرت کلب بن وائل ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ: ”میں نے حضرت عبد اللہ بن عمر سے پوچھا کہ میں نے ایک ایسی زمین جس میں نہ آب رواں ہے اور نہ ہی پودے (نباتات)، دس سال کے لیے چار ہزار درہم سالانہ کے عوض کرائے پر لی ہے، پھر میں نے اس میں نہریں (غالباً کھال) کھودی ہیں، اور اس کی بستیاں آباد کی ہیں اور اس پر، میں نے بہت خرچ کیا ہے۔ پھر میں نے اس میں پہلے سال کاشت کی، پھر مجھے میرا اصلی سرمایہ بھی واپس نہ ملا، دوسرے سال کاشت کی، تو پیداوار دوگنی ہو گئی۔ اس پر حضرت عبد اللہ بن عمر نے فرمایا کہ تیرے لیے صرف اس المال (اصل سرمایہ) ہی حلال ہے (منافع نہیں)۔“

ان روایات اور آثار سے استدلال کرتے ہوئے علامہ ابن حزم نے حسب ذیل نتیجہ اخذ کیا ہے: ”اور جان لو کہ سونے اور چاندی کے عوض زمین کو کرائے پر لینے کے جواز کے بارے میں صحابہ کرامؓ میں سے حضرت سعد اور ابن عباسؓ کے سوا کسی سے روایت ثابت نہیں۔“ اسی طرح رافع بن خدیج اور ابن عمرؓ سے بھی صحیح طور پر ثابت ہے، پھر ابن عمرؓ کا اپنے قول سے رجوع کرنا ثابت ہے، جبکہ حضرت رافع بن خدیج اس

اراضی کو کسی مقررہ شے پر کرائے پر دیا جاتا تھا، نافع کہتے ہیں کہ انہوں نے اس کا نام بھی لیا تھا، مگر میں اس کا نام بھول گیا ہوں۔

یہ تو وہ روایت ہے، جو امام بخاریؒ نے ”باب الاجارہ“ میں نقل کی ہے، جبکہ امام بخاریؒ نے اس موضوع سے متعلق روایات اپنی صحیح کے اکتالیسویں باب ”کتاب الحرث والحرارة“ میں نقل فرمائی ہیں۔ اس کتاب کے انیسویں باب کا عنوان ہے باب کراء الارض بالذهب والفضة وقال ابن عباس ان امثل ما انتم صانعون ان تستأجر الارض البيضاء من السنة إلى السنة (حوالہ مذکور)، یعنی باب زمین کو سونے چاندی کے عوض کرائے پر لینے کے بیان میں۔ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ تم جو اچھی بات کر سکتے ہو وہ یہ ہے کہ تم خالی زمین کو شروع سال سے آخر سال تک کرائے پر لے لو۔

پھر اس باب میں جو اہم روایت نقل کی ہے، وہ مشہور راوی حضرت رافع بن خدیجؓ کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ: مجھ سے میرے چچاؤں نے بیان کیا کہ وہ عہد نبوی میں زمین کو، اس کے کناروں کی پیداوار پر، یا جسے صاحب زمین مستثنیٰ کر لیتا، کرائے پر دیتے تھے، لہذا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں اس سے روک دیا، میں نے رافع سے پوچھا کہ زمین کو دینار اور درہم کے عوض کرائے پر لینے کا کیا حکم ہے، انہوں نے فرمایا کہ اس میں مضائقہ نہیں (بخاری کتاب ۴۱ باب ۱۹)۔

یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے، کہ چونکہ بعض روایات میں زمین کو کرائے پر دینے کی ممانعت آئی ہے، اس لیے بعض فقہا نے اجارے کی مخالفت کا قول اختیار کیا ہے، اس لیے مناسب ہوگا، کہ اس سلسلے میں دونوں اقوال پر ایک نظر ڈال لی جائے۔

(الف) قائلین حرمت کے دلائل: قائلین حرمت حسب ذیل روایات اور آثار صحابہ و تابعین سے استدلال کرتے ہیں: حضرت رافع بن خدیجؓ نے بیان کیا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کاشت والی اراضی کو کرائے

خدیج سے انہوں نے حسب ذیل دو مزید روایات بھی نقل کی ہیں، جس سے ان کے خیالات کا صحیح طور پر علم ہوتا ہے:

”حضرت حظلہؓ کہتے ہیں کہ میں نے رافع بن خدیج سے زمین کو سونے اور چاندی کے عوض کرائے پر دینے کے متعلق پوچھا کہ اس کا کیا حکم ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔“ اصل بات یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں لوگ زمین محض اس پیداوار کے بدلے میں کرائے پر دیتے تھے جو نہروں اور نالیوں (کھالوں) کے کناروں پر ہوتی اور بعض اوقات اس جگہ کی پیداوار تو صحیح سالم حاصل ہو جاتی، مگر دوسری جگہ کی پیداوار تلف ہو جاتی، جس سے محنت کرنے والے کو نقصان ہوتا، لہذا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بنا پر ہمیں اس سے منع فرمایا، تاہم جہاں تک کسی معلوم و مضمون (قابل ضمانت) شئی کے عوض کرائے پر دینے کا سوال ہے، تو اس کے ساتھ کرائے پر دینے میں کوئی حرج نہیں“ (مسلم، بحل مذکور)۔

امام ابوداؤدؒ نے حضرت سعد بن ابی وقاص سے حسب ذیل روایت نقل فرمائی ہے: حضرت سعد بن ابی وقاص فرماتے ہیں کہ ہم نالیوں کے کناروں اور پانی سے متصل جگہوں پر ہونے والی پیداوار کے عوض اراضی کو کرائے پر دیتے تھے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں اس سے منع فرما دیا اور ہمیں حکم دیا کہ ہم اسے سونا اور چاندی کے عوض کرائے پر دیں (ابوداؤدؒ ۶۸۵:۳، حدیث ۳۳۹۱: التلانی، کتاب المزارعۃ، حدیث ۳۹۲۵)۔ اس بارے میں روایات چونکہ ایک خاص حکمت اور مصلحت پر مبنی تھیں اس لیے جب ان روایات کو ان کے سیاق و سباق سے ہٹ کر لیا جانے لگا تو اکابر صحابہؓ نے اس کا نوٹس لیا، چنانچہ بخاری شریف میں ہے کہ جب حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو پتہ چلا کہ حضرت رافع بن خدیج کرائے پر اراضی کو دینے کی ممانعت پر مشتمل روایت نقل کرتے ہیں، تو وہ خود چل کر حضرت رافع

سے لوگوں کو منع کیا کرتے تھے (المحلی، ۸: ۲۵۸-۲۵۹)۔ (ب) جمہور امت کا مسلک: تاہم جمہور علماء و فقہاء نہ تو علامہ ابن حزمؒ کی رائے سے متفق ہیں اور نہ ہی ان کے نزدیک کسی صحیح اور ثقہ روایت سے (جس کی تائید نہ کی جاسکتی ہو) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا، اس سے لوگوں کو روکنا اور منع فرمانا، یا زیادہ صحیح الفاظ میں اس کو حرام ٹھہرانا ثابت ہے، چنانچہ خود صحاح ستہ میں کبار صحابہؓ سے اس کے جواز کے حق میں بکثرت روایات ملتی ہیں، البخاری کے حوالے سے چند روایات کا ذکر اوپر آچکا ہے، ان کے علاوہ دیگر کتب حدیث میں مندرجہ ذیل احادیث موجود ہیں۔

نامور صحابی عبداللہ بن السائب کہتے ہیں کہ ہم حضرت عبداللہ بن معقلؓ کی خدمت میں پہنچے۔ تو ہم نے ان سے مزارعت کے متعلق پوچھا، تو انہوں نے فرمایا کہ ثابتؓ کا گمان ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں مزارعت سے منع کیا ہے اور اسے اجرت پر دینے کا حکم دیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں (مسلم، ۳: ۱۱۸۴، حدیث ۱۵۳۹)۔

جبکہ مسلم شریف ہی میں حضرت رافع بن خدیجؓ کی روایت ان الفاظ میں روایت کی گئی: ”ہم انصار مدینہ میں سب سے زیادہ قابل کاشت اراضی والے تھے اور ہم لوگوں کو زمین اس شرط پر کرائے پر دیتے کہ اس (مقرر کردہ) حصہ کی پیداوار ہماری ہے اور اس (مقرر کردہ) حصے کی پیداوار ان کی، پھر بعض اوقات ایک حصے میں پیداوار ہو جاتی اور دوسرے میں نہ ہوتی، لہذا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں اس سے منع فرما دیا البتہ چاندی کے عوض اجارے سے منع نہیں فرمایا“ (مسلم، ۳: ۱۱۸۳، حدیث ۱۱۳۷، ۱۱۷۷)۔

یہ روایت بھی امام مسلم نے روایت کی ہے۔ امام مسلم کا اسلوب بیان یہ ہے کہ وہ ایک راوی کی مختلف طریقوں سے مروی تمام روایات ایک ہی جگہ جمع فرما دیتے ہیں۔ چنانچہ مذکورہ راوی حضرت رافع بن

میں ہمیں نہ صرف نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قوی روایات ملتی ہیں، بلکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کا اس پر تعامل بھی ثابت ہے، جس سے اس کے جواز میں کسی شک یا شبہ کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ چنانچہ شیخ عبدالسلام ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب مفتی الاخبار (کتاب المساقاة والمزارعة) میں، جواز اجارہ پر، معمولات نبوی و صحابہ پر مشتمل متعدد روایات سے استدلال کیا ہے۔ مثال کے طور پر: ”حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے کھجوروں اور پیداوار کے نصف پر معاملہ طے کیا، اسے ایک جماعت نے روایت کیا ہے“ (مفتی الاخبار، حدیث: ۳۰۴۳)؛ انہی سے مروی ہے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کا علاقہ فتح کر لیا تو یہودیوں نے آپؐ سے درخواست کی کہ آپؐ انہیں اپنی اراضی پر اس شرط پر بحال رہنے دیں کہ وہ کھیتی باڑی کا کام کریں گے اور انہیں آدھا پھل ملے گا، آپؐ نے فرمایا ہمیں منظور ہے، لیکن جب تک چاہیں گے تمہیں بحال رکھیں گے۔ یہ روایات جو البخاری اور مسلم دونوں میں موجود ہیں، اس بات کی دلیل ہیں کہ یہ ایک جائز عقد (معاملہ) ہے (کتاب مذکور، ۳: ۳۴۴) جبکہ امام ابن ماجہؒ اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع نقل فرماتے ہیں: حضرت طاؤسؓ سے مروی ہے کہ حضرت معاذ بن جبلؓ نے عہد نبویؐ، عہد ابی بکرؓ، عہد عمرؓ و عثمانؓ میں ایک تہائی اور چوتھائی پیداوار پر اپنی زمین کرائے پر دی، چنانچہ مدینہ منورہ میں آج تک اسی اصول پر عمل ہوتا ہے (ابن ماجہ: السنن، کتاب الاجارہ)۔ اسی طرح ابن حبیہؒ نے اس پر تمام اہل مدینہ کا تعامل ثابت کیا ہے، انہوں نے امام بخاریؒ کے حوالے سے یہ روایت نقل کی ہے۔ کہ وہ قیس بن مسلم ابو جعفر سے نقل کرتے ہیں کہ مدینہ منورہ میں مہاجرین کا کوئی بھی ایسا گھرانہ نہ تھا جو ایک تہائی یا ایک چوتھائی پر زمین کاشت نہ کرتے ہوں، چنانچہ حضرت علیؓ، سعد بن مالکؓ، ابن مسعودؓ، عمر بن عبدالعزیزؓ، قاسمؓ، عروہؓ، خاندان ابی

کے پاس پہنچے اور ان سے جا کر فرمایا: ”میں تو یہ بات جانتا ہوں کہ ہم عہد نبویؐ میں اپنی قابل کاشت اراضی کو اس کے چاروں کونوں کی پیداوار اور کچھ بھوسے پر کرائے پر دیتے تھے“ (البخاری، حدیث ۱۲۳۴۴)۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے نامور شاگرد حضرت نافعؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے متعلق روایت فرماتے ہیں کہ ”حضرت عبداللہ بن عمرؓ اپنی قابل کاشت اراضی کو عہد نبویؐ، عہد ابی بکرؓ، عہد عمرؓ فاروقؓ، عہد عثمانؓ اور حضرت امیر معاویہؓ کی خلافت کے ابتدائی زمانے تک کرائے پر دیتے رہے“ (کتاب مذکور، حدیث ۱۲۳۴۳) اور یہ کیسے ممکن ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی بات سے منع فرمایا ہو اور فاروق اعظمؓ کے عالم و فاضل بیٹے اور مدینہ منورہ کے نامور مفتی کو اس کا علم نہ ہو اور مسلمانوں کی تاریخ کے اس سنہرے دور میں، مدینہ منورہ جیسے شہر میں انہیں اس ناجائز اور فتنہ انگیز فعل سے کسی نے روکا تک نہ ہو۔

اس تفصیل سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ احادیث نبویہ میں جو ممانعت مذکور ہے وہ کسی خاص حکمت اور مصلحت پر مبنی تھی، جس کا سطور بالا میں ذکر آچکا ہے کہ عہد نبویؐ میں لوگ زمین کو کرائے پر دیتے وقت یہ شرط لگا دیتے تھے کہ زمین کے اچھے اور زرخیز حصے کی پیداوار ان کی ہوگی اور بعض اوقات دوسرے حصوں میں پیداوار نہ ہوتی، جس سے کاشت کرنے والے کو سخت نقصان اٹھانا پڑتا تھا۔ ان حالات میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو اس قسم کی شرائط سے منع فرمایا تو یہ ممانعت درحقیقت نفس فعل کی نہیں، بلکہ فعل کے کچھ اوصاف و خصوصیات کی تھی۔ اسی لیے نامور محدث حافظ ابن حجرؒ نے بھی ممانعت کو اسی پر محمول کیا ہے (دیکھیے فتح الباری، شرح صحیح البخاری، ۵: ۲۵) نیز دیکھیے العلل السنن، ۱۷: ۲۸)۔

(ب) تعامل نبویؐ و صحابہؓ: جواز اجارہ اراضی کے حق میں دوسری دلیل یہ پیش کی جاسکتی ہے کہ اس بارے

(ب) مالکی مسلک بھی اسی کے مطابق ہے۔ چنانچہ المدونۃ الکبریٰ میں مسلک مالکی کی وضاحت ان الفاظ میں کی گئی ہے: (سحون کہتے ہیں کہ) آپ کا اس شخص کے بارے میں کیا خیال ہے؟ جس نے کسی شخص سے تین سالوں کے لیے زمین کرائے پر لی، تو کیا یہ امام مالک کے مسلک پر جائز ہے؟ (عبدالرحمان بن القاسم) نے جواب دیا کہ ہاں جائز ہے، انہوں نے مزید کہا کہ میں نے امام مالک سے اس شخص کے متعلق پوچھا جو زمین کو تین سال کے لیے کرائے پر حاصل کرے، پھر اس میں ایک سال یا دو سال کے لیے زراعت کرے، پھر اس کا پانی خشک ہو جائے، یا چشمہ سے پانی کی آمد رک جائے تو وہ اپنے مالک سے کرائے کا حساب کیسے کرے؟ کیا وہ کرائے کو دونوں سالوں پر مساوی تقسیم کرے؟ اگر اس نے تین سالوں کے لیے تیس دینار پر معاملہ کیا ہو یا ہر سال کے لیے دس دس دینار پر معاملہ کرے، تو امام مالک نے فرمایا کہ نہیں، لیکن وہ اپنے خرچ کے مطابق اس سے حساب لے لے (المدونۃ الکبریٰ، قاہرہ ۱۳۲۳ھ ص ۴ : ۵۲۷)۔

(ج) مسلک حنبلی: امام احمد بن حنبل اور ان کے تلامذہ بھی مکمل طور پر اس کے جواز کے حق میں ہیں، حافظ ابن قدامہ نے اپنی کتاب المغنی میں اس کی قرآن و سنہ اور اجماع امت سے مشروعیت ثابت کی ہے۔ چنانچہ معجم الفقہ الحنبلی میں ہے: ”جواز اجارہ کے حکم کی بنیاد قرآن و سنہ اور اجماع امت پر ہے (المغنی، کتاب الاجارات، ۲۱۶، ۵: ۳۹۷؛ معجم الفقہ الحنبلی، ۱: ۴)۔

اس ضمن میں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ فقہ حنبلی کے بانی و مؤسس، امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ تعالیٰ کی جو اپنے دور میں نامور محدث اور فقیہ ہی نہیں، بلکہ عابد وزاہد اور متقی و متورع بزرگ تھے اور جو خلفا تک کے عطیات کو درخور افتخار نہ جانتے تھے، اپنی گزر بسر جائیداد کے کرائے سے ہوتی تھی، چنانچہ ابن جوزی کی کتاب مناقب میں ہے: امام احمد بن حنبل کو اپنے والد

بکر، عمر اور خاندان علی نے اسی طرح کاشت کی، قیس کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ لوگوں سے اس شرط پر معاملہ فرماتے تھے کہ اگر انہوں نے اپنے پاس سے بیج دیا تو نصف حصہ ورنہ اتنا حصہ لیں گے۔ (منتقى الاخبار، حدیث: ۳۰۵)۔

اجماع امت: ”جواز اجارہ اراضی“ کی تیسری دلیل اجماع امت ہے، جو اس کے جواز کے حق میں منعقد ہو چکا ہے۔ حافظ ابن حجر العسقلانی نے لکھا ہے، کہ اس مسئلے پر تمام صحابہ کرام متفق الرائے تھے اور اس مسئلے پر صحابہ کرام کے مابین قوی اجماع نہ سہی، عملی اور سکوتی اجماع ضرور تھا، چنانچہ جن صحابہ کرام سے اس کے خلاف کوئی روایت مروی ہے، خود انہی صحابہ کرام سے دوسری روایات اس کے حق میں بھی ملتی ہیں، جس سے اس کے جواز کا حکم پوری طرح ثابت ہو جاتا ہے (فتح الباری، ۵: ۲۵)۔

صحابہ کرام کے اجماع کے علاوہ اس مسئلے پر جمہور فقہاء کا اجماع بھی موجود ہے، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) حنفی مسلک: صاحب ہدایہ مسلک احناف کی ترجمانی کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”اور مکانات اور دوکانوں کو رہائش کے لیے کرائے پر حاصل کرنا جائز ہے، اگرچہ اس نے یہ صراحت نہ کی ہو، کہ وہ اس میں کیا کرے گا“ اس لیے کہ ان میں متعارف عمل رہائش ہے، لہذا اسے اسی پر محمول کیا جائے گا، جس میں کوئی تفاوت اور فرق نہیں ہوتا، جس سے وہ معاملہ صحیح ہوگا اور اسے اجازت ہوگی کہ وہ اس میں ہر شئی کرے اور اراضی کو بھی زراعت کے لیے کرائے پر لینا جائز ہے، اس لیے کہ اس کا نفع مشہور و متعارف ہے اور کرایہ دار کو اس میں پانی گزارنے اور راستہ لینے کا حق ہوگا، اگرچہ ان کو شرط نہ ٹھہرایا گیا ہو، کیونکہ اجارہ نفع اٹھانے کے لیے ہوتا ہے، اور نفع اندوز ہونا ان کے بغیر نہیں ہو سکتا، لہذا وہ مطلق عقد (معاملے) میں داخل ہوں گے (ہدایہ، ۲: ۲۹۵، نیز دیکھیے الکاسانی: البدائع، ج ۴)؛

(ابن ابی شیبہ: المصنف) جبکہ حضرت فاروق اعظمؓ فرماتے ہیں: ”اے اہل مکہ اپنے مکانوں پر دروازے نہ لگاؤ“ تاکہ باہر سے آنے والا شخص جہاں چاہے پڑاؤ کر لے“ (حوالہ مذکور)۔ چنانچہ ان روایات اور خاص طور پر سورۃ الحج میں ارشاد باری تعالیٰ: ”إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفِ فِيهِ وَالْبَادِ“ (الحج: ۲۵) بے شک جو لوگ کافر ہیں اور لوگوں کو خدا کے راستے سے اور مسجد حرام سے جسے ہم نے لوگوں کے لیے یکساں (عبادت گاہ) بنایا ہے روکتے ہیں، خواہ وہ وہاں کے رہنے والے ہوں یا باہر سے آنے والے کی بنا پر بہت سے فقہاء مکہ مکرمہ کے مکانات کو فروخت کرنے اور ان کو بالخصوص موسم حج میں کرایہ پر دینے کو مکروہ خیال کرتے ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سعید بن جبیرؓ قنادہ اور ابن زیدؓ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے، لیکن جن حضرات نے اس کی اجازت دی ہے وہ ان تمام روایات (آثار) کو مکان کی عمارتوں (بناء) کی فروخت پر محمول کرتے ہیں، اس لیے کہ ان مکانات کی عمارت یقینی طور پر بنانے والے کی ملکیت ہے اور جس بات سے روکا گیا ہے وہ وہاں کی اراضی ہیں۔ اسی لیے امام ابوحنیفہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ (ان سے مروی صحیح ترین قول کے مطابق) یہ فرماتے ہیں کہ نہ تو مکہ مکرمہ کے مکانات کو بیچا جاسکتا ہے اور نہ ہی انہیں کرایہ پر دیا جاسکتا ہے، اس لیے کہ سرزمین حرم آزاد ہے؛ اگرچہ ان کے اس قول کی بنیاد ان کے اس اصول پر ہے کہ مکہ مکرمہ بزور شمشیر فتح کیا گیا تھا اور جس علاقے کو بھی بزور شمشیر فتح کیا گیا ہو، وہ وقف ہوتا ہے، جس کی اراضی کو فروخت کرنا جائز نہیں ہوتا، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مکہ مکرمہ کے مکانات کو بیچنا بھی جائز ہے اور ان کو کرائے پر دینا بھی درست ہے اور اس کی تمام اراضی اس کے باشندوں کی ملکیت ہے، یہی قول حسن بصریؒ طاؤسؒ عمرو بن دینارؒ اور فقہاء کی ایک جماعت کا بھی ہے۔ ان کے نزدیک مذکورہ بالا آیت کا مفہوم یہ

سے کپڑے بننے کا ایک کارخانہ وراثت میں ملا تھا، جس کے کرائے پر ان کی گزر بسر ہوتی تھی۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ان کے پاس کچھ دوکانیں بھی تھیں، جنہیں انہوں نے کرائے پر دے رکھا تھا، بعض اوقات وہ لوگوں سے کرایہ وصول نہیں کرتے تھے، بلکہ معاف کر دیتے تھے (عبدالرحمن ابن الجوزی: مناقب الامام)۔

(د) مسلک شوافع: جبکہ امام شافعیؒ تو اس بارے میں دوسرے تمام ائمہ سے پیش پیش ہیں، انہوں نے نہ صرف دوسری جگہوں کے مکانات اور اراضی کا کرایہ لینے کی اجازت دی ہے، بلکہ خود مکہ المکرمہ کے مکانات اور وہاں کی جائیداد پر بھی کرائے کی مشروعیت ثابت کی ہے، حالانکہ اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ، امام احمد بن حنبلؒ اور کسی حد تک امام مالکؒ بھی ان کے مخالف ہیں۔ ان بزرگوں کے نزدیک مکہ مکرمہ کے مکانات کو کرائے پر دینا درست نہیں ہے یا کم از کم مکروہ ضرور ہے۔

اراضی مکہ المکرمہ: اسلام کے ”نظام کرایہ داری“ پر اپنی بحث کو آگے بڑھانے سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس سوال کا بھی جائزہ لیتے چلیں، کہ آیا ”جواز اجارہ“ کا مذکورہ بالا حکم دنیا کی تمام اراضی، مکانات اور جائیداد کے بارے میں عام ہے یا اس سے بقول بعض کچھ اراضی اور مکانات مستثنیٰ ہیں، مثلاً بعض علما کے نزدیک مکہ مکرمہ کے مکانات اس کچے میں داخل اور شامل نہیں ہیں، چنانچہ وہ بعض روایات سے بھی استدلال کرتے ہیں، مثال کے طور پر سنن الدارقطنی میں ہے۔ حضرت ابو نجیح حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ جس نے مکہ مکرمہ کے مکانوں کا کرایہ کھایا اس نے سود کھایا (الدارقطنی: السنن، کتاب الحج)۔ دوسری روایت میں ہے کہ حضرت مجاہد (تابعی) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا کہ مکہ مکرمہ محترم ہے، نہ اس کے مکانات کو بیچا جاسکتا ہے اور نہ ہی اس کے مکانات کو کرائے پر دیا جاسکتا ہے

مسجد کا ہے۔ رہی حدیث، تو اس سے مراد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے ”یہی حضرت عبداللہ بن عمروؓ اور عمر بن عبدالعزیزؓ کا مسلک ہے اور یہی امام ابوحنیفہؒ اور اسحاق الحظلیؒ کا مسلک و موقف ہے۔ اس صورت میں زیر نظر آیت میں مسجد ”الحرام“ سے مراد پورے حرم کا علاقہ ہے، کیونکہ مسجد حرام کا ذکر کر کے اس سے حرم کا علاقہ مراد لینا درست ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس آیت میں مقیم اور مسافر کے مساوی ہونے سے مراد، ان کا عبادت کرنے کے لیے مسجد میں مساوی ہونا ہے۔ یہاں نہ تو مقیم کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مسافر کو روکے اور نہ ہی مسافر کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مقیم کو عبادت سے منع کرے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے: ”اے بنی عبد مناف تم میں سے جو کوئی بھی لوگوں کے معاملات کا ذمہ دار بنے، تو وہ کسی شخص کو بھی، دن یا رات کی کسی ساعت میں بیت اللہ شریف کا طواف کرنے اور مسجد حرام میں نماز پڑھنے سے نہ روکے، یہی حسن بصریؒ، مجاہدؒ اور ان لوگوں کا مسلک ہے جنہوں نے مکہ مکرمہ کے مکانات کو فروخت کرنے کی اجازت دی ہے۔

اس مسئلے میں اسحاق الحظلیؒ اور امام شافعیؒ کے مابین مکہ مکرمہ میں مناظرہ بھی ہوا تھا، حضرت الحظلیؒ لوگوں کو مکہ مکرمہ کے مکانات کرائے پر دینے کی اجازت نہ دیتے تھے۔ امام شافعیؒ اس کے حق میں تھے، مناظرے کے آخر میں حضرت اسحاقؒ نے فرمایا کہ جب مجھے یہ باتیں معلوم ہو گئی ہیں، جس سے میرے اوپر حجت قائم ہو گئی ہے، تو میں اپنا سابقہ قول چھوڑتا ہوں (فخر الدین الرازی: تفسیر کبیر، قاہرہ، ۱۳۰۸ھ، ۶: ۱۷۷)۔

لطف کی بات یہ ہے کہ اس مسئلے میں علامہ ابن حزم الظاہریؒ بھی، امام شافعیؒ کے ہموا ہیں، یہاں انہوں نے اس کے جواز کی تائید کرتے ہوئے لکھا ہے: ”مکہ مکرمہ کے مکانات کا مالک ہونا، ان کو فروخت کرنا اور ان کو کرائے پر دینا سب جائز ہے۔ جہاں تک

ہوگا کہ ہم نے اسے (مسجد حرام کو) لوگوں کے لیے قبلہ اور اس کی عبادت کے لیے عبادت گاہ اور وہاں کے مقیم اور مسافر دونوں کے لیے اللہ کی تعظیم و تکریم اور مسجد حرام میں نماز کی فضیلت حاصل کرنے اور طواف کرنے میں یکساں استحقاق والا بنا دیا ہے (تفسیر مظہری: ۲۶۸-۲۶۹)۔

اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ احناف کے ہاں مکہ مکرمہ کی اراضی کو فروخت کرنا اور ان کو کرائے پر دینا اور منافع حاصل کرنا مکروہ ہے اور یہ کہ مذکورہ بالا احادیث میں اراضی کرائے پر دینے کی جس ممانعت کا ذکر ہے۔ وہ ”سر زمین حرم“ ہی کی اراضی ہے۔

مشہور شافعی عالم امام فخر الدین الرازیؒ نے بھی اس آیت کی تفسیر پر بڑی مفصل اور جامع بحث کی ہے۔ ہم ان کی بحث کا خلاصہ اپنے الفاظ میں پیش کرنا مناسب سمجھتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں: تیسرا مسئلہ: علما کے مابین اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ مقیم اور مسافر، یہاں کس معاملے میں یکساں استحقاق رکھتے ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے، بعض روایات کے مطابق یہ مروی ہے کہ وہ مکہ مکرمہ میں ٹھہرنے اور وہاں رہائش رکھنے کے معاملے میں مساوی ہیں، لہذا اس میں کسی بھی شخص کو دوسرے شخص کی نسبت ٹھہرنے کا زیادہ استحقاق نہ ہوگا۔ ماسوا اس کے۔ وہ شخص دوسرے کی نسبت پہلے گھر میں داخل ہو جائے، یہی حضرت قتادہؒ اور سعید بن جبیرؒ کا قول ہے۔

ان کا یہ مسلک ہے کہ مکہ مکرمہ کے مکانات کو فروخت کرنا اور انہیں کرائے پر دینا حرام ہے۔ ان کا استدلال آیت مبارکہ اور حدیث نبوی سے ہے۔ آیت سے مراد تو مذکورہ آیت ہے۔ جس کی تفسیر میں یہ لوگ کہتے ہیں کہ ”اراضی مکہ“ کسی کی ملکیت نہیں، اس لیے کہ اگر وہ کسی کی ملک ہوتی، تو اس میں مقیم اور مسافر یکساں کیسے ہو سکتے تھے، جب وہ دونوں اس کے معنی میں مساوی ہیں، تو اس سے ثابت ہوا، اس سرزمین کا حکم وہی ہے، جو

چاہیے، جن سے کرائے اور اجرت پر لینے کا مفہوم مستنبط ہوتا ہو، مثلاً: ”اجارہ (کرائے پر دینا) استجار (کرائے پر لینا)؛ اکثراء (کرائے پر لینا)؛ اور اکراء (کرائے پر دینا) کے الفاظ سے (الکاسانی: بدائع، ۴: ۱۳۷-۱۷۵)۔

یہ ایجاب و قبول کے دو الفاظ کے ساتھ ہونا چاہیے، جو کہ دونوں بصیغہ ماضی ہوں، مثلاً ان میں سے ایک شخص کہے: اجرت هذه الدار (میں نے اس مکان کو کرائے پر دیا) دوسرا کہے قبلت (میں نے قبول کیا)؛ لہذا اگر دونوں میں سے ایک کا جملہ مستقبل سے متعلق ہو، مثلاً ایک شخص کہے: میں اسے اس مکان کو عقد اجارہ پر دوں گا۔ دوسرا کہے میں قبول کروں گا، یا اس نے کہا ”میں نے قبول کیا“ یا ایک کہے کہ ”میں نے اس مکان کو تجھے کرائے پر دیا“ اور دوسرا کہے: میں قبول کر لوں گا، تو یہ عقد درست نہ ہوگا (فتاویٰ عالمگیری، ۴۰۹: ۳، کتاب الاجارات)۔ مشہور حنفی فقیہ شمس الائمہ الحلوانی نے لکھا ہے کہ عقد اجارہ لفظ ”عاریت“ ”ہبہ“ اور ”صلح“ کے ساتھ بھی عقد ہو جاتا ہے، جبکہ امام السرخسی نے لفظ ”عاریت“ کے ساتھ اس کے منعقد ہو جانے کی صراحت کی ہے، جب کہ لفظ بیع کے ساتھ اس کے منعقد ہونے اور نہ ہونے میں مشائخ کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔

اگر اجارہ میں کسی خاص وقت کی صراحت ہو، مثلاً وہ کہے ”میں نے تجھے (آنے والے) کل میں“ یہ مکان کرائے پر دے دیا“ تو یہ عقد اجارہ بھی درست ہوگا، تاہم اگر مذکورہ وقت سے پہلے، دونوں میں سے کوئی ایک فریق اس معاہدے کو منسوخ کرنا چاہے، تو اس بارے میں امام محمدؒ سے دو روایات ہیں: ایک روایت کی رو سے، دونوں کو مقررہ وقت سے قبل معاہدے کو فسخ کرنے کا حق حاصل ہوگا، جبکہ دوسری روایت کی رو سے انہیں یہ حق حاصل نہ ہوگا، جبکہ شمس الائمہ الحلوانی فرماتے ہیں، کہ ”میرے نزدیک یہ رائے زیادہ بہتر ہے کہ اگر عقد اجارہ کسی وقت کی طرف منسوب ہو، تو اس صورت میں بھی، یہ عقد اجارہ دوسری صورتوں کی طرح

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی اس روایت کا تعلق ہے جو ان سے مروی ہے کہ ”مکہ مکرمہ کے مکانات کو نہ تو بیچنا درست ہے اور نہ ان کو کرائے پر دینا اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے لوگوں کو ان کا کرایہ وصول کرنے سے منع فرما دیا تھا اور حضرت عمر فاروقؓ سے اہل مکہ کے لیے مکانات کو دروازے لگانے کی ممانعت بھی مروی ہے اور اس بارے میں دو مرسل روایات بھی مروی ہیں، جو صحیح نہیں ہیں اور یہی اسحاق بن راہویہ کا قول ہے۔ حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علم کے ساتھ صحابہ کرام مکہ مکرمہ کے مکانات کے مالک بنے، مگر آپؐ نے ان میں سے کسی کو بھی اس سے منع نہ فرمایا (بذیل آیت مذکورہ)۔

خلاصہ یہ کہ قرآن و سنہ کی واضح نصوص اور صحابہ کرام، ائمہ عظام اور فقہائے امت کے اجماع سے ہر شخص اپنی مملوکہ اشیا خود بھی استعمال بھی کر سکتا ہے، انہیں فروخت بھی کر سکتا ہے اور کرائے پر دوسروں کو بھی دے سکتا ہے۔ اس بارے میں ممانعت پر مشتمل احادیث یا تو سرے سے درست نہیں ہیں، یا پھر وہ ان خاص شرائط اور قیود کی ممانعت پر مبنی ہیں جو زمانہ جاہلیت میں باہم طے کی جاتی تھیں اور جن سے نفع کا جھکاؤ ایک فریق کی جانب ہو جاتا تھا، یا پھر اس سے خاص علاقے، یعنی مکہ مکرمہ میں کرایہ لینے اور دینے کی ممانعت مراد ہے جس کا مقصد حجاج کرام کو فائدہ پہنچانے کے سوا اور کچھ نہیں۔ گو اس بارے میں بھی امت کا تعامل امام شافعیؒ کے قول پر ہے۔ رہا باقی علاقوں اور باقی ممالک میں ”جواز کرایہ داری“ کا مسئلہ تو اس کے ثبوت میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے (الکاسانی: بدائع، ۴: ۱۳۷)۔

(۴) قانون اجارہ: قانون اجارہ کے اہم اصولوں کی

تفصیل درج ذیل ہے:

(الف) رکن اجارہ: ہر معاملے اور معاہدے کی طرح ”عقد اجارہ“ کا ایک رکن ہے، یعنی ”ایجاب و قبول“۔ یہ ایجاب و قبول ایسے الفاظ کے ساتھ ہونا

سے 'مجبوراً یا غلطی و نسیان سے کیا ہوا عقد اجارہ' گو منعقد تو ہو جاتا ہے، لیکن اسے "اجارہ فاسد" کہا جائے گا جس پر مثلی اجرت ضروری ہوگی۔ مثلی اجرت سے مراد ایسی اجرت ہے جو عام طور پر اس کام یا مکان کی وصولی پر ادا کی جاتی ہے؛ (۲) معقود علیہ (منفعت) فائدے کا معلوم و واضح ہونا؛ لہذا اگر کسی شخص نے منفعت کو واضح نہ کیا اور وہ عرفی طور پر بھی معلوم نہ ہو، تو عقد اجارہ باطل ہوگا؛ (۳) مدت اجارہ کا تعین یعنی یہ کہ یہ عقد اجارہ کتنی مدت کے لیے کیا جا رہا ہے؛ (۴) قدرت کا ہونا؛ اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ جس منفعت پر معاملہ کیا جا رہا ہے وہ شرعاً اور حقیقتہً قابل حصول ہو، یعنی وہ دونوں کی قدرت میں ہو؛ (۵) محل منفعت کا معلوم و متعین ہونا؛ مثال کے طور پر یہ معلوم ہو کہ وہ کونسا مکان اور کون سی زمین کو کرائے پر دے رہا ہے؛ (۶) اجرت و معاوضے کا معقود علیہ (منفعت) کی جنس سے نہ ہونا؛ مثال کے طور پر اگر کسی نے اس معاوضے پر مکان دیا کہ دوسرا شخص اسے اپنا مکان کرائے پر دے گا تو یہ عقد درست نہ ہوگا، جیسا کہ ایک شخص کی محنت کی اجرت کے طور پر دوسرے شخص کی محنت کی شرط رکھنا بھی درست نہیں ہوتا؛ (۷) اجرت یا معاوضہ کا متعین ہونا؛ دونوں کے مابین پیشگی کرایہ اور اجارہ متعین ہو چکا ہو؛ (۸) رکن عقد، یعنی ایجاب و قبول کا ہر ایسی شرط سے خالی ہونا جو نہ تو عقد تقاضائے معاملہ کے خلاف ہو، اور نہ نامناسب ہو، یہ شرط دوسرے معاملات میں بھی ضروری ہے؛ (۹) اس میں کسی بھی فریق کو شرط خیار حاصل نہ ہو، بصورت دیگر شرط خیار کی مدت میں اجارہ نافذ العمل نہ ہوگا (الجزیری، ۳: ۵۸-۶۰؛ عالمگیری، ۳: ۴۱-۴۱۱)۔

(ج) عوض و اجرت سے متعلقہ شرائط: دوسرے معاملات کی طرح اجارہ بھی ایک لین دین کا معاملہ ہے، لہذا اجرت یا عوض کا موجود و متعین ہونا اس کی لازمی شرائط میں سے ہے، اس سلسلے میں درج ذیل امور کا پیش نظر رکھنا ضروری ہے: (۱) اگر وہ زیر عیار مثلاً

محکم اور یقینی ہو جائے گا اور دونوں میں سے کسی ایک کو بھی اس معاہدے کو منسوخ کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا۔ (۲) عقد اجارہ کی شرائط: ہر عقد اجارہ (کسی شے یا فرد کو اجرت پر لینا یا دینا) ایک شرعی عقد ہے، لہذا دوسرے عقود کی طرح "عقد اجارہ" کی صحت کے لیے بہت سی شرائط ہیں، جن میں سے بعض کا تعلق انعقاد سے، بعض کا اس معاملے کی صحت سے، بعض کا لزوم سے اور کچھ شرائط کا تعلق اس عقد کے نفاذ سے ہے، تفصیل حسب ذیل ہے: (الف) شرائط انعقاد: عقد اجارہ کے منعقد ہونے کے لیے حسب ذیل شرائط کا پایا جانا لازمی ہے، بصورت دیگر عقد اجارہ سرے سے ہی منعقد نہ ہوگا:

عقد کنندہ سے متعلقہ شرائط: (۱) عاقد کا عاقل ہونا؛ لہذا دیوانہ شخص اور بے سمجھ بچہ کوئی شے اجارہ پر دینے کا اہل نہیں ہوتا۔ تاہم اگر بچہ سمجھدار ہو اور اس کے ولی (سرپرست) نے اسے معاملات کی اجازت دے رکھی ہو تو اس کا کیا ہوا اجارے کا "معاملہ" درست ہوگا اور اس میں اس کے سرپرست کی اجازت کی بھی ضرورت نہ ہوگی، تاہم اگر بچہ بے سمجھ ہو، یا اس کے ولی نے اسے تصرفات کی اجازت نہ دی ہو، تو اس صورت میں اس کا کیا ہوا معاملہ اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا؛ اگر تو اس نے اجازت دے دی، تو ٹھیک ورنہ وہ عقد باطل ہو جائے گا اور لینے والے پر "مثلی اجرت" ضروری ہوگی۔

"عقد کنندہ" کے لیے مسلمان یا آزاد یا مرد ہونا شرط نہیں ہے، لہذا دوسرے افراد بھی عقد اجارہ کرنے کے پوری طرح اہل ہیں، البتہ غلام [رک باں] ہونے کی صورت میں اس کا اپنے آقا کی طرف سے اجازت یافتہ (ماذون) ہونا ضروری ہوگا۔

(ب) عقد اجارہ کی درستی (صحت) کے لیے حسب ذیل شرائط کا پایا جانا ضروری ہے: (۱) دونوں کا مذکورہ عقد پر متفق اور رضا مند ہونا؛ لہذا کسی ایک طرف

بصورت دیگر، یعنی عقد اجارہ کے فاسد ہونے کی صورت میں مذکورہ عقد لازم نہ ہوگا؛ (۲) کرائے پر حاصل کردہ شے میں معاہدے اور اس شے پر قبضہ کے وقت اس میں کوئی ایسا عیب نہ ہو جو اس سے انتفاع میں خلل ہوتا ہو، اور نہ ہی اس وقت اس میں عیب پیدا ہونے کا فوری امکان ہو، بصورت دیگر اجارے کا لزوم نہ ہوگا؛ (۳) مستاجر (کرائے پر لینے والے شخص) کا متعلقہ شے کو دیکھا ہوا ہونا اور اگر اس نے نہ دیکھا ہو، تو دیکھنے کے بعد پسند آنے کی صورت میں اسے معاہدہ منسوخ کرنے کا حق حاصل ہوگا؛ (۴) فریقین کو معاہدے پر عملدرآمد کرنے میں کوئی معذوری بھی نہ ہو، چنانچہ کسی عذر شرعی کے لاحق ہونے کی صورت میں مذکورہ معاہدہ نافذ العمل نہ ہوگا۔

(و) شرائط نفاذ عقد اجارہ: عقد اجارہ کے نفاذ کے لیے ضروری ہے کہ: (۱) معاہدہ کرنے والا شخص مذکورہ شے کا مالک ہو، لہذا کسی فضولی شخص (Third Person) کا کیا ہوا عقد اجارہ مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا؛ (۲) عقد کرنے والے کا غیر مرتد ہونا؛ (۳) اسی طرح ایک شرط یہ بھی ہے کہ معاہدہ کرنے والے دوسرے شخص کو متعلقہ شے پر ولایت اور ملکیت حاصل ہو، اس لیے دوسرے شخص کا کیا ہوا عقد مالک کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے؛ (۴) معقود علیہ (مثلاً مکان وغیرہ) کا اپنی جگہ موجود و قائم ہونا: یہ بھی ضروری ہے کہ جس شے کے کرائے پر معاہدہ کیا جا رہا ہے وہ شے اپنی جگہ موجود ہو؛ (۵) متعلقہ شے کو سپرد کر دینا: متعلقہ شے کی سپرداری بھی منجملہ شرائط نفاذ میں سے ہے، حتیٰ کہ اگر کرائے کی شے کو سپرد نہ کیا گیا اور مدت اجارہ ختم ہو گئی، تو مالک مکان کرائے کا مستحق نہ ہوگا؛ (۶) عقد اجارہ کا شرط خیار سے خالی ہونا: اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ عقد اجارہ ”شرط خیار“ سے خالی ہو۔ ”شرط خیار“ سے مراد یہ ہے کہ وہ تین دن کے اندر اس معاہدے/معاملے کو چاہے تو فسخ کر سکتا ہے، اس صورت میں مذکورہ مدت تک اس معاہدے پر عملدرآمد

کرئی، سونا، چاندی وغیرہ ہو تو اس کی مقدار کا متعین اور طے شدہ ہونا ضروری ہے۔ علاوہ ازیں یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی نوع یا قسم متعین کر دی جائے، مثلاً اگر سکہ ہے، تو رائج الوقت یا کوئی اور سکہ۔ تاہم اگر کسی ملک یا علاقے میں اگر ایک ہی سکہ رائج ہو تو اس کی تعین ضروری نہ ہوگی۔ البتہ مقدار کا تعین لازمی ہوگا؛ (۲) اگر وہ شے، ناپ تول کر دی جانے والی ہو، تو اس کی تعین و تشریح بھی ضروری ہے؛ (۳) کسی جانور وغیرہ کا اجارہ: اگر اجرت میں کوئی جانور وغیرہ دیا جا رہا ہو، تو اس صورت میں ضروری ہے کہ معاملہ کرنے والا شخص اشارہ کر کے بتائے کہ ”یہ اونٹ“ یا ”یہ گائے“ یا پھر اس کی کسی دوسری طرح تعین و تخصیص کر دی جائے، بصورت دیگر معاہدہ فاسد ہوگا؛ (۴) سامان کا اجارہ: اور اگر ”اجرت“ سامان، مثلاً کپڑوں یا برتنوں وغیرہ کی شکل میں دی جانا مقصود ہو، تو اس صورت میں یہ لازم ہوگا کہ سامان کی مقدار، اس کی خصوصیات وغیرہ کا تعین کر دیا جائے، ورنہ اجارہ فاسد ہوگا، اگر عقد اجارہ میں یہ شرط رکھی گئی ہو، کہ ادائیگی پیشگی کی جائے گی، تو اس شرط کے مطابق پیشگی ادائیگی لازم ہوگی۔

(د) مدت اجارہ: (۱) کرائے کی شرائط میں یہ بات بھی شامل ہے کہ اجارے یا کرائے کی حد متعین کر دی جائے، مثلاً ایک سال، دو سال وغیرہ؛ (۲) ذاتی مملوکہ اشیا کو طویل مدت تک کرائے پر دیا جاسکتا ہے، اس سلسلے میں وقت اور زمانے کی کوئی حد بندی نہیں؛ (۳) تاہم اگر وہ ”وقف شدہ“ اراضی ہے، تو اس صورت میں اسے تین سال سے زیادہ مدت تک کرائے پر دینا درست نہ ہوگا؛ تاہم کسی مصلحت کی بنا پر قاضی (حاکم شرع) اسے زیادہ مدت تک کے لیے کرائے پر دے سکتا ہے۔ اسی طرح خود وقف کرنے والا بھی اسے اس سے زیادہ مدت تک کرائے پر دے سکتا ہے۔

(ه) شرائط لزوم اجارہ: (۱) اس معاملے کے لزوم کے لیے ضروری ہے کہ یہ معاملہ / معاہدہ صحیح ہو،

ملتی رہے گا، ماسوا اس کے کہ مذکورہ فریق اپنی مذکورہ شرط کو واپس لینے کا اعلان کر دے (دیکھیے فتاویٰ عالمگیری، ۳۱۰:۳-۳۱۱:۳؛ الکاسانی: بدائع الصنائع، ۱۷۶:۴-۱۸۰:۳؛ الجوزیری، ۶۸:۳)۔ معاہدہ طے کرتے وقت ان مختلف شرائط کا لحاظ رکھنا اس لیے ضروری ہے تاکہ معاہدہ اجارہ کو حتی الامکان باہمی جھگڑے اور نزاع سے بچایا جاسکے۔

(۳) منفعت اور اس سے متعلقہ امور: عقد بیع اور عقد اجارہ میں بنیادی فرق یہ ہے کہ عقد اجارہ میں خرید و فروخت صرف منافع کی ہوتی ہے اور متعلقہ شے بدستور مالک کی ملکیت رہتی ہے جبکہ ”بیع“ میں اصل شے کی خرید و فروخت ہوتی ہے۔ اس لیے منفعت کی وضاحت و تشریح بھی ضروری ہے۔

منفعت چونکہ مختلف اشیا سے مختلف طریقے پر حاصل کی جاتی ہے اس لیے عقد اجارہ میں منفعت کی تعیین بھی ضروری ہے۔ تاہم بعض صورتوں میں جبکہ مذکورہ شے کے منافع معلوم و متعارف ہوں، تو ان کی صراحت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مثال کے طور پر، اگر مکان کرائے پر لیا جا رہا ہے تو چونکہ یہ بات سب کو معلوم ہی ہے کہ اس میں رہائش اختیار کی جائے گی، لہذا اس کے لیے رہائش و سکونت کی صراحت کرنا ضروری نہیں ہوتا۔ اس لیے اس مسئلے کی تفصیل بیان کرتے ہوئے امام الکاسانی، بدائع الصنائع میں لکھتے ہیں:

”اگر مکانات وغیرہ کو کرایہ پر لینا درکار ہو، تو مقصد بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، حتیٰ کہ اگر اس نے ان میں سے کوئی مکان کرائے پر حاصل کیا، مگر یہ نہ بتایا کہ وہ اس میں کیا کرے گا، تو تب بھی یہ معاملہ جائز ہو گا اور اسے اجازت ہو گی کہ وہ اس مکان میں اکیلا رہے یا کسی اور کو اپنے ہمراہ رکھے، خواہ دوسرے کو وہ کرایہ پر رکھے یا عاریت پر اور اسے یہ حق بھی حاصل ہوگا کہ وہ اس مکان میں اپنا ساز و سامان رکھے البتہ یہ کہ وہ اس مکان میں خود یا اس کی اجازت سے کوئی دوسرا شخص آہن گری، آنا پینے، حجامت بنانے یا

اراضی کا حکم: اگر کسی نے، اراضی کرائے پر حاصل کی ہو تو اس صورت میں اس پر لازم ہوگا کہ وہ اسے کرایہ پر لیتے وقت یہ صراحت کرے کہ وہ اس میں آیا کاشت کاری کرنا چاہتا ہے، باغبانی کا ارادہ رکھتا ہے، یا عمارت سازی وغیرہ کرنا چاہتا ہے، ورنہ یہ معاہدہ (عقد) درست نہ ہوگا؛ وجہ یہ ہے کہ زمین سے مختلف مقاصد و منافع حاصل کیے جاسکتے ہیں۔ مثال کے طور پر، زمین پر کاشتکاری بھی کی جاسکتی ہے، اس پر باغات بھی اگائے جاسکتے ہیں، اس پر رہنے کے لیے مکانات یا تجارت کے لیے دوکانیں اور فیکٹریاں وغیرہ بھی بنائی جاسکتی ہیں؛ اسی طرح جو شے اس میں کاشت کی جائے گی، وہ بھی کئی اقسام پر مشتمل ہو سکتی ہے۔ بعض ایسی اقسام ہیں جن کی کاشت سے زمین خراب ہو جاتی ہے اور بعض ایسی اقسام ہیں، جن سے زمین بنتی اور زیادہ زرخیز ہو جاتی ہے۔ تو چونکہ مقصد کا ظاہر نہ کیا جانا ایسی بات ہے، جس سے بعد میں دونوں کے مابین تنازعہ پیدا ہو سکتا ہے، لہذا اس کی صراحت کرنا لازم ہوگا (حوالہ مذکور)۔

(۴) اجرت/کرائے کی ادائیگی کب ضروری ہوتی ہے؟ پھر فریقین کے مابین جب ”عقد اجارہ“ طے پاجائے، تو فریق ثانی پر، کرائے/اجرت کی ادائیگی کب لازم ہوگی، اس بارے میں فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ ”اجرت محض عقد سے لازم نہیں ہوتی اور ہمارے نزدیک (وجوب اجرت) کے لیے مذکورہ شے کی سپرداری اور اس کا تحلیہ

گزرنے کے بعد ہوا ہو، تو اس صورت میں مہینے کی مدت کو اگلے ماہ کے اتنے ہی دن ملا کر مکمل کیا جائے گا اور اگر کوئی شے ایک سال کے لیے کرائے پر حاصل کی گئی ہو اور اس سے مراد قمری مہینے ہوں اور پھر انہوں نے شمسی حساب اپنایا اور بعد میں اس کے مطابق معاہدہ کیا تو ان پر اسی کے مطابق اس کی تکمیل ضروری ہوگی۔ الغرض وقت کے معاملے میں طے شدہ شرائط یا عرف و عادت کا اعتبار ہوتا ہے (فتاویٰ عالمگیری ۳: ۴۱۵-۴۱۷)۔

تاہم جیسا کہ اوپر بیان ہوا ”اوقاف“ کی اراضی کو بیک وقت تین سال سے زیادہ مدت تک کرائے پر نہیں دیا جاسکتا، جیسا کہ تفصیل پیچھے بیان ہو چکی ہے۔

اگر ”دوران مدت“ میں کوئی ایسا عذر لاحق ہو جائے جس سے کرائے پر حاصل کردہ شے سے منافع فوائد کا حصول ممکن نہ رہے۔ مثال کے طور پر اراضی ہونے کی صورت میں وہ دریا برد ہو جائے یا اس کا پانی خشک ہو جائے یا مکان ہونے کی صورت میں وہ منہدم ہو جائے یا اس شے کو غصب کر لیا جائے، تو اس صورت میں جتنی مدت باقی ہو اس کا کرایہ کرایہ دار سے ساقط ہو جائے گا، رہا یہ مسئلہ کہ آیا اس سے ”کرایہ نامہ“ (عقد اجارہ) باطل ہو جاتا ہے یا نہیں، تو اس بارے میں صاحب ہدایہ کا قول یہ ہے کہ وہ فسخ ہو جائے گا، جبکہ بعض دیگر علما اس کو برقرار رکھنے کے حق میں ہیں، تاہم اس بارے میں صاحب ہدایہ کا قول ہی قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔

پھر جو ”مدت“ طے کی گئی ہو، اس مدت کے دوران میں اگر مالک راجر نے متعلقہ شے کرایہ دار کے سپرد کر دی، مگر کرایہ دار کسی وجہ سے اس مکان یا اس شے کو زیر تصرف لانے سے قاصر رہا تو مدت گزرنے کے بعد مالک راجر کا حقدار ہو جائے گا (ہدایہ ۲: ۲۹۲)۔

(۶) کن اشیا کو کرائے پر دینا اور لینا جائز ہے :
(۱) مکانات، دکانیں، وغیرہ؛ ہر قسم کے رہائشی مکانات اور دکانیں وغیرہ کرائے پر دینا اور لینا جائز ہے، خواہ یہ

وغیرہ ضروری ہے۔ خواہ وہ شے بصورت عین (ذات) ہو یا بصورت قرض، امام محمدؒ نے اپنی الجامع کی کتاب التحریر میں یہی بات لکھی ہے، اور اکثر مشائخ نے ان کی اسی رائے کو صحیح قرار دیا ہے (فتاویٰ عالمگیری ۳: ۴۱۲-۴۱۳)۔ بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ ”مالک“ اجرت ر کرائے کا حسب ذیل تین صورتوں میں سے کسی ایک صورت میں مستحق ہوتا ہے: (۱) عقد اجارہ میں تعیل (اجرت کی پیشگی ادائیگی) شرط ہو؛ (۲) یا ایسی کوئی شرط تو نہ ہو، لیکن عرف و رواج میں تعیل (اجرت کی پیشگی ادائیگی) ضروری ہو، جیسے پاکستان میں اس وقت عموماً پیشگی (Advance) کرایہ وصول کرنے کا رواج ہے؛ (۳) زیر معاملہ شے (معقود علیہ) مثلاً مکان، دکان اور اراضی وغیرہ) کرایہ دار کو مکمل طور پر سپرد کر دی جائے تو ان میں سے جو صورت بھی پائی گئی وہ کرائے کے حصول کا حقدار ہو جائے گا، (بدائع ۴: ۲۰۱)۔

رہا یہ مسئلہ کہ اجرت پر ملکیت کا حق اسے کب حاصل ہوتا ہے، تو اس ضمن میں معاہدے کے وقت کی شرائط کا لحاظ کیا جاتا ہے اور اگر معاہدے کی شرائط میں پیشگی کرائے کی شرط رکھی گئی ہو، تو مالک راجر پیشگی کرائے کی رقم کا حقدار ہو جاتا ہے اور اگر اجارہ انسانی صلاحیتوں کے حصول کا ہو، تو جب بھی اجرت پیشگی یا بعد میں متعین کی جاسکتی ہے۔

(۵) اجارے ر کرائے کی مدت: اوپر ذکر آچکا ہے کہ اجارے میں مدت اور وقت کا تعین و صراحت کرنا بھی ضروری ہے، پھر یہ مدت بہت دراز بھی ہو سکتی ہے، مثلاً کئی سال اور بہت کم بھی۔ اس کی ابتداء اس وقت سے ہوگی، جس کی عقد اجارہ کے وقت صراحت اور تعین کر دی گئی ہو، لیکن اگر انہوں نے اس کی تعیین نہ کی ہو، تو اس وقت سے اس کی ابتداء ہوگی جب سے کرایہ دار نے کرائے پر متعلقہ شے حاصل کی ہو، یعنی اس پر قبضہ کر لیا ہو گا۔

اگر یہ عقد کسی مہینے کے وسط میں یا کچھ حصہ

سے ہر فریق کو ”شرط خیار“ حاصل ہوگی، جس سے مراد یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک فریق یہ شرط لگا دے کہ وہ اتنے دنوں میں اس معاملے کے بارے میں فیصلہ کرے گا، ایسی صورت میں اسے تین دن تک تو بلا کسی اختلاف کے اس کا حق حاصل ہوگا۔ البتہ اس سے زیادہ مدت کا حکم مختلف فیہ ہے۔ بہر حال اس مدت کا اعتبار ”اجارہ“ طے کیے جانے کے وقت سے ہوگا اور اگر کرایہ دار نے مثال کے طور پر تین دنوں کے ”خیار“ کی شرط رکھی، پھر وہ اثنائے مدت ہی میں اس مکان میں جا کر مقیم ہو گیا تو اس کا یہ ”خیار“ باطل ہو جائے گا، لہذا اگر اس کی سکونت کی بنا پر وہ مکان منہدم ہو جائے تو اس پر کوئی تاوان نہ ہوگا، اس لیے کہ اس نے اس مکان میں عقد اجارہ کے بعد سکونت اختیار کی ہے اور اگر مالک مکان نے ”خیار“ کی شرط اپنے لیے رکھی ہو تو اس صورت میں اس کی رہائش سے ”خیار“ باطل نہ ہوگا اور مکان منہدم ہو جانے کی صورت میں وہ اس کی قیمت ادا کرنے کا ذمہ دار ہوگا؛ (ب) اگر دونوں کے مابین کرائے کا معاملہ طے پا گیا، لیکن کرایہ دار نے متعلقہ مکان کو نہ دیکھا ہو تو اسے یہ حق حاصل ہوگا کہ اگر اسے دیکھنے کے بعد وہ مکان پسند نہ آیا تو وہ اس معاملے کو ختم کر سکتا ہے (فتاویٰ عالمگیری، ۳: ۴۱۹)؛ (ج) خیار عیب (کسی عیب ہونے کی صورت میں معاہدہ ختم کر دینے) کا حکم بیع اور اجارہ دونوں میں یکساں ہے۔ البتہ فرق یہ ہے کہ دونوں میں کرایہ دار اور خریدار قبضہ کرنے سے قبل تو بلا تردد اس معاہدے کو ختم کر سکتے ہیں۔ البتہ قبضہ کرنے کے بعد خریدار کو واپسی کے لیے عدالت کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے، جبکہ کرایہ دار اپنی مرضی سے (عیب ظاہر ہونے کی بنا پر) اس معاہدے کو ختم کر سکتا ہے؛ (د) اگر کسی نے کہا کہ میں اس شرط پر یہ مکان کرائے پر ایک سال کے لیے لیتا ہوں کہ اگر اسے مکان پسند آ گیا تو وہ اسے سو درہم میں لے لے گا اور اگر پسند نہ آیا، تو وہ پچاس درہم ادا کرے گا، تو یہ اجارہ

صراحت نہ بھی کی جائے کہ کرایہ دار ان میں کیا کرے گا، جیسا کہ اوپر تفصیل بیان ہوئی؛ (۲) زرعی اراضی: ہر قسم کی اراضی کو کرائے پر لینا دینا جائز ہے، خواہ کرایہ دار اس میں فصل کاشت کرے یا باغات لگائے، تاہم یہاں مقصد کی تعین و تصحیح ہو جانا ضروری ہے۔ کرایہ دار کو اس جگہ میں سے پانی گزارنے اور راستہ لینے کا حق حاصل ہوگا۔ ہمارے مقامی عرف و عادت کے مطابق اسے اراضی کو ٹھیکے پر دیا جانا کہا جاتا ہے؛ (۳) خالی زمین: اسی طرح خالی زمین کو بھی کرائے پر دینا جائز ہے، جس میں کرایہ دار خواہ عمارت بنائے یا باغات لگائے، تاہم یہاں بھی مقصد کی تصریح کرنا لازم ہوگا۔

پھر جب مدت گزر جائے تو کرایہ دار کو یہ لازم ہوگا اس جگہ میں اس نے جو عمارت بنائی تھی یا جو باغ لگایا تھا اسے مکمل طور پر اکھاڑ لے اور زمین کو ویسے ہی خالی کر کے مالک/آجر کے سپرد کرے جس طرح اس کا قبضہ حاصل کیا تھا، ہاں البتہ اگر مالک مکان اس بات پر راضی ہو جائے کہ وہ اس عمارت یا باغ کی قیمت کرائے دار کو ادا کر دے گا، تو الگ بات ہے، یا پھر کرایہ دار اپنی خوشی سے اس عمارت یا باغ کو جوں کا توں رہنے دے، تو اسے اس کا حق حاصل ہوگا؛ (۴) سواری کے جانور اور ذرائع: اسی طرح سواری کے جانور اور موجودہ دور کے ذرائع نقل و حمل کو کرائے پر لینا اور دینا جائز ہے اور کرایہ دار کو حق حاصل ہوگا کہ وہ اس پر جسے چاہے سوار کرے، مالک/آجر اسے روکنے کا حق نہیں رکھتا۔ تاہم اگر کسی خاص شے یا فرد کو سوار کرنے کے لیے سواری کو حاصل کیا گیا ہو پھر وہ اس پر کسی اور کو سوار کرے اور اس سے سواری کو نقصان پہنچ جائے تو کرایہ دار کو اس نقصان کا ذمہ دار ٹھہرایا جائے گا (ہدایہ، ۲: ۲۹۵-۲۹۹)۔

(۷) شرط خیار: جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اجارہ اکثر معاملات میں ”بیع و شراء“ (خرید و فروخت) کی طرح ہے، لہذا خرید و فروخت کی طرح یہاں بھی دونوں فریقوں میں

حاصل کیا ہے۔ پھر بعد ازاں وہ مزید پانچ درہموں کا مطالبہ کرے، تو اس صورت میں حکم دینے والے پر اضافی رقم کی ادائیگی لازم نہ ہوگی، اس اضافی رقم کی وکیل پر اپنی جیب سے ادائیگی کرنا ضروری ہوگا (فتاویٰ عالمگیری، ۵۱۳: ۳)۔

(۹) عقد اجارہ کا فاسد ہونا: عقد اجارہ دیگر عقود و معاملات کی طرح متعدد امور سے فاسد ہو جاتا ہے، جن کی تفصیل حسب ذیل ہے: (الف) کسی اہم معاملے کا مجہول ہونا: یعنی کسی ایسے معاملے کا مجہول ہونا جس کی تعیین و صراحت کرنا لازم ہو، اسی طرح اراضی ہونے کی صورت میں کرایہ دار کو لازم ہے کہ وہ عقد اجارہ کے وقت صراحت کرے کہ وہ کرائے پر حاصل کردہ زمین پر کاشت کاری کرنا چاہتا ہے یا باغ لگانے یا عمارت بنانے کا ارادہ رکھتا ہے اور اگر اس نے مذکورہ امور کی صراحت نہ کی تو یہ عقد فاسد ہوگا۔ ماسوا اس کے کہ آجر اسے یہ اجازت دے دے کہ وہ اس میں جو چاہے کرے۔ اگر کسی شخص نے مکان کی چھت اس شرط پر کرائے پر لی کہ وہ اس پر مکان تعمیر کرے گا، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ”عقد“ باطل ہوگا، مگر صاحبین کے نزدیک یہ عقد درست اور جائز ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے ”راستہ“ کرایہ پر لیا، کہ وہ اس میں سے گزرے گا اور اس کے ساتھ دوسرے لوگ بھی گزریں گے تو اس میں بھی مذکورہ اختلاف ہے۔ اسی طرح نہر، پانی کے کنویں اور چشمے وغیرہ کو کرایہ پر لینے میں اختلاف ہے، تاہم فتویٰ اسی پر ہے کہ انہیں بھی اجرت پر حاصل کیا جاسکتا ہے۔ البتہ کسی درخت کو اس شرط پر کرائے پر لینا کہ اس کا پھل کرایہ دار کے لیے ہوگا ایک عقد باطل ہے، جس سے عقد فاسد ہو جاتا ہے مطلب یہ ہے کہ خالی درخت کو کرائے راجارے پر لینا درست نہیں ہے، ماسوا اس کے کہ وہ اس زمین میں شامل ہو، جو کرائے پر لی جا رہی ہو (فتاویٰ عالمگیری، ۳: ۴۳۱-۴۳۳)؛ (ب) شرائط کی بنا پر عقد اجارہ فاسد ہونا: عقد اجارہ بعض اوقات ایسی شرائط سے بھی فاسد ہو جاتا

فاسد ہوگا اور کرایہ دار پر، اس میں رہائش رکھنے کے دوران میں ”مثلی اجرت“ واجب ہوگی (بدائع الصنائع، ج ۳، کتاب الاجارہ)۔

(۸) کرایہ داری کے لیے حق وکالت: پھر دوسرے معاملات کی طرح عقد اجارہ میں بھی دونوں فریقوں کو وکیل بنانے کا حق حاصل ہے، تاہم جہاں تک وکیل کے تصرفات کا تعلق ہے تو اس کی تفصیل حسب ذیل ہے: (۱) اگر کسی ”کرایہ دار“ کے وکیل نے اس کے کہنے پر اپنے موکل کی طرف سے متعین کردہ قیمت کے عوض کوئی مکان اس کے لیے کرائے پر حاصل کر لیا، تو مالک کرائے کا مطالبہ وکیل سے کرے گا اور وکیل اپنے موکل سے: (ب) اگر کسی وجہ سے یہ ”عقد اجارہ“ فاسد ہو جائے تو ”وکیل“ کو ضامن نہ ٹھہرایا جائے گا، البتہ کرایہ دار پر ”مثلی اجرت“ واجب قرار پائے گی؛ (ج) اور اگر کوئی مالک مکان کرایہ مکان میں سے کچھ حصہ اسے معاف کر دے یا بخش دے، تو اتنی ہی رقم وکیل موکل کو لوٹانے کا ذمہ دار ہوگا؛ (د) اگر وہی وکیل ”کرایہ دار“ سے اسی مکان کو ”کرایہ“ پر حاصل کرنا چاہے، تو درست نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس صورت میں ایک ہی شخص کا آجر (مالک) و مستاجر (کرایہ دار) ہونا لازم آتا ہے، لیکن بعض فقہا نے اسے جائز قرار دیا ہے؛ (ه) فتاویٰ تاتارخانیہ میں ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی شخص کی زمین کرائے پر (بذریعہ وکیل یا فضولی) حاصل کی، مگر جب مالک کو پتہ چلا تو اس نے کہا ”میں اس کی اجازت نہیں دیتا“ پھر اس نے چند روز کے بعد کہا ”میں اس کی اجازت دیتا ہوں“ تو اس کی مؤخر الذکر بات لغو ہوگی اور یہ عقد اجارہ فاسد ہو جانے کے بعد اب دوبارہ بحال نہ ہو سکے گا۔

اگر کسی نے وکیل سے کہا کہ میرے لیے ایک ہزار روپے پر ایک مکان کرائے پر حاصل کر دو۔ وکیل نے دس کے بجائے پندرہ درہم پر معاملہ طے کیا اور کرایہ دار (مستاجر) سے کہا کہ میں نے اسے دس درہم پر ہی

میں پہلے ہی کھیتی موجود ہو یا انگور کی بیلین لگی ہوئی ہوں تو اس صورت میں بھی عقد اجارہ فاسد تصور ہو گا، لیکن اگر اس نے اس کھیتی کو کاٹ دیا اور زمین کرایہ دار کے سپرد کر دی تو یہ عقد جائز ہو جائے گا اس لیے کہ اب مانع زائل ہو چکا ہے۔ اسی طرح اگر کھیتی کننے کی حد کو پہنچ جائے، تو تب بھی یہ عقد فاسد نہ ہو گا اور مالک سے کہا جائے گا کہ وہ اپنی فصل کو کاٹ لے اور زمین کو خالی کر دے۔ پھر اگر ان کے نزاع سے قبل کچھ مدت گزر گئی اور پھر وہ اپنی فصل کو کاٹے، تو اب کرایہ دار کو ”خیار“ حاصل ہو گا، وہ چاہے تو زمین پر قبضہ کرے اور کرایہ ادا کر دے اور چاہے تو وہ اس عقد کو فاسد کر دے (فتاویٰ عالمگیری، ۴۳۶:۳-۴۳۷)۔

شیوع (ایک سے زیادہ حصہ دار ہونے) کی بنا پر عقد اجارہ کا فاسد ہونا: عقد اجارہ کے فاسد ہونے کی ایک اور صورت یہ ہے کہ کرائے پر حاصل کردہ شئی ”مشاع“ (ایک سے زیادہ لوگوں کی مملوگہ) ہو، پھر اگر یہ شے قابل تقسیم ہو، یا نہ ہو، بہر صورت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسا عقد اجارہ باطل تصور ہوگا، جبکہ صاحبین کے نزدیک مشاع کا عقد اجارہ درست ہے، بشرطیکہ مالک اپنے حصے کی وضاحت کر دے اور اگر وہ ایسا نہ کرے، تو تب ان کے نزدیک بھی یہ عقد درست نہیں ہے۔ اکثر حنفی فقہاء کے نزدیک یہاں امام ابوحنیفہؒ کا قول ہی مختار ہے، مگر صاحب المغنی نے صاحبین کے قول پر فتویٰ ہونے کی صراحت کی ہے۔ البتہ صاحب در المختار نے صاحب مغنی کی رائے سے اختلاف کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ اس زمانے میں بھی امام ابوحنیفہؒ کا قول ہی فتویٰ کے لیے مختار ہے۔

”مشاع“ کو کرائے پر دینے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے حصہ دار کو شامل کیے بغیر، خود ہی اپنے حصے کو کرائے پر دینے کا معاملہ طے کر لے، اس پر تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ اگر ایک حصہ دار دوسرے سے اس کا حصہ کرائے پر لے لے۔ تو وہ بالاتفاق جائز اور درست

ہے، جو اس عقد سے مطابقت نہ رکھتی ہوں، مثال کے طور پر (۱) اگر کسی شخص نے مکان اس شرط پر کسی کو کرائے پر دیا کہ اگر وہ ایک دن رہ کر بھی باہر نکلا تو اس پر دس درہم لازم ہوں گے تو چونکہ یہ شرط فاسد ہے، لہذا یہ عقد بھی فاسد ہو گا؛ (۲) کسی شخص نے کوئی سواری اس شرط پر دی کہ جب ”امیر“ اس پر سوار ہو گا، تو وہ بھی اس کے ہمراہ اس پر بیٹھے گا تو چونکہ ”معقود علیہ“ مجہول ہے، لہذا یہ صورت بھی عقد فاسد کی ہو گی، الغرض عقد اجارہ ہر اس صورت میں فاسد ہے جس میں اس کی شرائط میں جہالت پائی جاتی ہو، یا احکام شریعت کی صریح خلاف ورزی ہوتی ہے (دیکھیے کتب فقہ)۔

یہاں شریعت کے اس قانون کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ اگر مالک مکان اور کرایہ دار کے مابین کرایہ کی مقدار متعین ہو، مگر یہ عقد کسی اور بنا پر فاسد ہو جائے، تو کرایہ دار پر ”مثلی اجرت“ واجب ہو گی، جو طے شدہ کرایہ سے متجاوز نہیں ہو سکتی، مثال کے طور پر اگر طے شدہ اجرت ہزار روپے اور ”مثلی اجرت“ پانچ سو روپے ہو تو صرف پانچ سو روپے ہی واجب ہوں گے، تاہم اگر یہ عقد ”کرایہ“ کے مجہول اور غیر متعین ہونے کی بنا پر فاسد ہو، تو اس صورت میں مثلی اجرت ہی ضروری ہو گی، خواہ وہ کتنی ہی ہو؛ (ج) مکان کے خالی نہ ہونے کی وجہ سے عقد کا فاسد ہونا: اسی طرح اگر مالک مکان نے کسی مکان کو کرائے پر دینے کا کسی سے معاملہ کیا، مگر مذکورہ مکان میں مالک مکان کا ساز و سامان پڑا ہو، یعنی وہ خالی نہ ہو۔ تو اس صورت کے متعلق اکثر حنفی نے امام ابوحنیفہؒ سے یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ عقد فاسد نہ ہو گا، بلکہ مالک مکان کو کہا جائے گا کہ وہ اس مکان کو خالی کر کے کرایہ دار کو سونپ دے۔ ہاں البتہ اگر اس میں مالک مکان کو واضح نقصان پہنچتا ہو، تو تب ”عقد اجارہ“ کو فاسد قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے ایسی زمین کرائے پر دی جس

عمارت کو کرائے پر دیدے، مگر زمین والا کرائے پر نہ دے، تو اس کے حکم کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے، تاہم فتویٰ اسی پر ہے کہ یہ صورت جائز اور درست ہے اور اگر وہ زمین کے مالک سے زمین بھی کرائے پر لے لے، تو تب تو اس کے جواز میں کوئی شک ہی نہیں اور اگر اس نے زمین بغیر عمارت کے کرایہ پر لی تو تب بھی جائز ہوگا (فتاویٰ عالمگیری، ۳: ۴۴۷-۴۴۸)۔

(۱۰) کرایہ دار کے حقوق : اسلام نے باہمی معاملات میں ایک دوسرے کے حقوق رکھے ہیں اور لوگوں کو حکم دیا ہے کہ وہ ان حقوق و مراعات کا خیال رکھیں۔ اس ضمن میں اسلام نے مالک کے حقوق کے ساتھ کرایہ دار (مستاجر) کے بھی حقوق رکھے ہیں، جس کا مقصد یہ ہے کہ باہمی معاملات اچھے اور مفید ماحول میں پایہ تکمیل کو پہنچیں اور کسی قسم کی باہمی رنجش نہ پیدا ہو۔ کرایہ دار کے حقوق کی تفصیل کتب فقہ میں دیکھی جاسکتی ہے۔

مآخذ: (۱) قرآن حکیم ہمد اشاریہ، محمد فواد عبدالباقی: مجمع الفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ اجر، خصوصاً ۲۲ [الحج] ۲۳: ۲۸ [القصص] ۲۶: (۲) کتب تفسیر، خصوصاً تفسیر الطبری، ابن کثیر، السیوطی، ابوسعود العمادی، القرطبی، الکشاف اور تفسیر مظہری، بذیل آیات مذکورہ؛ (۳) کتب حدیث، خصوصاً البخاری: الجامع الصحیح، کتاب الاجارہ، و کتاب البیوع؛ (۴) مسلم، کتاب البیوع، ۳: ۱۱۷۶-۱۱۷۷، حدیث ۱۵۳۶ (۸۷) بیحد (۴) ابوداؤد، السنن، ۳: ۶۸۵، حدیث ۳۳۹۹ بیحد؛ (۵) النسائی، السنن، کتاب المزارعہ؛ (۶) ابن حزم، کتاب المحلی، ۸: ۲۵۸، ۲۵۹؛ (۷) ابن حجر العسقلانی، فتح الباری بیروت، ۵: ۲۵-۲۸؛ (۸) ظفر احمد عثمانی، مولانا: اعلاء السنن، ۱۷: ۳۸؛ (۹) شمس الدین ابن تیمیہ: منتقى الاخبار، ۲: ۳۰۴۳-۳۰۴۴؛ (۱۰) ابن ماجہ: السنن (کتاب الاجارات)؛ (۱۱) کتب فقہ، خصوصاً؛ (۱۲) المریغنی: ہدایۃ جلد دوم، کتاب الاجارات؛ (۱۳) ابوبکر الکاسانی: بدائع الصنائع، جلد

ہوگا، خواہ وہ شے قابل تقسیم ہو، یا نہ ہو۔ اسی طرح اگر شیوع (حصوں) کا اضافہ بعد میں ہوا، مثلاً اس نے پہلے پورا مکان کرائے پر دیا، پھر اس میں عقد اجارہ فسخ کر دیا، یا وہ خود مر گیا اور اس کی اولاد اس کی وارث ہو گئی، یا اس کے کچھ حصے میں کسی دوسرے کا حق نکل آیا تو باقی نصف یا کم و بیش حصے میں اجارہ درست ہوگا (فتاویٰ عالمگیری، ۳: ۴۴۰-۴۴۸)۔

ایسی صورت میں متفقہ حکم تک پہنچنے کی صورت یہ ہے کہ اس بارے میں قاضی کا حکم نامہ حاصل کر لیا جائے۔ یا اگر قاضی کی عدالت میں مرافعہ کرنا مشکل ہو، تو اس صورت میں کسی ثالث سے فیصلہ کرا لیا جائے یا پھر یہ سمجھا جائے کہ پہلے کل شے میں عقد اجارہ درست تھا، بعد ازاں اس کے نصف یا چوتھائی حصے میں جس میں دونوں فریق باہم متفق ہیں، یہ عقد فسخ کر دیا گیا، لہذا یہ صورت جائز اور درست ہوگی۔ اگر اس نے دو افراد کو مکان کرائے پر دے دیا، تو درست ہوگا اور ان میں سے ہر ایک کرایہ دار کو مشترکہ مکان میں سے نصف حصے سے استفادہ کرنا جائز ہوگا۔ اگر کسی نے صرف مکان کرائے پر دیا، اس کی زمین کرائے پر نہ دی تو درست ہوگا، تاہم امام محمد نے النوادر میں اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے، جبکہ مشہور حنفی فقیہ ابوعلی النسائی فرماتے ہیں کہ ہمارے مشائخ اسی مؤخر الذکر قول کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے۔ اسی طرح اگر عمارت اس کی ملکیت ہو اور زمین وقف کی ہو اور مالک عمارت کرائے پر دیدے، تو جائز نہ ہوگا، اس لیے کہ یہ صورت بھی ”مشاع“ کی سی ہے، البتہ بعض فقہاء نے اس کو جائز کہا ہے۔

اور اگر اس نے کوئی ایسا مکان کرائے پر لیا، جس میں سے کوئی ایک کمرہ یا حصہ دوسرے شخص کو کرائے پر دیا ہوا ہو، تو اس حصہ کے سوا باقی کا گھر اس کے عقد اجارہ میں شامل ہو جائے گا اور یہ معاملہ درست ہوگا۔ اگر عمارت ایک شخص کی ملکیت ہو اور زمین کسی دوسرے شخص کی مملوکہ ہو، پھر عمارت والا شخص اپنی

تمام علوم کی تعلیم دی جاتی ہے۔ شہر کے متعدد کالج اس یونیورسٹی سے منسلک ہیں۔ ثقافتی اعتبار سے یہ شہر بھارت کے کسی دوسرے شہر سے کم نہیں ہے۔

۲۔ تاریخی پس منظر: تاریخی اعتبار سے بھی یہ ایک قدیم شہر ہے۔ یہ آونتی آریائی سلطنت (Avanti Aryan Kingdom) (چھٹی تا چوتھی صدی ق م) اور بعد ازاں کئی مالوی حکومتوں کا پایہ تخت رہا ہے۔ چندرگپت ثانی نے ۴۰۰ء میں اس پر قبضہ کیا تھا (محمد قاسم فرشتہ: تاریخ فرشتہ: ۱: ۲۵۳-۲۵۴)۔ جب سلطان ایلتمش نے سلطنت دہلی کی باگ ڈور سنبھالی تو ۶۳۳ھ/ ۱۲۳۵ء میں اجین فتح کیا اور پھر مہاکل دیو کے مندر کی اینٹ سے اینٹ بجا دی۔ یہ مندر (تیرتھ) بڑا مضبوط اور پائیدار تھا اور اس کی تعمیر میں تین سو برس کا عرصہ لگا تھا۔ اس کی دیوار ایک سو گز اونچی تھی۔ اس کے اندر سلطان شمس الدین ایلتمش کو اجین کے راجا بکرماجیت کی ایک نادر تصویر بھی ملی تھی۔ نیز سنگ مہاکل اور پتیل کی چند دوسری تصاویر بھی اس کے ہاتھ لگیں۔ وہ ان تمام نوادارت کو اپنے ساتھ دہلی لے آیا اور انہیں جامع مسجد کے دروازے پر ڈال دیا تاکہ وہ آتے جاتے لوگوں کے پاؤں تلے آکر پامال ہو جائیں (۹۶۴ھ) (محمد قاسم فرشتہ: تاریخ: ۱: ۲۵۳-۲۵۴)۔

مہاکل مندر کے آثار سندھیا کے محل کے قریب پائے جاتے ہیں اور نہ صرف بھارت بلکہ دنیا بھر کے سیاح انہیں ہر سال دیکھنے کے لیے آتے ہیں۔ جب سلطان علاؤ الدین خلجی نے حکومت کا نظم و نسق سنبھالا تو اس وقت اجین پر راجپوتوں کی حکومت تھی۔ ۷۰۵ھ/ ۱۳۰۵ء میں علاؤ الدین خلجی نے اپنے ایک معتمد عین الملک ملتانی کو ایک لشکر جہاز کے ساتھ مالوہ 'اجین' چندیری اور گوالیار کی فتح کے لیے دہلی سے روانہ کیا۔ عین الملک مالوہ پہنچا تو وہاں راجا مہلوک دیو کے وزیر اعظم رائے کے چالیس ہزار سواروں اور ایک لاکھ پیادہ فوج کو موجود پایا۔ اگرچہ رائے کوکا کی فوج بہت بڑی

چہارم، کتاب الاجارہ: (۱۳) سحنون الماکی: المدونۃ الکبریٰ جلد چہارم (کتاب الاجارہ) خصوصاً ۴: ۵۲۷؛ (۱۵) وزارت اوقاف کویت: مجمع الفقہ الحنبلی: ۴: ۱۶؛ عبدالرحمان الجزیری: الفقہ علی المذہب الاربعہ (کتاب الاجارہ): (۱۷) فتاویٰ عالمگیری، کتاب الاجارہ، خصوصاً ۳: ۴۱۰-۴۲۰؛ (۱۸) ابو اسحاق الشیرازی: المہذب فی الفقہ: (۱۹) ابن رشد: بدایۃ المجتہد وغیرہ۔

(محمود الحسن عارف)

.....

⊗ اجین (Ujain): بھارت کی کمشنری اندور (Indoor) مدھیہ پردیش) کا ایک ضلعی صدر مقام اور ایک قدیم تاریخی شہر، اس کا شمار ہندوؤں کے مقدس ترین مقامات میں ہوتا ہے۔ اسے ایک دیومالائی داستان نے اس وقت مقدس بنا دیا جس کی رو سے جب دیوی دیوتاؤں کے حیات ابدی کے مشروب کے چار قطرے ہر دوڑ 'ناسک' اجین اور پرماگ (الہ آباد) پر پڑے تو اس کے ساتھ ہی اجین میں ہر بارہ سال کے بعد کھبھ میلے کی روایت پڑ گئی، اس موقع پر یہاں لاکھوں کی تعداد میں لوگ آکر دریائے شپرا میں غسل کرتے ہیں۔

اجین اندور کے شمال مغرب میں ۵۶ کیلو میٹر کے فاصلے پر واقع ہے۔ وہ ریلوے جنکشن اور ہندوؤں کا مقدس مقام ہونے کی بنا پر بھارت کے طول و عرض میں کافی مشہور ہے۔ یہ زرعی اور سوتی کپڑے کی تجارت کا بہت بڑا مرکز ہے۔ یہاں متعدد اقسام کے کارخانے ہیں، جن میں کپاس بنینے، کپاس اونٹنے، تیل نکالنے، دستی کپڑا تیار کرنے، دھاتی برتن، ہوزری کا سامان بنانے، مٹھائیاں، گتہ سازی اور بیڑیاں بنانے کے کارخانے شامل ہیں۔ یہ شہر زمانہ قدیم میں افیون کی تجارت کے لیے بھی بڑا مشہور تھا۔ اسے ۱۸۸۷ء میں میونسپلٹی کا درجہ دیا گیا۔ اس کے بعد یہ شہر روز بروز ترقی کی منازل طے کرتا چلا گیا۔ تقسیم ہند کے بعد یہاں ۱۹۵۷ء میں بلکرم (Vilkaram) یونیورسٹی کی بنیاد رکھی گئی۔ اس میں تقریباً

اس نے باز بہادر کی زندگی سے نا امید ہو کر (۹۷۸ھ / ۱۵۷۰ء) میں خودکشی کر لی (مآثر الامراء: ۱: ۳۸۷)۔

اس طرح باز بہادر اور روپ متی کی محبت کی داستان بالآخر ایک افسانہ بن گئی۔ مدتوں روپ متی اور باز بہادر کے گیت مالوے میں گائے جاتے رہے۔ دونوں کی قبریں اجین میں ہیں۔ اردو کے مشہور شاعر عظمت اللہ خاں نے صدیوں بعد اپنی ایک نظم میں ایک بار پھر اس داستان کو زندہ کیا (مآثر الامراء: ۱: ۲۳۳)۔

۹۸۶ھ / ۱۵۷۸ء میں شیخ محمد طاہر بوہرہ کے پوتے قاضی عبدالوہاب کو، جو پتن گجرات کے رہنے والے تھے اور جنہوں نے حدیث کی ایک لغت مجمع البحار بھی مدون کی تھی، اجین اور سارنگ پور (مالوہ) کے مابین ایک جماعت نے قتل کر دیا۔ ۱۰۱۷ھ / ۱۶۰۸ء میں شاہجہاں نے شیخ ابراہیم بن قطب الدین خاں کو اصل و اضافہ کے ساتھ دو ہزار پیدل اور دو ہزار سوار کے منصب اور اجین کی فوجداری پر فائز کیا (مآثر الامراء طبع و ترجمہ پروفیسر محمد ایوب قادری: ۱: ۱۹۹)۔ نومبر ۱۰۲۸ھ / ۱۶۱۸ء میں شاہ جہاں کے تیسرے بیٹے اورنگ زیب بن سلطان شاہجہاں کی ولادت پر گنہ دودھ (دھود) میں ہوئی جب وہ دودھ سے کوچ کر کے صوبہ مالوہ میں خیمہ زن ہوا، تو شہر اجین میں بادشاہ کے حکم پر شاہانہ انداز میں جشن ولادت منعقد ہوا۔ شاہجہاں کا والد شہنشاہ جہانگیر مبارک باد دینے کے لیے خود یہاں آیا اور پاندار اور پٹھانوں کا اہتمام کر کے جواہرات پر مشتمل بیش قیمت پیشکش اور پچاس تومنہ ہاتھی تحفے میں دیئے (محمد صالح کبھو: شاہجہاں نامہ، ص ۷۲۴)۔

یہاں ۱۰۷۹ھ / ۱۶۵۸ء میں اورنگ زیب عالمگیر اور مہاراجہ جسونت سنگھ کے مابین سخت معرکہ آرائی ہوئی، بہت سے مسلمان شہید ہو گئے اور بے شمار راجپوت کام آئے، مہاراجہ نے نہایت ذلت کے ساتھ شکست کھائی اور جان بچانے کے لیے میدان جنگ سے بھاگ گیا۔ بادشاہ کے سپاہی تین چار کوس تک اس کا پیچھا کرتے

تھے، لیکن عین الملک نے حوصلہ نہ ہارا اور دشمن کا ڈٹ کر مقابلہ کیا۔ فریقین میں زبردست معرکہ آرائی ہوئی جس کے نتیجہ میں راجا کوکا کو شکست ہوئی اور اس نے میدان جنگ سے بھاگنے میں عافیت جانی۔ عین الملک نے اجین، مندر، دھارا، نگری اور چندیری پر قبضہ کر کے علاؤالدین خلجی کو فتح نامہ روانہ کیا۔ دارالسلطنت میں اس فتح کی خوشی میں زبردست جشن منایا گیا (تاریخ فرشتہ: ۱: ۳۷۸)۔ ۹۶۳ھ / ۱۵۵۶ء میں باز بہادر (بایزید) جو شجاعت خان سوار کا بیٹا تھا، اپنے والد کا جانشین بنا تو اس نے اپنے اکثر دشمنوں کو ختم کر دیا اور اپنے سر پر تاج رکھ کر اپنے نام کا خطبہ پڑھنے کا حکم دیا اور تمام مالوہ پر قبضہ کر کے گڑھ پر جو ان دنوں ایک وسیع ملک تھا، حملہ کیا، لیکن رانی درگدوتی سے شکست کھائی جو اس علاقے کی حکمران تھی۔ اس شکست کی باز بہادر نے تلافی نہ کی، بلکہ وہ شراب نوشی اور نغمہ آرائی میں اس قدر مدہوش ہو گیا کہ اسے رات اور دن میں کوئی تمیز ہی نہ رہی (نواب مصمماں الدولہ: مآثر الامراء: ۱: ۳۲۶)۔

باز بہادر راگ اور نغمے کے فن کا بہت ماہر تھا۔ اس نے بہت سی رقاصاؤں کو جمع کیا جن کی گانگی اور خوب صورتی کی ہر سو شہرت تھی۔ اس طائفہ کی سربراہ روپ متی تھی جس کے عشق میں وہ دیوانگی کی حد تک مبتلا ہو گیا۔ ۹۶۸-۹۶۹ھ / ۱۵۶۰-۱۵۶۱ء میں ادھم خاں کوکا دوسرے امرا کے ساتھ مالوہ کی تسخیر پر مقرر ہوا۔ باز بہادر سارنگ پور سے ایک کوس پر قلعہ بند ہو گیا۔ جنگ شروع ہوئی، مگر اس کے آدمی ادھم خاں کوکا کی فوج کا مقابلہ نہ کر سکے اور اسے شکست ہوئی اور وہ گرفتار کر لیا گیا۔ اس نے چند معتد آدمیوں کو اپنی عورتوں اور رقاصاؤں کے پاس چھوڑ دیا تھا اور کہا کہ اگر اسے شکست ہو جائے، تو سب عورتوں کو ہلاک کر دیا جائے۔ چند عورتیں تلوار سے قتل ہوئیں، کچھ زخمی ہوئیں اور کچھ بچ گئیں، جن میں روپ متی بھی شامل تھی، مگر جب روپ متی کو یہ خبر ملی کہ باز بہادر گرفتار ہو چکا ہے تو

دو لاکھ بیاسی ہزار نفوس پر مشتمل تھی جو ۱۹۹۱ء میں بڑھ کر تین لاکھ اڑتیس ہزار ہو گئی۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں، نیز دیکھیے (Encyclopaedia Britannica، ۱۲: ۱۰۹، مطبوعہ ۱۹۸۵ء)۔

(زاہد حسین انجم [وادارہ])

.....

الاحزاب: (ع) قرآن مجید کی ایک مدنی ﴿

سورۃ، عدد تلاوت ۳۳، عدد نزول ۹۰۔ اس میں نو رکوع، تہتر آیات، ایک ہزار دو سو اسی (۱،۲۸۰) کلمات اور پانچ ہزار نو سو نوے (۵۹۹۰) حروف ہیں (القرطبی: الجامع ۱۲: ۱۱۳، سید امیر علی: مواہب الرحمن، ۲۱: ۱۳۸)۔

سورۃ کا نام، آیت ۲۰ (يَخْسَبُونَ الْاَحْزَابَ لَمْ يَذْهَبُوا) سے ماخوذ ہے۔ اس کا مادہ ح ز ب ہے جو حزب کی جمع (بمعنی جماعت، گروہ، جھتہ) ہے۔ اس سورۃ میں چونکہ ان فوجی جھتوں کا تذکرہ ہے جو شوال ۶۲۴/۵ء میں مدینہ منورہ پر حملہ آور ہوئے تھے اور ان کی مدافعت کے لیے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شہر کے ارد گرد خندق کھودنے کا حکم دیا تھا (مفتی محمد شفیع: معارف القرآن) اسی لیے یہ سورۃ اس نام سے موسوم ہوئی۔ یہ واقعہ اسلامی تاریخ میں ”غزوۃ خندق“ یا غزوۃ احزاب کے نام سے مشہور ہے (عبدالحق حقانی: تفسیر حقانی، ۶: ۶۱)۔ عرب چونکہ قبیلوں اور خاندانوں کی صورت میں بودوباش رکھتے تھے اس لیے ان کے نزدیک پورے جزیرہ عرب میں سے مختلف گروہوں کا جمع ہونا انوکھا واقعہ تھا، اس لیے اسے ”احزاب“ یعنی غیر معمولی طور پر قبیلوں کا اجتماع قرار دیا گیا۔

زمانہ نزول: سورۃ احزاب میں تین اہم واقعات سے بحث کی گئی ہے: (ا) غزوۃ خندق جو شوال ۵۵ھ میں پیش آیا: (ب) غزوۃ بنی قریظہ جو ذوالقعدہ ۵۵ھ میں وقوع پذیر ہوا: (ج) حضرت زینب بنت جحش سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح، جو اسی سال ہوا، ان تاریخی واقعات سے سورۃ کا زمانہ نزول ٹھیک متعین ہو جاتا ہے جو کہ ۵ ہجری ہے (ابو الاعلیٰ مودودی: تفہیم القرآن،

رہے۔ راستے میں سیکڑوں بھگوڑے مارے گئے اور سپاہی بے اندازہ مال غنیمت سمیٹ کر لشکر گاہ میں واپس آئے۔ شاہزادہ اورنگ زیب فتح و ظفر کا پرچم لہراتا ہوا قصبہ اجین میں داخل ہوا۔ ۱۱۶۴ھ/۱۷۵۰ء تک یہ قصبہ مسلمانوں کے قبضے میں رہا اور بالآخر معروف مرہٹی سردار راجاسندھیا نے اس پر قبضہ کر لیا۔ مہاکل تیرتھ کے قریب سندھیا نے ایک عالیشان محل بھی تعمیر کرایا تھا۔ اس کے جنوب مشرق میں ایک رصد گاہ کے آثار بھی پائے جاتے ہیں جس کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ اسے جے پور کے مہاراجہ جے سنگھ نے، جو مالوہ کا گورنر (۱۷۲۸-۱۷۳۴ء) بھی تھا تعمیر کرایا تھا۔ اس کے شمالی جانب بھرتی غار ہے یہ گیارہویں صدی عیسوی کی عبادت گاہ کے طور پر مشہور ہے (شاجہاں نامہ، ص ۷۳۴)۔

تقسیم ہند کے بعد حکومت ہند نے ریاست گوالیار اور اندور کے کچھ حصوں کو ملا کر ۱۹۴۸ء میں اسے ضلعی حیثیت دی۔ اس کے نزدیک ہی ”گاندھی ساگر بند“ تعمیر کیا گیا ہے۔ اس کثیر المقاصد بند پر بجلی گھر بھی بنایا گیا ہے، جس سے اجین شہر کو بجلی فراہم کی جاتی ہے۔ ریلوے لائن شہر کو دو حصوں میں تقسیم کرتی ہے۔ شہر کے قدیم حصے میں، جو شمال مغرب میں ہے، زیادہ تر بازار، مندر اور گھاٹ ہیں، جب کہ جدید حصہ جنوب مشرقی سمت میں ہے۔ زیادہ تر ہوٹل ریلوے اسٹیشن کے سامنے ہیں (A Lonely Planet: Survival Kit، Travel India، مطبوعہ ۱۹۹۷ء، ص ۷۳۸)۔

مشہور مندروں میں مہاکالی شور مندر، بڑے کشیش جی کا مندر، ہر سدی مندر، گوپال مندر اور چٹا من کشیش مندر قابل ذکر ہیں۔ رام گھاٹ سب سے بڑا گھاٹ ہے۔ یہ ہر سدی مندر کے قریب ہی واقع ہے۔ دید شالا (رصد گاہ) اور کالی دیہہ محل مشہور مقامات ہیں (کتاب مذکور، ص ۷۴۹-۷۵۱)۔

۱۹۸۱ء کی مردم شماری کے مطابق اس کی آبادی

۵۴:۴: نیز دیکھیے، معارف القرآن، ۷: ۷۸: ۷۹۔

متنی (منہ بولی اولاد) کا مسئلہ: اس سورۃ میں جو امور زیر بحث آئے ہیں ان میں متنی (لے پالک) کا مسئلہ سب سے مقدم ہے کتب سیرت میں ہے کہ حضرت زید بن حارثہ ابھی آٹھ سال کے تھے کہ بنو قیس کے غارنگروں نے انہیں اٹھا لیا اور بطور غلام عکاظ کے بازار میں فروخت کے لیے پیش کر دیا، حکیم بن حزام بن خویلد نے اس بچے کو خرید کر اپنی بچپی ام المؤمنین حضرت خدیجہ الکبریٰ کو ہبہ کر دیا، حضرت خدیجہ نے زمانہ قبل از بحث ہی میں زید بن حارثہ کو ہدیہ آنحضور علیہ السلام کی خدمت اقدس میں پیش کر دیا۔ حضرت زید کے والد حارثہ کو پتہ چلا کہ ان کا بیٹا مکہ مکرمہ میں ہے تو وہ انہیں آزاد کرانے اور اپنے ہمراہ وطن لے جانے کے لیے مکہ مکرمہ آئے اور اپنے فرزند سے اس ارادے کا اظہار کیا، مگر حضرت زید نے حضور کی غلامی کو آزادی پر ترجیح دی اور والد کے ساتھ جانے سے انکار کر دیا، اس صورت حال کو دیکھ کر سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف یہ کہ زید بن حارثہ کو آزادی عطا فرمائی، بلکہ ان کو اپنا متنی (منہ بولا بیٹا) بنا لیا اور اس طرح ان کا نام زید بن حارثہ کی جگہ زید بن محمد مشہور ہو گیا۔ زید بن حارثہ عمر میں آنحضور علیہ السلام سے صرف دس برس چھوٹے تھے (القرطبی، ۱۴: ۱۱۸: روح المعانی، ۱۱: ۱۳۶: معارف القرآن، ۷: ۱۳۸) حضرت زید کو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زبانی طور پر ہی منہ بولا بیٹا نہیں بنایا تھا، بلکہ عملی طور پر بھی آپ نے ان کے ساتھ بیٹوں والا سلوک کیا تھا، لیکن اسلام چونکہ باطل عقائد اور رسوم کی اصلاح کے لیے آیا تھا، اس لیے اس بات کی ضرورت تھی کہ لے پالک کے متعلق صحیح نقطہ نظر واضح کر دیا جائے۔

زمانہ جاہلیت میں اہل عرب کا گمان تھا کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے آدمی کے بیٹے کو گود لیکر اپنا متنی (منہ بولا بیٹا) بنا لیتا تھا تو وہ اس کے حقیقی بیٹے ہی

کی طرح، اسی کا بیٹا کہہ کر پکارا جاتا تھا اور وہ جملہ احکام و معاملات میں حقیقی بیٹے کی طرح تسلیم کیا جاتا تھا، مثال کے طور پر لے پالک ان کے نزدیک حقیقی اولاد کے ساتھ وراثت میں شریک سمجھا جاتا تھا اور نسبی و نسلی رشتے کی رو سے جن عورتوں کے ساتھ نکاح حرام ہو جاتا ہے، متنی کے رشتے کو بھی ایسا ہی قرار دیا جاتا تھا۔ اسی طرح عرب معاشرے میں متنی کی طلاق یافتہ بیوی سے نکاح کرنے کو اتنا ہی برا سمجھا جاتا تھا جتنا کہ اپنے حقیقی بیٹے کی مطلقہ بیوی سے نکاح کرنے کو، یہ مسئلہ چونکہ ایک معاشرتی و عائلی نوعیت کا مسئلہ تھا، اس لیے قرآن کریم میں اس باطل رسم کی تردید فرمائی گئی۔ چنانچہ ارشاد فرمایا: ”وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ“ (۳۳: الاحزاب): ”یعنی اور اس نے تمہارے منہ بولے بیٹوں کو تمہارے حقیقی بیٹے نہیں بنایا“ سیاق کلام میں اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح ایک انسان کے پہلو میں دو دل نہیں ہوتے اور جس طرح بیوی کو ”ماں“ یا ”باں“ کی طرح کہنے سے وہ ماں نہیں بن جاتی، اسی طرح منہ بولا بیٹا تمہارا حقیقی بیٹا نہیں بن جاتا، اسی لیے وہ حقیقی اولاد کے ساتھ وہ میراث میں شریک ہوگا اور نہ حرمت نکاح کے مسائل، اس پر عائد ہوں گے، کہ حقیقی بیٹے کی مطلقہ بیوی کی طرح منہ بولے بیٹے کی طلاق یافتہ بیوی بھی حرام ہو (روح المعانی، ۱۱: ۱۳۶) اور چونکہ کسی کو متنی بنا لینے کا اثر بہت سے معاملات پر پڑتا ہے اس لیے یہ حکم دیا گیا کہ کسی کے متنی بیٹے کو جب بلاؤ یا اس کا ذکر کرو تو اس کے اصلی باپ کی طرف منسوب کر کے ذکر کرو اور جس نے اس کو بیٹا بنا لیا ہے اس کا بیٹا کہہ کر نہ بلاؤ، کیونکہ اس سے بہت سے معاملات میں اشتباہ پیدا ہو جانے کا خطرہ ہے (معارف القرآن، ۷: ۸۴)۔

صحیح بخاری و مسلم میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہم زید بن حارثہ کو زید بن محمد کہا کرتے تھے (کیونکہ آنحضور نے اس کو اپنا منہ بولا بیٹا بنا لیا تھا) پھر جب آیت اذْعُوهُمْ

لَا تَبْتَئِهِمْ (انہیں ان کے حقیقی باپوں کی نسبت سے بلاؤ)
نازل ہوئی تو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا
کہ تم زید بن محمد نہیں ہو، بلکہ زید بن حارثہ بن شریفل
ہو۔ اس کے بعد ہم نے ان کو زید بن محمد کہنا چھوڑ دیا
(روح المعانی، ۱۱: ۱۴، القرطبی، ۱۴: ۱۱۹)۔

اس سورہ میں جو دوسرے مسائل زیر بحث آئے
ہیں ان میں غزوہ خندق، یا جنگ احزاب کا مسئلہ سر
فہرست ہے، جیسا کہ اوپر گزرا، ۶۲۷ء میں عرب کی
تاریخ میں ایسا واقعہ پیش آیا جس کی گزشتہ تاریخ میں
مثال نہیں ملتی تھی۔ یہ واقعہ غزوہ احزاب کہلاتا ہے۔
اس جنگ کا ایک پہلو تو یہ تھا کہ اس موقع پر پہلی
مرتبہ مختلف قبیلوں اور مختلف علاقوں کی فوجیں ایک
مقصد یعنی مسلمانوں کے استیصال کے لیے اکٹھی ہوئی
تھیں اور دوسرا پہلو یہ تھا کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم
نے اپنے دفاع کے لیے مدینہ منورہ کے آس پاس ایک
خندق [رک باں] کھودی تھی؛ جب عرب قبائل نے یہ
خندق دیکھی تو انہیں بے حد تعجب ہوا اس لیے کہ
عربوں کے ہاں اس سے پہلے اس کی کوئی مثال موجود نہ
تھی، یہ بھی اپنی نوعیت کا انوکھا واقعہ تھا، اسی لیے اس
جنگ کو یہی دو عنوانات دیئے گئے ہیں۔ اس سورہ کی
اٹھارہ آیات (۹ تا ۲۷) اسی واقعہ اور اس کے نتیجے میں
وقوع پذیر ہونے والی جنگ سے تعلق رکھتی ہیں۔

اس سال کا تیسرا اہم واقعہ جنگ بنو نضیر کا ہے۔
بنو نضیر نے ”میثاق مدینہ“ کی خلاف روزی کرتے ہوئے
عین حالات جنگ میں غداری کی تھی، اس لیے جنگ سے
فراغت کے بعد ان کی سازشوں کا استیصال ضروری تھا۔
چنانچہ انہیں سزا دی گئی، اور تمام مردوں کو قتل اور
عورتوں اور بچوں کو قیدی بنا لیا گیا۔ سورہ کی دو آیتیں
(آیت ۲۷-۲۸) اسی موضوع سے متعلق ہیں۔

۴۔ واقعہ تخمیر: ۶۲۸ء میں مدینہ منورہ کے
یہودیوں کا علاقہ فتح ہوا، جس سے اسلامی حکومت کے
حاصل میں معقول اضافہ ہو گیا۔ اس موقع پر آنحضور

صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات نے باتفاق رائے
آپ سے یہ مطالبہ کیا کہ آپ ان کے اخراجات کے
لیے جو سالانہ مقدار مہیا کرتے ہیں، اس میں اضافہ
فرمادیں، لیکن چونکہ یہ دور سخت مفلسی اور غربت کا دور
تھا، مہاجرین کے قافلے بے سروسامانی کے عالم میں مدینہ
طیبہ پہنچ رہے تھے، جہاں ان کی آباد کاری حکومت کے
لیے سب سے اہم مسئلہ بنی ہوئی تھی، ان حالات میں
ازواج مطہرات کی جانب سے زیر بحث مطالبے پر عمل
کرنا نوزائیدہ اسلامی مملکت کے لیے مزید معاشی مشکلات
پیدا کر سکتا تھا علاوہ ازیں، اگر اس کے اقتصادی پہلو کو
نظر انداز بھی کر دیا جائے تو بھی اس مسئلے کا جو اخلاقی
اور معاشرتی پہلو تھا وہ بھی کم اہمیت کا حامل نہ تھا، اس
لیے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مکمل طور پر اپنی
مرضی سے ”نقر“ کا جو راستہ اختیار کیا تھا، یہ مطالبہ اس
کے منافی تھا۔ چنانچہ اس موقع پر قرآن مجید میں سورہ
الاحزاب کی ۶ آیتیں (آیت ۲۹ تا ۳۴) نازل ہوئی، جن
میں ازواج مطہرات کو دو باتوں میں سے ایک کا اختیار دیا
گیا: اولاً یہ کہ اگر تو مال دنیا کی طلب گار ہیں، تو وہ
آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے الگ ہو جائیں۔ پیغمبر
انہیں مکمل احترام کے ساتھ، اپنے گھر سے رخصت کر
دیں گے اور اگر وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی رضا
اور آخرت کے بدلے اور ثواب کی خواستگار ہیں، تو انہیں
اسی حالت پر قانع رہنا پڑیگا، ایسی صورت میں اللہ تعالیٰ
انہیں دوگنا اجر و ثواب عطا کرے گا۔

احادیث میں ہے کہ ان آیات کے نزول کے
بعد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہ سے
شروع کر کے، اپنی تمام ازواج مطہرات کو جب مذکورہ بالا
دونوں امور کا اختیار دیا، تو ام المؤمنین حضرت عائشہ
سمیت تمام ازواج مطہرات نے آنحضور صلی اللہ علیہ
وسلم کی رفاقت کو پسند فرمایا (بخاری، کتاب التفسیر، تفسیر
سورہ الاحزاب)۔ ان آیات سے فقہان نے یہ مسئلہ اخذ کیا
ہے کہ خاوند اپنی بیوی کو اسی قسم کا اختیار دے سکتا ہے

مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہو کر حضرت زینبؓ سے اپنے اختلافات بیان کرنے لگے نوبت یہاں تک پہنچی کہ حضرت زیدؓ نے روز روز کے جھگڑوں سے تنگ آکر حضرت زینبؓ کو بالآخر طلاق دے دی۔

یہ واقعہ چونکہ حضرت زینبؓ کے خاندان کے لیے بڑا اہم تھا، اس لیے ان کی اشک جوئی ضروری تھی، لیکن دوسری طرف حضرت زیدؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ بولے بیٹے بھی تھے، اس لیے حضرت زینبؓ سے کے نکاح کی صورت میں یہ خطرہ تھا کہ لوگ اس نکاح کے متعلق چہ میگوئیاں کریں گے، لیکن چونکہ اسلام زمانہ جاہلیت کی تمام فرسودہ رسموں کو ختم کرنے کے لیے آیا تھا، اس لیے مؤخر الذکر راستے کو اختیار کیا گیا اور قرآن کریم میں آپ کو حضرت زینبؓ سے نکاح کا حکم بلکہ فیصلہ دے دیا گیا: ”وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفَى فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ“ (۳۳ [الاحزاب]: ۳۷)، یعنی وہ وقت بھی قابل ذکر ہے جب آپؐ اس شخص سے فرما رہے تھے، جس پر اللہ تعالیٰ نے بھی انعام کیا اور آپؐ نے بھی، کہ تو اپنی بیوی کو آباد رکھ اور اللہ سے ڈر اور آپؐ اپنے دل میں وہ بات چھپائے ہوئے تھے جسے اللہ ظاہر کرنے والا تھا اور آپؐ لوگوں سے خائف تھے حالانکہ اللہ اس کا زیادہ حق دار ہے کہ تم اس سے ڈرو، اس آیت کا تعلق چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے، اس لیے ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ حضور علیہ السلام اگر اللہ کی وحی اور کتاب اللہ میں سے ایک آیت بھی چھپانے والے ہوتے تو اس آیت کو ضرور چھپا لیتے (القرطبی: تفسیر، ۱۳: ۱۸۸؛ ابن کثیر: تفسیر، ۱۰: ۲۲) اس واقعے کے متعلق قرآن مجید میں چھ آیات (۳۵-۴۰) نازل ہوئیں۔

۳۔ آداب دولت کدہ نبوی: ام المؤمنین حضرت

اور یہ کہ اختیار دینے کے بعد عورت (مختیرہ) دو باتوں میں سے کوئی ایک بات اختیار کرنے کا حق رکھتی ہے، اس قسم کا اختیار عورت کو حق طلاق کا مالک بنا دینے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے، جسے اصطلاح میں ”تملیک“ (مالک بنانا) کہتے ہیں، البتہ فقہاء کے مابین اس مسئلے میں اختلاف ہے، کہ آیا ”تملیک اور تخیر“ ایک ہی شے ہیں، یا دونوں مختلف اشیا ہیں؛ جمہور کے نزدیک دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، البتہ امام مالکؒ کے دوسرے قول کی رو سے دونوں کے مابین فرق ہے (دیکھیے القرطبی: الجامع لاحکام القرآن، ۱۲: ۱۳)، لیکن اکثریت کا قول ہی معتبر ہے۔

۲۔ حضرت زینبؓ بنت جحش کا حضرت زیدؓ بن حارثہ کے ساتھ نکاح ۴ھ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی پھوپھی امیمہ بنت عبدالمطلب کی صاحبزادی حضرت زینبؓ بنت جحش کو زیدؓ بن حارثہ کی طرف سے نکاح کا پیغام دیا، چونکہ زیدؓ ایک آزاد کردہ غلام تھے، اس لیے شروع شروع میں حضرت زینبؓ نے کہا تھا کہ میں نے زیدؓ کو اپنے لیے پسند نہیں کرتی، کیونکہ میں خاندان قریش کی ایک شریف زادی ہوں، لیکن جب آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت زینبؓ کو سمجھایا کہ تو وہ اور ان کے گھر والے اس پر رضا مند ہو گئے، اس طرح آپؐ نے ان کا حضرت زیدؓ سے نکاح کر دیا، [رک بہ زینبؓ بنت جحش]۔ اس موقع پر دس دینار (۴ تولے) سونا، ۶۰ درہم چاندی (۱۸ تولے)، ایک بار برداری کا جانور، چڑھاوے کے کپڑے، ۵۰ د (۲۵) آنا اور ۱۰ د (۵ کلو) کھجور بطور حق مہر اور سامان خودد نوش اپنے پاس سے بطور ہدیہ دیا (دیکھیے، الجامع لاحکام القرآن، ۱۳: ۱۸۶؛ ابن کثیر: تفسیر، ۱۱: ۷؛ معارف القرآن، ۷: ۱۸۹)۔

ایک سال یا سوا سال تک تو حضرت زیدؓ اور حضرت زینبؓ کا گھر بے پھر طبعیتوں میں بعد کے باعث ناجاتی شروع ہو گئی اور حضرت زیدؓ اس سلسلے میں رسالت

علیہ وسلم کے متعلق بھی بہت سے فرائض کی تعلیم دی ہے، جن میں سے پہلا فریضہ، اپنے قول و فعل کے ذریعے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اذیت کا سبب بننے سے احتراز کرنا ہے اور دوسرا فریضہ، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر درود (صلوٰۃ) وسلام بھیجنا ہے، اہل لفت نے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اپنے بندوں (یا نبیوں) پر صلوٰۃ اس کی طرف سے رحمت اور اپنی رضا مندی (رضوان) کا نزول ہے اور فرشتوں کی طرف سے دعا اور استغفار اور امت کی طرف سے دعا اور تعظیم واکرام ہے۔ اس طرح گویا اللہ تعالیٰ نے امت کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ اپنے عمل سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم ملحوظ رکھیں اور اپنے قول سے اللہ تعالیٰ کے ان رسول اعظم کے لیے دعائے رفع درجات کرتے رہیں۔ صحیح البخاری اور صحیح مسلم (اور دوسری کتب صحاح) میں ہے کہ جب یہ آیت (۵۶) نازل ہوئی، تو صحابہ کرام نے عرض کیا یا رسول اللہ ہمیں یہ تو معلوم ہے کہ ہم آپ پر سلام کیسے بھیجیں (جو التحیات میں سکھایا گیا ہے) مگر ہمیں علم نہیں، کہ آپ پر صلوٰۃ کیسے بھیجیں، تو اس کے جواب میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے، انہیں درود ابراہیمی کی تعلیم دی، جسے نماز میں پڑھنا مسنون ہے، (البخاری، کتاب الصلوٰۃ؛ القرطبی، ۱۴: ۲۳۳) تاہم اگر نماز سے باہر آپ پر درود پڑھنا ہو، تو اس میں صیغہ سلام کا اضافہ کر لینا چاہیے، علامہ القرطبی نے حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ کے حوالے سے، متعدد درود شریف نقل اور روایت کیے ہیں (دیکھیے، ۱۴: ۲۳۴-۲۳۵)۔

یہاں چونکہ امت کو یہ حکم بصیغہ امر (صَلُّوا) درود پڑھو) دیا گیا ہے، اس لیے اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ آیا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھنا سنت ہے، یا واجب، اس مسئلے میں تو کوئی اختلاف نہیں، کہ اس حکم کی تعمیل میں زندگی میں، کم از کم ایک مرتبہ تو درود شریف پڑھنا فرض ہے، تاہم کیا جب بھی

زینب بنت جحش کے ولیمہ ہی کے موقع پر ایک واقعہ پیش آیا۔ جس کا سدباب کرنے لیے اس سورہ کی چند آیات نازل ہوئیں۔ وہ واقعہ یہ تھا کہ یہ ولیمہ کھانے کے بعد، کچھ لوگ اسی مقام پر بیٹھ کر باہم باتیں کرنے لگ گئے اور دیر تک یہ سلسلہ جاری رکھا، اس سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے گھر والوں کو تکلیف ہوئی، لیکن آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرط حیا کے باعث انہیں کچھ نہ کہا، لہذا اس سورہ (آیت ۵۳) میں لوگوں کو آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں داخل ہونے کے آداب سکھائے گئے، جس میں خاص طور پر اس بات پر زور دیا گیا، اہل ایمان کو چاہیے کہ اپنے کسی بھی رویے اور سلوک سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اذیت نہ پہنچائیں: اسی ضمن میں یہ اعلان بھی کیا گیا، کہ چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات امت کی مائیں ہیں (آیت ۶)، اس لیے اللہ تعالیٰ نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد، ان کا کسی اور سے نکاح حرام کر دیا ہے، تاہم لوگوں کے دلوں میں، خاندان نبوی کا ادب واحترام پیدا کرنے کے لیے، اس سورہ میں لوگوں کو حکم دیا کہ جب وہ دولت کدہ نبوی میں داخل ہوں تو نظریں جھکا کر داخل ہوں اور یہ کہ اگر ان سے کچھ مانگنا ہو، تو پردے کے پیچھے سے مانگیں۔ مفسرین نے لکھا ہے کہ یہی حکم تمام مسلمان خواتین کے لیے بھی ہے (مولانا عبدالماجد دریا باری: تفسیر ماجدی، ۲: ۸۵۴)۔ پھر ان رشتہ داروں کا استثنا فرمایا جو قرہمی عزیزوں کی حیثیت رکھتے ہیں کہ یہ عزیز گھر میں ازواج مطہرات کے پاس آسکتے ہیں۔ یہ رشتہ دار قریب قریب وہی ہیں، جن کا تذکرہ سورۃ النور (۳۱: ۲۴) میں عام مسلمان خواتین کے سلسلے میں آیا ہے۔ اسی لیے مفسرین نے صراحت کی ہے کہ حجاب [رک باں] کے مسئلے میں ازواج مطہرات اور عام مسلمان خواتین میں کوئی فرق نہیں ہے۔

قرآن حکیم نے لوگوں کو جہاں ان کے باہمی حقوق وفرائض سکھائے ہیں، وہاں انہیں آنحضور صلی اللہ

سے تشریحی اور معاشرتی آداب و احکام سکھائے گئے ہیں۔
 مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔
 (محمود الحسن عارف)

.....

احسان دانش: ایک نامور اردو شاعر * جنہیں ان کی شاعری کے مخصوص انداز کی بنا پر ”شاعر مزدور“ بھی کہا جاتا ہے۔ وہ ایک مفلس، مگر شریف خاندان کے فرد قاضی دانش علی کی صلب سے، ان کے عشرت کدے بمقام کاندھلہ ضلع مظفر نگر (یو پی) بھارت) میں فروری ۱۹۱۳ء / ربیع الثانی ۱۳۳۲ھ میں کسی تاریخ کو پیدا ہوئے۔ ان کا خاندان چونکہ مفلسی کا شکار تھا، اس لیے چوتھی جماعت پاس کر کے حصول معاش میں لگ گئے، اس کا تذکرہ انہوں نے اپنی خودنوشت (جہان دانش) میں بھی کیا ہے؛ البتہ نجی طور پر مطالعہ جاری رکھا، جس کی وجہ سے انہیں اتنا درک حاصل ہو گیا کہ ڈگری یافتہ حضرات بھی ان کے سامنے سنبھل کر گفتگو کیا کرتے تھے۔

شادی: دوران تعلیم ہی میں احسان دانش کی مگنی کاندھلہ کے ایک شریف کسان گھرانے کی لڑکی سے ہو گئی اور پھر ابھی انہوں نے چوتھی جماعت کا امتحان پاس کیا ہی تھا کہ ان کی کم عمری میں شادی کر دی گئی۔ کسب معاش: احسان دانش کی رگوں میں چوں کہ صالح خون دوڑ رہا تھا اس لیے انہیں اپنی روزی کمانے کے لیے کسی قسم کے محنت مزدوری میں عار نہ تھی۔ کاندھلہ میں کچھ عرصہ محنت مزدوری کرنے کے بعد وہ لاہور چلے آئے، یہاں انہوں نے مختلف قسم کے کام کیے، چھوٹی موٹی نوکریاں کیں، سڑکوں پر لگے ہوئے سرکاری درختوں پر نمبر ڈالے، سڑکیں اور نہریں کھودیں، مالی کام کیا، چوکیداری کی، سائیکلوں کی مرمت کی، پنجاب یونیورسٹی کی تعمیر میں حصہ لیا، ایسا کہ نہ صرف مستزیوں کو اینٹیں اور مسالہ دیا، بلکہ انہوں نے کونیں سے پانی کھینچنے کے لیے نیل بن کر رہٹ تک

آپ کا ذکر مبارک ہو، آپ پر درود شریف پڑھنا فرض ہے، یا نہیں۔ اس کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف ہے، علامہ القرطبی نے اگرچہ بعض علما کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ آیات سجدہ کی تلاوت کی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھنا اس وقت ضروری ہو جاتا ہے جب آپ کا تذکرہ کیا یا سنا جائے، لیکن جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ ایسے موقع پر درود شریف پڑھنا سنت مؤکدہ ہے، جس کی خلاف ورزی کی گنجائش نہیں ہے (القرطبی، ۱۴: ۲۳۳)۔ جہاں تک نماز میں درود شریف پڑھنے کا تعلق ہے تو اس کے متعلق بھی اختلاف ہے، جمہور کے نزدیک یہ سنت مؤکدہ ہے، مگر امام شافعی اور امام اسحاق ظاہری نے اسے فرض قرار دیا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک اس کو چھوڑنے والے کی نماز درست نہیں ہوتی اور اسے نماز کا اعادہ کرنا چاہیے اور اسے چھوڑنے سے نماز ہو جاتی ہے البتہ ناقص طور پر جبکہ امام اسحاق نے جان بوجھ کر نماز ترک کرنے والے نمازی پر اعادہ لازم کیا ہے (القرطبی، ۱۴: ۲۳۶)۔

آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے امت پر جو حقوق ہیں، ان کے حوالے سے آیت ۵۷ بھی بڑی اہمیت رکھتی ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اذیت دینے والوں کے لیے ”رسوائی“ والے عذاب کی وعید سنائی گئی ہے۔ یہاں یہ سوال اٹھایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کو اذیت دینے کے کیا معنی ہیں؟ مفسرین کے مطابق اللہ تعالیٰ کو اذیت سے مراد اس کی ذات کا کفر اور شرک کرنا اور اس کی شان میں کوئی نازیبا بات کہنا ہے، جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اذیت دینے سے مراد آپ کی شان میں کسی بھی قسم کی گستاخی یا سوسے ادبی کا ارتکاب کرنا ہے اسی لیے جمہور علما نے شاتم رسول کے لیے پھانسی کی سزا تجویز کی ہے۔

مجموعی طور پر اس سورۃ میں جنگ احزاب اور جنگ بنو نضیر سے متعلقہ امور کے علاوہ اس دور کے بہت

۳۸۵-۳۸۵)۔ اسی طرح امیر حسن نورانی لکھنوی لکھتے ہیں: ”احسان انقلابی شاعر ہیں، منظر نگاری اور جذبات انسانی کی تصویر کشی میں ان کو کمال حاصل ہے، تشبیہ اور استعارے اچھوتے اور دلکش ہوتے ہیں۔ نظم میں اقبال سے فیض حاصل کیا ہے وہ عوام کے محبوب شاعر ہیں (اردو کے چاند تارے، لکھنؤ، ص ۱۳۵)۔

ان کی عظیم خدمات میں سے ایک اہم خدمت کتابوں اور رسائل وغیرہ کی دستیابی بھی ہے، چنانچہ سلطانہ مہر صاحبہ لکھتی ہیں: ”مکتبہ دانش کے قیام کے بعد سے انہیں مالی دشواریوں سے نجات مل گئی تو ریسرچ کا شوق پیدا ہوا۔ قلمی نئے اکٹھے کرنے لگے۔ اس وقت ان کے مکتبے میں اردو، ہندی، فارسی اور عربی کی تین سو سے زیادہ محض ڈکشنریاں موجود ہیں۔ ابن عربی کے ساڑھے چار ہزار صفحات کے علمی سرمائے کی دنیا میں صرف دو قلمی نسخے ہیں۔ ایک جرمن کے عجائب گھر میں ہے اور دوسرا ان کے پاس ہے۔ اٹھارہ سو قلمی نسخے احسان دانش نے منہ مانگے داموں حاصل کیے۔ ۱۸۵۰ء اور اس کے قریب انگریز افسروں اور والیاں ملک کے خطوط کا ایک اچھا ذخیرہ ان کے پاس ہے۔ ان خطوط کو اگر شائع کیا جائے تو برصغیر کی تاریخ از سر نو لکھنا پڑے گی۔ ماہنامہ جام نو کراچی نے غالباً ۱۹۷۰ء میں ”احسان دانش نمبر“ شائع کیا تھا (سلطانہ مہر سنخو: تذکرہ شعرائے پاکستان، کراچی، ص ۱۹-۲۰)۔ ان کے بارے میں ایک اور تذکرہ نگار لکھتے ہیں۔ احسان دانش نے جس نیک اور عظیم مقصد کے لیے زندگی وقف کی تھی وہ تادم تحریر ان کا حاصل حیات رہا۔ وہ اپنے نظریات، خیالات اور موقف و منصب پر ہمیشہ ثابت قدم رہے۔ شہرت و عزت کے بام عروج پر پہنچے۔ شاعری کے اعلیٰ و ارفع مقام پر فائز ہو جانے کے باوجود بھی ان کا ظرف کبھی نہ چھلکا۔ ”احسان دانش چکے اور سچے مسلمان تھے۔ ان کا مزدوروں کا احترام، احترام آدمیت کا دوسرا نام ہے۔“ احسان دانش جتنے بڑے شاعر تھے، اتنے ہی بڑے

چلایا۔ پنجاب یونیورسٹی کے اس چوتھی کلاس پاس مزدور کی قسمت دیکھیے کہ جس یونیورسٹی کی تعمیر میں اس نے مزدور بن کر کام کیا اور سینٹ ہال کا کتبہ اپنے ہاتھ سے نصب کیا اسی یونیورسٹی میں علوم شرقیہ (اردو) کا ممتحن بھی بنا۔ انہوں نے چند ماہ کے بعد اپنے گھر والوں کو بھی لاہور میں بلا لیا۔

شاعری: احسان دانش کی خودنوشت ”جہان دانش“ (جلد اول) میں مرقوم ہے کہ انہوں نے اوائل عمری ہی سے شعر موزوں کرنے شروع کر دیئے تھے، چنانچہ اپنے وطن میں قاضی محمد زکی کاندھلوی سے شرف تلمذ حاصل کیا۔ لاہور آنے کے بعد فنی حیات بخش رسا رامپوری (شاگرد مرزا داغ دہلوی) کے شاگرد مولانا احسان اللہ خان تاجور نجیب آبادی سے کسب فیض کیا اور فطری ذہانت سے مقبولیت و شہرت حاصل کرتے چلے گئے۔

خطابات: نوجوانی کے دور میں جب وہ مزدوری کرتے اور دوپہر کو کھانے کے وقفہ میں اپنے مزدور ساتھیوں کو کتابیں سناتے اور خوش الحانی سے اشعار پڑھتے، تو انہیں لوگوں نے مزدور شاعر کہنا شروع کر دیا تھا، آگے چل کر ”شاعر مزدور“ ان کا خطاب اور امتیاز بن گیا۔ اس کے علاوہ ”شاعر فطرت“ کا لقب امرتسر کے ایک مشاعرے میں دیا گیا۔ صدر پاکستان جنرل محمد ضیاء الحق مرحوم کے دور حکومت میں ان کی ادبی خدمات کے اعتراف میں انہیں ”ستارہ پاکستان“ کا ایوارڈ دیا گیا۔

بطور شاعر ان کا مقام: احسان دانش چوٹی کے اردو شاعر تھے، انہوں نے ادب کی جو خدمت کی اس کا اندازہ ان کے کلام کے مطالعے سے بخوبی کیا جاسکتا ہے، چنانچہ ان کی شاعری کے متعلق ایک نقاد نے لکھا: ”احسان نے غزل بھی کہی ہے اور نظم بھی، غزل میں ان کا انداز جداگانہ ہے، معرفت و آگاہی کا رنگ ہے، پورا پورا تصوف نہیں ہے، بلکہ کلام میں عرفان کی نورانی جھلک پائی جاتی ہے، زبان شگفتہ و پاکیزہ اور روز مرہ کا نمونہ ہے“ (نظیر لدھیانوی: تذکرہ شعرائے اردو، لاہور

اب تو ہر دھڑکن کسی کے پاؤں کی آواز ہے
دل میں یا رب کون مصروف خرام ناز ہے

وفات : احسان دانش نے بلحاظ سنہ عیسوی اڑسٹھ (۶۸) سال اور ایک ماہ اور بلحاظ سنہ ہجری ستر (۷۰) سال اور ایک ماہ کی عمر پائی اور ۲۵ جمادی الآخرہ ۱۴۰۲ھ / ۲۲ مارچ ۱۹۸۲ء بروز دو شنبہ کو انتقال کیا۔ انہیں معروف قبرستان میانی، لاہور میں سپرد خاک کیا گیا۔

ان کی وفات پر مختلف لوگوں نے قطعات تاریخ تصنیف کیے جن میں مقالہ نگار کے علاوہ حبیب امروہی اور دوسرے حضرات شامل ہیں جن میں سے ایک ”مرگ جہاندیدہ قبلہ جوش فراق و احسان صاحب“ (۱۴۰۲ھ) ہے۔
اولاد : جیسا کہ اوپر بیان ہوا دوران تعلیم ہی احسان دانش کی خانہ آبادی ہو گئی تھی، جس کے بعد ان کے ہاں تین بیٹے اور ایک بیٹی کی ولادت ہوئی، بڑے صاحبزادے (ذیشان) نے طب پڑھی، آج کل کراچی میں آباد ہیں، دوسرے صاحبزادے (فیضان) نے اردو میں پی ایچ ڈی کی ڈگری لی، تیسرے صاحبزادے سلیمان دانش انجینئر ہیں اور لاہور میں ہیں۔

تلاذہ : احسان دانش صاحب نے ”جہان دانش جلد اول“ میں اپنے شاگردوں کی فہرست نہیں لکھی، اس کام کو انہوں نے جلد دوم کے لیے اٹھا رکھا تھا، لیکن یہ کتاب ابھی تک شائع نہیں ہو سکی۔ مقالہ نگار کے علم میں جو ان کے شاگرد ہیں ان میں عبد الکریم شورش کاشمیری مرحوم، عقیف الدین احمد حزیں صدیقی مرحوم، پیرزادہ ظفر قادری (سجادہ نشین دربار قادر بخش) مرحوم، پروفیسر ڈاکٹر شریف احمد قریشی عاصی کرناٹوی، وحید خیال لکھنوی، ضمیر فاطمی (لاہور کے ایک صحافی) اور مقالہ نگار وغیرہ شامل ہیں۔ لیکن ان کے شاگرد اور بھی بہت سے تھے۔ احسان دانش کی زندگی علم و فکر کے ساتھ ساتھ اور کسب و محنت کی داستان بھی اپنے اندر رکھتی ہے۔ انہوں نے زندگی کی ابتدا بہت چھوٹی سطح سے اور آہستہ آہستہ ”تی کر کے انہوں نے اپنی زندگی

انسان بھی تھے (وفا راشدی: میرے بزرگ، میرے ہمعصر، کراچی، ص ۲۰۲-۲۰۴)۔

”میرے نزدیک یہ فیصلہ کرنا مشکل ہے کہ احسان دانش شاعر بڑے ہیں یا انسان۔ وہ مخلص اور ہمدرد انسان ہیں۔ ان کو ایسے بے شمار ذرائع میسر آئے کہ اگر وہ چاہتے تو لاکھوں کمالیتے، لیکن احسان نے جو کچھ کمایا وہ اپنی محنت سے کمایا اور حق الحقت کے علاوہ کوئی چیز کسی سے قبول نہیں کی۔ احسان کے شاگردوں میں ہندو بھی تھے۔ وہ سب ہندوستان چلے گئے۔ میں نے احسان سے بہت کچھ سیکھا ہے“ (نصر اللہ خان : روز نامہ حریت میگزین، کراچی، ۸ اکتوبر ۱۹۷۳ء)۔

احسان دانش پرانی نسل کے ایسے شاعر ہیں کہ جو کبھی پرانے نہیں ہوتے اور جنہوں نے نئی نسل کے مسائل کو ہمیشہ ہمدردی سے سمجھا اور اپنے فن کا موضوع بنایا، تاریخی ارتقاء کا مفہوم سمجھنا ہو تو احسان دانش کی شاعری کا مطالعہ کیجئے (احمد ندیم قاسمی، روز نامہ جنگ، کراچی، ۱۱ نومبر ۱۹۷۳ء)۔
نمونہ کلام :

معطر سانس، چہرہ رشک گل، مستی بھری آنکھیں
جوانی ہے کہ اک سیلاب رنگ و بو کا دھارا ہے

یہ اڑی اڑی سی رنگت یہ کھلے کھلے سے گیسو
مری صبح کہہ رہی ہے تری رات کا فسانہ

مرے سجدوں کی یا رب تشنہ کاری کیوں نہیں جاتی
یہ بے اعتنائی اپنے بندوں سے خدا ہو کر

قبر کے چوکھے خالی ہیں انہیں مت بھولو
جانے کب کونسی تصویر لگا دی جائے

میں انتہائی اونچا مقام حاصل کیا۔

تصانیف : (۱) حدیث ادب : (۲) درد زندگی : (۳) نوائے کارگر : (۴) چراغاں : (۵) آتش خاموش : (۶) شیرازہ : (۷) مقامات : (۸) نفیر فطرت : (۹) گورستان : (۱۰) زخم و مرہم : (۱۱) جادۂ نو : (۱۲) خضر عروض : (۱۳) روشنیاں : (۱۴) لغات الاصلاح : (۱۵) میراث مومن : (۱۶) اردو مترادفات : (۱۷) رموز غالب (بشرح کالم غالب) : (۱۸) دستور اردو : (۱۹) طبقات : (۲۰) فصل سلاسل : (۲۱) جہاں دانش ، جلد اول ، ان کے علاوہ مندرجہ ذیل تکمیلی مراحل میں تھیں یعنی ۱۹۸۲ء تک : (۲۲) قفس رنگ : (۲۳) قصر نگاراں : (۲۴) زنجیر بہاراں : (۲۵) سازشیں : (۲۶) عکس نور : (۲۷) غبار کاررواں - یہ ۲۷ کتب نظم و نثر دو قسم کی ہیں۔ مندرجہ ذیل کتب اس وقت زیر تکمیل تھیں جو صرف نثری کتب تھیں : (۱) فرہنگ دانش (۲ جلدیں) : (۲) فرہنگ قدیم : (۳) دانش ابلاغ : (۴) علم الامثال : (۵) قاموس المحاورات : (۶) جہاں دانش ، جلد دوم (یہ تمام کتابیں ان کے مکتبے ، مکتبہ دانش لاہور سے طبع ہوئیں)۔

مآخذ : (۱) نظیر احمد لدھیانوی : تذکرہ شعرائے اردو ، لاہور ۱۹۶۳ء : (۲) ڈاکٹر وحید قریشی : تذکرہ جدید شعرائے اردو ، مطبوعہ فیروز سنز ، لاہور ، کراچی ۱۹۶۹ء : (۳) پروفیسر اولیس احمد خان ، سجاد حارث : غوامی شاعر اور اس کا فن ، مطبوعہ لاہور : (۴) امیر حسن نورانی : اردو کے چاند اور تارے ، نولکھور بک ڈپو ، لکھنؤ ۱۹۵۶ء : (۵) نعمان تاثیر و مظہر صدیقی : شعرستانی ، ناشر مکتبہ پرچم کراچی ۱۹۵۲ء : (۶) پروفیسر خورشید حیدر صدیقی امرودی : تحقیقی مقالہ اردو شعراء کی آب بیتیاں ، ۱۹۸۲ء (غیر مطبوعہ)۔

(خورشید خاور امرودی)

.....

⊗ احمد بن جعفر جَحْظَة: ابوالحسن احمد بن

جعفر بن موسیٰ بن الوزیر یحییٰ بن خالد بن برک البرکی البغدادی ، ایک عرب شاعر ، معنی اور اشعار اور دھنوں کا ایک مقبول عام راوی ، المعروف بہ جحظۃ برکی ندیم۔ وہ برا مکہ کی اولاد میں سے تھا اور اپنے زمانے کے ظریف الطبع لوگوں میں سے تھا (وفیات الاعیان : ۱۳۳:۱) ایک مرتبہ ابن المعتز نے اس سے پوچھا کہ وہ کونسا حیوان ہے جس کو الٹا کر دیا جائے تو بحریہ کا ایک آلہ بن جاتا ہے۔ اس نے جواب دیا ”علق“ (جسے الٹا کر دیا جائے تو قلعہ بن جاتا ہے)۔ اس پر ابن المعتز نے کہا کہ ”بہت اچھا اے جحظہ“ اس طرح اس کا لقب جحظہ پڑ گیا (الصدی: الوانی بالوفیات ۶: ۲۸۶) چونکہ اس کی آنکھیں ابھری ہوئی تھیں جس کی وجہ سے اس کا چہرہ بد شکل نظر آتا تھا اس لیے المعتز اسے ”خنیاکر“ کے نام سے بھی پکارتا تھا (الصدی: الوانی بالوفیات ۶: ۲۸۶)۔

ابن حجر اور الصدی کے مطابق اس کی پیدائش ۲۲۳ھ میں ہوئی (ابن حجر: لسان المیزان ۱: ۱۳۶) الصدی: الوانی بالوفیات ۶: ۲۸۹)۔ تاریخ بغداد اور کتاب الاغانی میں اس کا ذکر تفصیلاً ملتا ہے (وفیات الاعیان ۱: ۱۱۳)۔ اس کی وفات ۳۲۷ھ میں ہوئی (وفیات الاعیان ۱: ۱۳۴) الذہبی: سیر اعلام النبلاء ۱۵: ۲۲۱)۔ ایک اور قول ۳۲۴ھ کا بھی ہے۔ اس کا تابوت بغداد سے واسطہ لایا گیا تھا۔ (وفیات الاعیان ۱: ۱۳۴) بقول ابوالفرج اصفہانی وہ سو سال تک زندہ رہا (لسان المیزان ۱: ۱۳۶)۔

جحظہ برکی کی تصانیف میں کتاب الطبع ، کتاب مجمعہ مما جرہ النجوم ، فتح من الاحکام ، کتاب الطورین ، فضائل السکاج ، کتاب ما شہدہ من المعتمد ، کتاب الترنم ، کتاب المشاهدات اور اس کا دیوان شامل ہیں (الوانی بالوفیات ۶: ۲۸۶)۔

ابن حجر نے لسان المیزان میں لکھا ہے کہ وہ اچھا عالم اور راوی تھا (اس سے صولی ، حسین بن عباس اور ابوالفرج اصفہانی وغیرہ روایت کرتے ہیں)۔ اس کے اشعار کا دیوان موجود ہے اور ادب پر اس کی کئی تصانیف

حظلہ بغداد میں اپنے عہد میں اس گروہ کا ایک نمائندہ تھا جو گانے بجانے کے ذریعے، امراء اور رؤساء کا دل بہلاتے تھے، لیکن حظلہ نے اس زندگی پر اپنی علمی زندگی کو قربان نہیں کیا، جس کا اندازہ اس امر سے کیا جاسکتا ہے، کہ اس کے حالات کا تذکرہ ایک طرف ابوالفرج الاصفہانی نے کیا ہے اور دوسری طرف الذہبی، اور ابن خلکان جیسے لوگوں نے اس کے حالات قلمبند کیے ہیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(شیم روشن آراء)

.....

احمد بن عبدالعزیز بن ابی دلف ⊗
العجبی: (م: ۳۸۰ھ/۸۹۳ء)، المعتد علی اللہ اور المعتد باللہ عباسی کے زمانہ حکومت میں اصفہان کا ایک امیر؛ اس کا تعلق اہم سیاسی خاندان سے تھا۔ اس کے حالات زندگی بہت کم معلوم ہیں۔ نامور مؤرخ ابن تفری بردی (النجوم الزاھرہ، ۷: ۷۴) کے ایک اقتباس سے صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ وہ المعتد کے زمانہ حکومت میں اصفہان کا امیر تھا اور اس کے خلاف خلیفہ کے بھائی الموفق نے ربیع الاول ۲۷۶ھ/۸۹۱ء میں فوج کشی کی تھی۔ اس پر احمد نے راہ فرار اختیار کی اور الموفق نے شہر پر قبضہ کر لیا الزرکلی (۱۱: ۱۴۶) کے مطابق اس نے ۲۸۰ھ/۸۹۳ء میں وفات پائی۔ نامور شیعہ محدث ابو جعفر احمد بن حسین، اس کا دبیر (نشی) تھا۔ (دیکھیے، مادہ دتداں، در: ۲۲۲: ۹: ۴۳۷)۔ دیگر حالات معلوم نہیں ہیں۔

مآخذ: (۱) جمال الدین ابی الحسن یوسف بن تفری بردی (۸۱۳-۸۷۴ء): النجوم الزاھرہ فی ملوک مصر والقاہرہ، قاہرہ، ۳: ۷۴؛ (۲) ابن الاثیر: الکامل، ۷: ۱۵۳؛ (۳) المسعودی، تاریخ المسعودی، ۹: ۱۹؛ (۴) خیر الدین الزرکلی: الاعلام، ۱: ۱۴۶۔

(محمود الحسن عارف)

.....

احمد امین: بن ابراہیم الطباخ، ایک مصری ⊗

ہیں (لسان المیزان، ۱: ۱۳۶)۔ وہ بہترین موسیقار، اخباری، شاعر اور نادر چیزوں کو جمع کرنے والا تھا۔ حنظلہ اشعار کا عمدہ نقاد بھی تھا اور اس نے نحو، لغت، اور نجوم پر بھی قلم اٹھایا ہے۔ اس کے حالات اور اشعار ابونصر بن المرزبان نے جمع کیے ہیں (وفیات الاعیان، ۱: ۱۳۳؛ الوانی بالوفیات، ۶: ۲۸۹)۔ الذہبی لکھتے ہیں کہ اس نے حدیث روایت نہیں کی (سیر اعلام النبلاء، ۱۵: ۲۲۲)۔ ابوالفرج اصفہانی نے لکھا ہے کہ اس نے اہل علم کے حالات میں مفید اضافے کیے ہیں، وہ ثقاہت سے خالی تھا اور افسقیہ باتیں کیا کرتا تھا۔ ابن حجرؒ نے اس کے حالات لسان میں تفصیلاً لکھے ہیں۔

اس کی علمی فضیلت اس سے ظاہر ہے کہ الاصفہانی نے اپنی کتاب کے مقدمہ میں اس کا ذکر کیا ہے اور اس کے حوالہ سے اسحاق موصلی کی طرف منسوب کتاب الاغانی الکبیر کی سند پر بحث کی ہے اور لکھا ہے کہ حظلہ اس وراق کو جانتا تھا جس نے یہ کتاب لکھ کر اسحاق کی طرف منسوب کر دی تھی۔ اس کے بقول اس کی دکان بغداد کے مشرقی علاقہ خان الزبل میں واقع تھی (دیکھیے مقدمہ الاغانی، ۶: ۱)۔

حظلہ بہترین مغنی تھا۔ اس نے المعتد کے سامنے گایا تو اس نے اسے پچاس دینار انعام دیا (سیر اعلام النبلاء، ۱۵: ۲۲۲)۔ الاغانی میں ہے کہ حظلہ خلیفہ مقتدر کے ہاں ابراہیم بن ابی العیس، کنیز، ابراہیم بن قاسم اور وصیف کے ہمراہ جایا کرتا تھا اور اسے اشعار کی دھنیں سناتا تھا۔ نیز خلیفہ کی باندیاں اس سے موسیقی کی تعلیم حاصل کرتی تھیں۔ ایسے موقعوں پر خلیفہ اسے دو سو دینار دیا کرتا تھا (الاغانی، ۵: ۲۲۲)۔

حظلہ حبہ اللہ بن ابراہیم بن المہدی کا شاگرد تھا وہ اپنے استاد کی وساطت سے ابراہیم بن المہدی سے بہت سے واقعات روایت کرتا ہے۔ اس کا طرحان بن محمد بن کند احق سے بھی تعلق رہا اور وہ اس کے ہاں اس کی باندیوں کو موسیقی کی تعلیم دیتا رہا (الاغانی، ۱: ۳۲۳)۔

مختلف پہلوؤں کا جائزہ لیا گیا ہے، جیسے عامر العقاد کی احمد امین، حیات وادب (بیروت) وغیرہ۔

احمد امین، مستشرقین خصوصاً براکلمان سے بے حد متاثر تھے اور انہوں نے اپنی تحقیقات میں مغربی انداز فکر اور تنقید کو اپنایا۔ انہوں نے اس دور کی استشراتی تحریک سے بہت اثر لیا۔ اسی بنا پر ان کی زندگی اسلامی احکام سے زیادہ دلچسپی سے عبارت نہیں ہے۔ اور اسی بنا پر بعض مفکرین اور محققین کی طرف سے وہ درست طور پر تنقید کا نشانہ بنائے گئے، مثلاً حدیث کے بارے میں ان کی سوچ کو مصطفیٰ السباعی (النتہ و مکانھا فی الشریع الاسلامی، ص ۲۳۶-۳۱۹) اور محمد عجاج الخطیب (النتہ قبل التحدین ص: ۲۵۵-۲۵۹) نے؛ تفسیر اور مفسر صحابہ کرامؓ کے بارے میں ان کی رائے کو محمد حسین الذہبی (التفسیر والمفسرون، ۱: ۴۷۱-۴۸۸) نے؛ تاریخ ادب عربی کے بارے میں ان کی فکر کو حسین نصر (المعجم العربی، ص ۳۳-۳۶) محمد خیر الحلوانی (المفصل فی تاریخ النحو العربی، ۱: ۵۰-۶۱) اور ذکی مبارک نے ("جناۃ احمد امین علی الادب العربی" الرسالة، ۱۲ جون تا ۱۳ ستمبر ۱۹۳۹ء میں شائع ہونے والے ۲۲ مقالات میں) ہدف تنقید بنایا ہے۔

علاوہ ازیں خفیہ، مقاصد رکھنے والے بعض مستشرقین کے دعووں میں حصہ دار بننے ہوئے صحیح بخاری و صحیح مسلم کی بعض احادیث، خصوصاً بعض شخصیات کی فضیلت میں وارد شدہ احادیث کے ثقہ ہونے، تفسیر سے متعلقہ احادیث کے موضوع ہونے، جرح و تعدیل کے متعلق محدثین کے بے کار الجھتے رہنے، نقد حدیث میں متن کی بجائے سند پر زیادہ توجہ دینے، حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات کے زیادہ قابل اعتناء نہ ہونے، ابن عباسؓ اور بعض دوسرے متأخر الاسلام صحابہ کرامؓ کے اہل کتاب کے علاوہ سے متاثر ہونے، حضرت کعب الاحبارؓ کے قبول اسلام کو مخلصانہ قرار نہ دینے جیسے مختلف فیہ افکار کے سبب بہت سے علما اسلام نے ان کو تنقید کا نشانہ بنایا ہے۔

تصانیف: احمد امین کثیر التصانیف مصنف ہیں، ان

مفکر، مؤرخ اور ادیب؛ قاہرہ میں (۱۸۸۶ء) پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم کا آغاز اپنے والد سے کیا۔ ان کے والد کی دینی اور ادبی خدمات نے ان کی فکری اور ثقافتی زندگی کی تشکیل میں اہم کردار ادا کیا۔ پرائمری سکول کے بعد ایک مدت تک تحصیل علم کا سلسلہ جامعۃ الازہر میں جاری رکھا۔ کچھ عرصہ پرائمری سکول میں استاد بھی رہے۔ اسی دوران مدرسۃ القضاء الشرعی میں داخل ہوئے (۱۹۰۷ء) وہاں سے فارغ ہونے پر اسی مدرسہ میں اخلاقیات کا مضمون پڑھایا۔ اس کے بعد چار سال تک مختلف قصوں میں بطور جج کام کیا۔ ۱۹۲۶ء میں طہ حسین کی وساطت سے قاہرہ یونیورسٹی کے شعبہ ادبیات میں منتقل ہو گئے۔ یہاں وہ مستشرقین اور مغربی سوچ کے حامل رفقاءے کار اساتذہ کے تحقیقی اسلوب سے بہت متاثر ہوئے۔ انہوں نے اپنے دوست طہ حسین اور عبدالحمید الابدی کے ساتھ مشترکہ پروگرام کے تحت ابتداء اسلام کے زندہ افکار و آراء کی تحقیق سے کام کا آغاز کیا۔ فجر الاسلام اسی سلسلہ تحقیق کے نتیجے میں سامنے آئی۔ ۱۹۳۹ء میں میں کلیہ ادبیات کے عمید مقرر ہوئے۔ ۱۹۴۷ء میں عرب لیگ کے مدیر ثقافتی امور تعینات ہوئے اور وفات تک اسی عہدے پر کام کرتے رہے۔ بعض دوستوں کے ساتھ ۱۹۱۳ء میں "بیتہ التالیف والترجمہ والنشر" قائم کی اور عمر بھر اس کے صدر رہے۔ اس مجلس نے بعض قدیم عربی کتب کے علاوہ ادبیات عربی اور تاریخ و ثقافت سے متعلقہ کتابیں بھی شائع کیں۔ مختلف رسائل و جرائد کے علاوہ "الرسالة والثقافة" میں سب سے زیادہ مقالات اور مضامین لکھے۔ قاہرہ، بغداد اور شام کی زبان و ادب کی بہت سی انجمنوں کے رکن رہے۔ قاہرہ یونیورسٹی کی طرف سے ۱۹۴۸ء میں انہیں ڈاکٹریٹ کی اعزازی ڈگری عطا کی گئی۔ ۳۰ مئی ۱۹۵۴ء میں قاہرہ میں وفات پائی۔ احمد امین جدید عہد کے نامور ادیب اور مفکر تھے، ان کے خیالات و افکار سے ان کے دور کا مصر بہت متاثر ہوا۔ چنانچہ بہت سی کتابوں اور مقالات میں ان کی زندگی کے

حاضر میں مسلم اور غیر مسلم معاملات پر گفتگو کی گئی ہے۔ عالم اسلام کے اسباب زوال اور احیاء کی تدابیر پر بحث ہے۔ یہ کتاب عبدالوہاب اوز ترک نے اسلام کا آج کے نام سے ترکی میں ترجمہ کر دی ہے (انقرہ ۱۹۷۷ء)؛ (۱۲) العقد العربی (۱-۱۱) قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ (۱۳) قاموس السعادات والتعالید والتعابیر المصریہ (قاہرہ ۱۹۵۳ء)؛ (۱۴) الشرق والغرب (قاہرہ ۱۹۵۵ء)۔ مختلف کانفرنسوں کے سبب مغربی دنیا اور مشرقی ممالک میں جو کچھ دیکھا اس کے باہمی تقابل اور تجزیہ پر مشتمل ہے؛ (۱۵) ثروة العالم الاسلام الیوم (قاہرہ ۱۹۶۰ء)؛ (۱۶) محمد عبده (قاہرہ ۱۹۶۰ء)؛ ان کے علاوہ احمد الزین کے ساتھ مل کر ابوحیان التوحیدی کی الامتاع والموانسہ (تین جلدیں) قاہرہ ۱۹۳۹-۱۹۴۴ء؛ اسی طرح احمد الزین اور ابراہیم الایاری کے ساتھ مل کر ابن عبد ربہ کی العقد الفرید ۴ جلدیں: قاہرہ ۱۹۴۰-۱۹۵۳ء؛ شوقی ضیف کے ساتھ مل کر ابوالفرج الاصفہانی کی ثریة القصر وجریدة العصر (ج ۲) قاہرہ ۱۹۵۱-۱۹۵۲ء (مصری اشعار والا حصہ) عبدالسلام ہارون اور احمد صقر کے ساتھ ابوعلی المرزوقی کی شرح دیوان الحماسة لابی تمام (ج ۱ تا ۳ قاہرہ ۱۹۵۱-۱۹۵۲ء)؛ احمد صقر کے ساتھ مل کر ابن حبان التوحیدی اور ابن مسکویہ کی الحوایل والشواہل (قاہرہ ۱۹۵۱ء) مزید براں احمد صقر کے ساتھ مل کر ابو حیان التوحیدی کی البصائر والزہائر (قاہرہ ۱۹۵۳ء) نامی کتب کی جدید علمی انداز پر اشاعت کا اہتمام کیا۔ علاوہ ازیں ۱۹۲۶-۱۹۵۴ء کے دوران میں طہ حسین، احمد اسکندری، ابراہیم مصطفیٰ، محمد احمد جاد المولیٰ، علی جازم جیسے مصنفین کے ساتھ مل کر پرائمری اور مڈل سکول کی بیس کے قریب درسی کتب تیار کیں۔

مآخذ: (۱) براکلمان، مکملہ ۳: ۳۰۵؛ (۲) اونارٹ: CEAC، ص ۲۷-۲۸؛ (۳) محمد حسین الذہبی: التفسیر والمفسرون، قاہرہ ۱۳۸۱ھ/۱۹۶۱ء، ۱: ۳۷، ۳۸، ۷۱، ۷۲، ۱۸۹، ۱۹۰؛ (۴) محمد عجاج الخطیب: النبی قبل البودین، قاہرہ ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۳ء، ص ۲۵۵-۲۵۹؛ (۵)

کی چند اہم تصانیف درج ذیل ہیں: (۱) الاخلاق (قاہرہ ۱۹۲۰ء)؛ (۲) فجر الاسلام (قاہرہ ۱۹۲۸ء)؛ (۳) صحی الاسلام (تین جلدیں قاہرہ ۱۹۳۳-۱۹۳۶ء) اور (۴) ظہر الاسلام (چار جلدیں قاہرہ ۱۹۴۵-۱۹۵۵ء)۔ ان آٹھ جلدوں پر مشتمل سلسلہ کتب میں انہوں نے ابتدائے اسلام سے چوتھی (دسویں) صدی تک اسلامی تہذیب و تمدن کی تاریخ کا تحلیلی و تنقیدی جائزہ لیا ہے اور اسلام اور تاریخی موضوعات کے بارے میں اپنے افکار کو ان کتب میں جمع کر دیا ہے۔ فجر الاسلام کا عباس خلیل اقدام نے پرتو اسلام کے نام سے فارسی ترجمہ (تہران ۱۳۱۵/۱۹۳۰ء) اور احمد سردار اوغلو نے فجر الاسلام کا ترکی ترجمہ (انقرہ ۱۹۷۶ء) کیا ہے۔ قادر ذاکری اوغان کے فجر الاسلام اور صحی الاسلام کے ترکی ترجمے تا حال زیور طبع سے آراستہ ہوئے بغیر انجمن تاریخ ترک کے کتب خانہ میں پائے جاتے ہیں، ان کتابوں کے اردو تراجم بھی ہو چکے ہیں۔

(۵) زعماء الإصلاح فی العصر الحديث (قاہرہ ۱۹۴۸ء)۔ احمد امین نے اس کتاب میں محمد بن عبدالوہاب، مدحت پاشا، جمال الدین افغانی، سرسید احمد خاں، سید امیر علی، خیر الدین پاشا تونسہ، علی پاشا مبارک اور محمد عبده جیسے زعماء کے فکر و عمل کا تحلیلی و تنقیدی جائزہ لیا ہے۔

(۶) حیاتی: یہ ایک خودنوشت ہے (قاہرہ ۱۹۵۰ء) ۱۹۷۸ء سترھویں طبع؛ (۷) فیض الخاطر (۱- X) قاہرہ ۱۹۳۸-۱۹۵۶ء۔ مختلف اخبارات و رسائل میں شائع شدہ ۷۰۰ مقالات و تحقیقات سے منتخب مواد کو اس کتاب میں جمع کیا گیا ہے (مقالات کی تفصیل کے لیے حمدی السکوت و Marsden Jones: احمد امین، ص ۱۳۷-۱۹۵)؛ (۸) المہدی والمہدویہ (قاہرہ ۱۹۵۱ء)؛ (۹) ہارون الرشید (قاہرہ ۱۹۵۱ء)؛ (۱۰) الصلکة والفتوة فی الاسلام (قاہرہ ۱۹۵۲ء)؛ (۱۱) یوم الاسلام (قاہرہ ۱۹۵۲ء) اس کتاب میں مسلمانوں کے اقبال و سربلندی کے دنوں میں غیر مسلموں سے تعلقات و معاملات کا ذکر کرتے ہوئے عصر

دجوار کے خود مختار علاقوں کو مسینی مجاہد احمد لوبو کی طرف سے خطرہ لاحق ہو گیا جس کی فوجوں کا آغاز ۱۸۲۴ء میں توریک (Tuareg) سے خراج کی زبردستی وصولی جو شہر کی خوشحالی میں نصف صدی تک رکاوٹ بنی رہی کے مخالف کے طور پر ٹمبکٹو میں پرزور خیر مقدم کیا گیا تھا تاہم ۱۸۳۳ء میں ٹمبکٹو شہری علاقے کے معززین کی بغاوت سے مسینی سیدی المختار الصغیر اور پھر احمد البکائی کی حکمرانوں کے ساتھ شہر کی خود مختاری کے لیے گفت و شنید کی تیس سالہ جدوجہد کی ابتداء ہو گئی۔ ۱۸۵۰ء کی دہائی میں البکائی نے پہلے تو مسینا کے مجاہد الحاج عمر تل کی تائید حاصل کرنا چاہی لیکن جب اس کا جہاد کامیاب ہو گیا اور اس نے ۱۸۶۰ء میں مسینا پر قبضہ کر لیا تو احمد البکائی نے کٹنا توریک اور فلسی فوجوں کا متحدہ محاذ بنا کر ٹمبکٹو کو مرکز بتاتے ہوئے مسینا پر حملہ کر دیا۔ اس جنگ کے نتیجے میں الحاج عمر ۱۸۶۳ء میں اور احمد البکائی ۱۸۶۵ء میں مارے گئے۔

احمد البکائی کی جدوجہد اور طویل خط و کتابت ٹمبکٹو کے علاقے پر کٹنا کنٹرول کی حمایت مسینا میں تمباکو کی فروخت اور استعمال پر پابندی کی مخالفت (جس سے کٹنا کا اقتصادی مفاد بھی وابستہ تھا) اور تجانیہ مسلک کی دشمنی پر مرکوز رہی۔ البکائی ۱۸۳۷ء سے قبل اس وقت سوکوٹو گیا تھا جب الحاج عمر بھی وہاں مقیم تھا۔ تاہم تند و تیز بحث پر مبنی اس خط و کتابت سے جو البکائی اور الحاج عمر کے تجانی شاگرد اور مصلح المختار ابن پر کوئی تعلق کے درمیان آنے والے عشرے میں ہوئی الحاج عمر اور تجانیہ کے خلاف البکائی کے ان جذبات کا کوئی اظہار نہیں ہوتا جو بعد میں اس سے ظاہر ہوئے البتہ ۱۸۵۰ء کی دہائی کے آغاز سے اپنی وفات تک البکائی کی خط و کتابت تجانیہ کے خلاف بڑھتی ہوئی عداوت کو ظاہر کرتی ہے۔ اسی عداوت کی وجہ سے اس نے مراکش کے علما کو اس صوفی مسلک کے خطرناک رجحانات کے خلاف تنبیہی خطوط لکھے۔ اسی طرح ایک اور مسئلہ جس نے مسینی حکمرانوں کے

حسین نصر: المعجم العربی نشأت و تطورہ قاہرہ ۱۹۶۸ء، ص ۳۶، ۳۳؛ (۶) احمد امین: حیاتی قاہرہ ۱۹۷۸ء؛ (۷) کمالہ: معجم المؤلفین ۱: ۱۶۸-۱۷۰؛ (۸) مصطفی السباعی: السیۃ ومكانتها فی التشریع الاسلامیہ بیروت ۱۳۹۸ھ/۱۹۷۸ء، ص ۲۳۶-۳۱۹؛ (۹) محمد خیر الحلوئی: المفصل فی تاریخ النجۃ العربیہ بیروت ۱۳۹۹ھ/۱۹۷۹ء ۱: ۵۰-۶۱؛ (۱۰) ایچ السکوت وایم جوز: احمد امین قاہرہ ۱۴۰۱ھ/۱۹۸۱ء؛ (۱۱) امیر العقاد: احمد امین: حیاتی وادبہ بیروت ۱۴۰۲ھ/۱۹۸۲ء؛ (۱۲) الزرکلی: الاعلام (فتح اللہ) ۱: ۱۵۱؛ (۱۳) محمد مہدی علام: المجمعیون فی تمسین عامہ قاہرہ ۱۴۰۶ھ/۱۹۸۶ء، ص ۳۰-۲۳؛ (۱۴) ذکی مبارک: جناتیہ احمد امین علی الادب العربی در الرسالۃ (۱۲ جون ۱۳ ستمبر کے درمیانی عرصہ میں شائع ہونے والے ۲۲ مقالات)؛ (۱۵) محمد عبدالمعید خاں: ”علامہ احمد امین“ ۱/xxix (۱۹۵۵ء)؛ ص ii؛ (۱۶) شوقی ضیف: صحنی الاسلام ۱: ۱۲۳-۱۳۵؛ (۱۷) مارون عبود M.W. ۲/۶۵ (۱۹۲۹ء)؛ ص ۹۳-۹۹؛ (۱۸) گب: احمد امینڈر E.L. ۲: ۲۷۹۔

(خلوصی قلمج [ت: خالد ظفر اللہ])

⊗ احمد البکائی الکلنتی (۱۸۰۳-۱۹۶۵ء) سوڈان کے ایک مذہبی اور سیاسی رہنما انہوں نے ۱۸۳۷ء سے ۱۸۶۵ء کے عرصے میں مغربی افریقہ (سوڈان) میں واقع ٹمبکٹو کے علاقے میں کٹنا اقتدار کے مذہبی اور اقتصادی اثرات ورثے میں پائے۔ وہ اس دوران میں مغربی افریقہ میں ”قادریہ سلسلہ“ کے سربراہ تھے۔ وہ سیدی المختار الکلنتی (م ۱۸۱۱ء) کے پوتے تھے جو کٹنا میں اولاد سیدی الوانی کے جد امجد تھے اور جن سے مغربی افریقہ کے قادریہ طریقے کے زیادہ تر سلسلے منسوب ہیں۔ وہ اپنے بڑے بھائی سیدی المختار الصغیر بن سیدی محمد کے ساتھ مل کر کام کرتے رہے جو اپنے والد کی وفات (۱۸۲۳ء) کے بعد اپنی وفات (۱۸۳۷ء) تک کٹنا کے قادریوں کے سجادہ نشین رہے۔ اس دوران میں ٹمبکٹو اور اس کے قرب

سلطان کا حق ہے جو کہ اس عہد کی سب سے بڑی اسلامی طاقت ہے۔ اس نے یہ بھی کہا کہ امام کو قریشی النسل عرب ہونا چاہئے۔ کسی غیر قریشی کا امامت کے لیے دعویٰ بدعت کے سوا اور کچھ نہیں۔ اس نے اپنی زندگی کے آخری تین سالوں میں 'محمد بیلو کی اس تجویز کو رد کر دیا کہ کتنا کے شیخ کو خود جہاد کا اعلان کر دینا چاہئے اور کہا کہ جہاد کا نتیجہ حصول اقتدار ہے اور اقتدار کا نتیجہ بالعموم قوت کا غلط استعمال ہوتا ہے، لہذا ہمیں جہاد کی ضرورت نہیں اور موجودہ صورت ہی ہمارے لیے مناسب ہے (Robinson '۱۹۸۵ء' ص ۳۰۵)۔

۱۸۲۰ء کے بعد سوڈان کے مسلم علاقوں میں یورپی سیاحوں کی آمد، مغربی افریقہ کے ساحل کے ساتھ یورپیوں کے بڑھتے ہوئے اقتصادی مفادات اور فرانسیسیوں کی الجزائر میں مداخلت نے مغربی افریقہ کے مسلم رہنماؤں کے لیے نئے مذہبی اور اقتصادی مسائل کھڑے کر دیئے تھے۔ البکائی کے نزدیک سیاح بارتھ کا معاملہ اسی کی ایک مثال تھا۔ اس نے خود کو باخبر اور روشن خیال رہنما باور کراتے ہوئے اہل کتاب (یہودیوں اور عیسائیوں) کے حقوق کی حفاظت کی کوشش کی، جب کہ اس کے مخالف دینی نصوص کی روشنی میں اہل یورپ کو یہ مراعات دینے کے حق میں نہ تھے۔ مسینا کے احمد سوم کے ساتھ خط و کتابت میں اس نے اس بات پر بھی زور دیا کہ عہد حاضر میں روس مسلمانوں کا واحد دشمن ہے (جنگ کریمیا کا آغاز ابھی ہوا ہی تھا) لہذا بارتھ کو جو کہ انگریزوں کی زیرکفالت ایک جرمن تھا، حراست میں نہیں لیا جاسکتا تھا، بلکہ وہ امان کا مستحق تھا۔

البکائی کی تہانیہ صوفی مسلک کی مخالفت کو الحاج عمر تہل کی تحریک کے سیاسی اہداف کے حوالے ہی سے سمجھا جاسکتا ہے، جسے کتنا کی قدیم قادریہ مسلک کی مذہبی قیادت اپنے لیے خطرہ سمجھتی تھی۔ ریاست عمر میں نچلے طبقہ سے تعلق رکھنے والے لوگوں کو اختیارات دینے کی وجہ سے البکائی کی ہوا خیزی ہوئی۔ ۱۸۵۰ء کے عشرہ

ساتھ البکائی کے تعلقات کو بگاڑ دیا وہ اس کی پورپی سیاح ہنری بارتھ کے لیے فراخ دلانہ مہمان نوازی تھی جو ۱۸۵۳ء میں ٹمبکٹو آیا تھا۔ اس واقعے سے نہ صرف البکائی کے مسینا کے حکمران احمد سوم کے ساتھ گزشتہ پر خلوص تعلقات کا خاتمہ ہو گیا، بلکہ یہ واقعہ فرانس کی مرکزی صحارا کی طرف پیش قدمی اور اس کی اقتصادیات پر قبضے کے خلاف برطانیہ سے مدد حاصل کرنے کی کوششوں کا جو ۱۸۶۰ء تک جاری رہیں، نقطہ آغاز بھی ثابت ہوا۔ البکائی نے جس طرح عیسائی سیاح کی مہمان نوازی کی مدافعت کی ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ بحیرہ روم اور یورپ کی سیاست پر اس کی گہری نظر تھی اور وہ خود کو سلطنت عثمانیہ اور مراکش حکومت کا خود ساختہ نمائندہ سمجھتا تھا۔

احمد البکائی کی خط و کتابت انیسویں صدی کے وسط کے مغربی افریقی سوڈان کے سیاسی اور مذہبی حالات کا ایک نادر مآخذ ہے اور اس زمانے کے تین اہم معاملات یعنی سواحلی اور سوڈانی معاشرے میں خلافت و امامت کی نوعیت، عیسائی قوتوں کی بیجا مداخلت سے نمٹنے کا مسئلہ اور صوفی سلسلوں کے بڑھتے ہوئے سیاسی کردار پر تفصیلی روشنی ڈالتی ہے۔ اس زمانے میں امامت کی جو نوعیت تھی اس نے جنوبی صحارا کے صوفیوں کو اپنی گرفت میں لے رکھا تھا اور انہی میں سے ایک البکائی بھی تھے۔ انیسویں صدی کے اوائل میں اس نے دو طرح کے رخ اختیار کیے، ایک تو یہ کہ صحارا جیسے غیر منظم معاشرے میں فتنہ کے وقت طاقت سے اقتدار پر قبضہ جائز ہے۔ دوسرا جس کے قائل البکائی کے والد بھی تھے، یہ کہ مستحکم حکومت کی موجودگی میں امامت کا دعویٰ ایک شیطانی روش ہے، کیونکہ پہلے سے موجود حکمرانوں کا اقتدار بھی تو اللہ کی مشیت ہی سے ہے۔ البکائی نے اسی دوسرے نقطہ نظر کو اختیار کرتے ہوئے مسینا کے جہاد اور الحاج عمر کی تحریک کے قانونی جواز کو چیلنج کیا اور کہا کہ علاقے میں اقتدار مراکش کے علوی سلطان یا خلافت عثمانیہ کے

(Charles C. Stewart [ت: محمد امین])

.....

⊗ احمد بیگ: بن اوغورلو محمد، ایک معروف

ترکی امیر اور قائد اور سلطنت آق قویونلو کا ایک حکمران، سلطان محمد فاتح [رک باں] کا نواسہ اور سلطان بایزید ثانی کا داماد۔ پتہ قد ہونے کی بنا پر ”کوتاہ احمد“ کہلاتا تھا۔ اس کے حالات زندگی معلوم نہیں صرف اتنا پتہ چلتا ہے کہ وہ سلطنت قویونلو کے ایک معروف حکمران ’اوزون حسن‘ بے کا پوتا تھا۔ اس کا دادا اوزون حسن اس علاقے میں کئی معرکوں میں کامیابی حاصل کر کے نام پیدا کر چکا تھا، مگر اس کا بیٹا اوغورلو محمد، اپنے والد کی زندگی میں فوت ہو گیا تھا، اس طرح جب اوزون حسن کے بیٹوں (اس کے چچاؤں) میں اقتدار کے لیے رسہ کشی ہوئی تو احمد بیگ (اپنے بھائی) رستم بیگ کو، جس سے اس کے امرا نے غداری کی تھی، قتل کر کے تخت حکومت پر قابض ہو گیا۔ ۹۰۳ھ (۱۴۹۴ء) میں اس نے اپنے ملک میں عثمانی طریقہ حکومت کو رواج دینا چاہا اور آق قویونلو کے بڑے بڑے سرداروں کو ایک ایک کر کے قتل کرنا شروع کر دیا، اس لیے کہ وہ ایک دوسرے سے برسرِ پیکار رہتے تھے۔ ابتدا میں تو مزاحمت نہ ہوئی، لیکن کچھ عرصے کے بعد بغاوت ہو گئی اور اسے شکست دیکر قتل کر دیا گیا۔

اس کی سلطنت کا زمانہ بمشکل ایک سال تھا۔ اس کے قتل کے بعد سلطنت آق قویونلو کی حالت نہایت بدتر ہو گئی [رک بہ آق قویونلو]۔

مآخذ: دیکھئے مقالہ آق قویونلو (بذیل مادہ)۔

(محمد الحسن عارف)

.....

⊗ احمد حسن، سید: سید العلماء مولانا سید

احمد حسن محدث امروہوی برصغیر پاک و ہند کے نامور محدث، ان کا شمار اکابر دیوبند میں ہوتا ہے۔ وہ دارالعلوم دیوبند کے پہلے شیخ الحدیث تھے۔ انہوں نے شاہ

میں تجانیہ مسلک کے خلاف البکائی کی مخالفت میں شدت آگئی اور جب ریاست عمر کی فوج کے خلاف اس نے حملے کا آغاز کیا تو اس نے تجانیہ مسلک کے پیروکاروں کو بے دین اور زندیق قرار دے دیا۔ یہ صورت حال سوڈان کے صوفی مسالک کی سیاست میں بڑھتی ہوئی دلچسپی کا نقطہ آغاز ثابت ہوئی جس نے بعد میں زیادہ شدت اختیار کر لی۔

استعماری دور سے پہلے کے مغربی سوڈان میں احمد البکائی ایک ایسا مسلم صوفی رہنما تھا، جس نے علاقے میں یورپی عیسائی موجودگی کے خطرے کے باوجود ان سے مفاہمت کا رویہ اپنایا اور جس نے براہ راست کسی سیاست چپقلش میں حصہ لینے سے آخر دم تک گریز کیا۔ وہ کننا کے شیوخ میں سے آخری فرد تھا جس کی مذہبی قیادت سے قادریہ مسلک کی ترقی اور ٹمبکٹو کے علاقے کا اقتصادی مفاد وابستہ تھا۔ اس کی اہمیت کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ ان مسائل پر اس کی طویل خط و کتابت محفوظ رہی ہے اور آج بھی اس عہد کی تاریخ کا ایک قابل اعتماد مآخذ ہے۔

مآخذ: (۱) L'empire: Amadou Hampateba

peul de Jacques Daget Macina Mouton. ۱۹۶۲ء

’البکائی کے حالات زندگی کی زبانی روایت‘ جو ۱۸۴۸ء

کے بعد مسینا کی سیاست کا احاطہ کرتی ہے: (۲) The

Holy war of Umar Tal; David Robinson آکسفورڈ

ونیورسٹی (۱۹۸۵ء)۔ جو ریاست عمر کے نقطہ نظر سے

الحاج عمر کی تحریک اور البکائی کی زندگی کے متعلق اب

تک بہترین کتاب ہے: (۳) سعد الیاس: A Social

History of Timbucto، کیمبرج وینیورسٹی ۱۹۸۳ء، اس

میں البکائی کی حالات زندگی ٹمبکٹو کی تاریخ کے حوالے

سے لکھے گئے ہیں: (۴) عبدالقادر: بادیہ The Career of

Ahmad al-Bahkkey در Revvered, Historine

Maghrebine ۳ (۱۹۷۵ء) ص ۷۵-۸۳۔ یہ مصنف کے

لندن یونیورسٹی میں لکھے جانے والے تحقیقی مقالے کی

تفصیل ہے جو البکائی کی خط و کتابت کے حوالے سے اب

تک کی جانے والی سب سے جامع کوشش ہے۔

ہوئی اور وفات ۲۹ ربیع الاول ۱۳۳۰ھ/۱۹ مارچ ۱۹۱۲ء میں ہوئی۔ ۶۲ سال کی عمر پائی۔

حضرت شاہ عبد اللہ عرف شاہ ابن قدس سرہ العزیز ۱۵۸۷ھ/۱۵۷۹ء جو سادات رضویہ امروہہ میں سے تھے ، حضرت محدث امروہوی کے مورث اعلیٰ تھے ، جن کا تذکرہ برصغیر کی متعدد ذیل مشہور کتب تاریخ میں ملتا ہے۔ حضرت محدث امروہوی کا شجرہ نسب حضرت شاہ ابن تک یہ ہے۔ سید احمد حسن بن سید اکبر حسین بن سید نبی بخش بن سید محمد حسین بن پیر سید محمد حسن بن سید سیف اللہ بن سید ابو المعالی بن سید ابو الکرام بن سید ابو القاسم بن حضرت شاہ ابن بدر چشتی قدس سرہ العزیز۔ یہ سلسلہ آگے چل کر امام رضا سے جا ملتا ہے ، جو امام حسینؑ کی اولاد میں تھے۔ اس طرح حضرت محدث امروہی حنی سید تھے۔ مولانا احمد حسن کی علمی عظمت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ معروف مؤرخ محمود احمد عباسی نے اپنی کتاب تاریخ امروہہ کا انتساب امروہہ کی جن بڑی شخصیات سے کیا ہے ، اس میں مولانا احمد حسن کا نام بھی شامل ہے ۔

حضرت محدث امروہوی اگرچہ خود طبیب نہ تھے ، لیکن مولانا رضا حسن درس حدیث کے علاوہ طب کی تعلیم بھی دیتے تھے ، چنانچہ امروہہ کے مشہور اطباء حکیم ظہور الحق ، حکیم اسلام الحق ، حکیم فرید احمد عباسی خود ان کے چھوٹے بھائی حکیم سید حامد حسن جو بعد میں حیدرآباد میں افرالاطباء ہوئے ، سب ان کے شاگرد تھے۔ اس طرح امروہہ میں حدیث و تفسیر کے علاوہ طب کا چراغ مولانا احمد حسن نے جلایا۔ درس حدیث میں ان کی شہرت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ دور دراز سے طلبہ ان کے درس میں شرکت کے لیے آتے تھے ، یہاں تک ایک زمانہ ایسا آیا کہ جب آسام ، برما ، بنگال ، سرحد ، سلہٹ ، پشاور ، ہزارہ ، کابل ، قندھار ، تاشقند اور سمرقند و بخارا اور افغانستان سے تشنگان علوم آتے تھے اور اس بحر ذخار سے اپنی علمی تشنگی کو بجھا کر

عبد الغنی محدث دہلوی سے سند حدیث حاصل کی تھی ، جن کا نسبی تعلق خانوادہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی سے تھا۔ اس لحاظ سے مولانا سید احمد حسن محدث امروہوی کی سند حدیث کی اہمیت یہ ہے کہ ان کے پاس حدیث کی سند متواتر تھی ، جو ان کے معاصرین میں کسی کے پاس نہ تھی۔ اس لیے حدیث میں ان کا درجہ بلند تھا۔ حدیث متواتر کا مطلب یہ ہے کہ اس کا سلسلہ بغیر انقطاع کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتا ہے۔ اسی طرح تصوف میں مولانا احمد حسن محدث امروہوی کو حاجی امداد اللہ مہاجر کی مدنی سے خرقہ خلافت حاصل تھا۔ حضرت حاجی صاحب کا سلسلہ برصغیر کے صوفیاء میں بڑا معتبر مانا جاتا ہے۔ غرض سید العلماء حضرت مولانا سید احمد حسن محدث امروہوی ایک جامع کمالات ، علمی و رہنما شخصیت کے مالک تھے۔ انہوں نے امروہہ (یوپی) میں ایک دارالعلوم قائم کیا تھا جو جامع مسجد امروہہ (مراد آباد) میں تھا اور الحمد للہ آج بھی اس کا فیض جاری ہے۔ جامع مسجد کے مشرق میں کسی زمانے میں رکھتے تھے۔ مولانا نے وہ زمین خرید کر وہاں بڑی بڑی درسگاہیں تعمیر کرائی تھیں ، جو اب بھی موجود ہیں۔ ان میں ایک بڑا ہال ہے جس میں حضرت مولانا درس حدیث دیا کرتے تھے۔ بانی درسگاہ ہونے کے تعلق سے جامع مسجد کے صحن میں مولانا کا مزار مبارک ہے جس پر جمعہ کی نماز کے بعد اہل شہر فاتحہ خوانی کرتے ہیں۔

عالم جلیل و فقیہ کبیر مولانا احمد حسن اپنے وقت کے ممتاز علما میں سے تھے ، جو بیان و ایضاح کی قدرت و مہارت اور تجربہ علمی میں امتیاز خاص رکھتے تھے۔ اپنے معاصرین میں بہت سے علوم و فنون میں فوقیت و برتری لے گئے تھے۔ حسن صورت و سیرت کے مالک شیریں گفتار ، پرکشش اخلاق و شائکل سے متصف ، عمل کے میدان میں عالی ہمت اور صاحب عزیمت ، درس و تدریس اور افادہ خلافت میں ہمہ تن مصروف رہتے تھے۔ حضرت محدث امروہوی کی ولادت ۱۲۶۷ھ/۱۸۵۰ء میں

سند حدیث لے کر جاتے تھے۔

وعظ و تبلیغ کی مشغولیت کے ساتھ ساتھ علوم اسلامی کی تشریح و توضیح میں ان کا زیادہ وقت گذرتا تھا ، چونکہ درس و تدریس میں انہماک زیادہ تھا ، اس لیے ان کو تصنیف و تالیف کی فرصت نہ مل سکی۔ تاہم ان کے مواعظ و ملفوظات کے علاوہ ان کے مکاتیب اور فتاویٰ علمی جواہر پاروں سے معمور ہیں ، چنانچہ ان کی ایک کتاب افادات احمدیہ شائع ہو چکی ہے جس کی ترتیب میں مفتی کفایت اللہ دہلوی نے بھی حصہ لیا ، جو خود بہت بڑے عالم ، شیخ الحدیث اور ہندوستان کے مفتی اعظم تھے ، اس کے علاوہ ان کی تصانیف میں تقریر ترمذی ، درس تفسیر قرآن ، بیاض احمدی اور فتاویٰ ہیں۔ وہ ایک عمدہ مقرر اور مناظر بھی تھے۔ ان کا ایک مشہور مناظرہ ، مناظرہ گنیمت ہے جو ۶ جون ۱۹۰۴ء کو علمائے اسلام اور آریا سماجی پنڈتوں کے درمیان گنیمت ضلع بجنور (یو پی) میں ہوا تھا ، اس مناظرے میں جب مولانا احمد حسن صاحب امروہی نے مذہب اسلام کی خوبیاں ظاہر کیں ، تو تمام سامعین پر ایک سکتے کا عالم طاری تھا ، حاضرین کی نگاہیں مولانا موصوف کی طرف لگی ہوئی تھیں اور چاروں طرف سے سبحان اللہ کے نعروں کی آوازیں آرہی تھیں۔ اس تقریر کا اتنا اثر ہوا کہ پنڈال ہی میں ایک ہزار ہندوؤں نے ان کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا۔ اسی طرح مناظرہ رانیپور بھی ہوا تھا جو نواب رانیپور نے قلعہ رانیپور میں منعقد کیا تھا۔

مولانا کے قائم کردہ مدرسہ جامع مسجد امروہہ کی مجلس شوریٰ کے ، دیگر شہر کے علاوہ ، نواب وقار الملک بھی رکن تھے جو بڑی باقاعدگی سے شوریٰ کے اجلاس میں شرکت کرتے تھے۔ مدرسہ میں جن نامور طلبہ نے تعلیم حاصل کی ان میں پاکستان کے مفتی محمود ، مولانا حفظ الرحمن سیوہادی ، علامہ عبدالعزیز مبین (سابق صدر شعبہ عربی کراچی یونیورسٹی) مولانا اعجاز علی (دیوبند) اور مولانا ابراہیم بلیادی (قلفہ) کے نام شامل

ہیں۔ وہ مؤخر الذکر اور مولانا احمد حسن ہی سے بیعت تھے۔ مولانا کو نظام حیدر آباد نے اپنی ریاست میں ”صدر الصدور امور مذہبی“ کے عہدے کی پیشکش کی تھی مگر انہوں نے یہ کہہ کر قبول نہیں کیا کہ میں طلبہ کی خدمت کرنا چاہتا ہوں۔

ان کی زندگی کا ایک مشہور واقعہ یہ ہے کہ یوپی کا انگریز مسنن امروہہ آیا تو وہ مولانا سے ملنے کے لیے آیا۔ تمام عمائدین شہر اور خود نواب وقار الملک مدرسے کے دروازے پر گورنر کے استقبال کے لیے موجود تھے ، لیکن مولانا چونکہ اس وقت درس حدیث دے رہے تھے اس لیے انہوں نے درس چھوڑ کر آنا گوارا نہ کیا ، چنانچہ جب درس ختم ہو گیا تو انہوں نے دفتر میں گورنر سے ملاقات کی۔ گورنر ان کی فرض شناسی سے بے حد متاثر ہوا۔

مولانا کی اولاد: مولانا کے اکلوتے صاحبزادے مولانا حافظ قاری سید محمد رضوی عرف بنے میاں اپنے والد کے نقش قدم پر چلے۔ وہ صحیح معنوں میں مولانا کے جانشین تھے۔ انہوں نے تمام عمر تبلیغ دین اور اشاعت اسلام کے کاموں میں حصہ لیا۔ وہ دارالعلوم دیوبند کے فارغ التحصیل تھے۔ انہوں نے امروہہ میں ایک دوسرا مدرسہ اسلامیہ عربیہ چلہ قائم کیا تھا۔ دونوں مدرسے ابھی تک موجود ہیں اور اس خاندان کا صدقہ جاریہ ہیں۔ مولانا کے صاحبزادے مولانا قاری حافظ سید محمد رضوی کی زوجہ فہمیدہ خاتون نے گھر پر لڑکیوں کے لیے مدرسہ البنات قائم کیا تھا ، جس میں وہ محلے اور خاندان کی لڑکیوں کو ناظرہ قرآن مجید اور دینی تعلیم دیتی تھیں۔ اس کے علاوہ وہ جلسوں میں دینی اور مذہبی تقریریں کرتی تھیں جو شہر کے مختلف محلوں میں منعقد ہوتے تھے ، ان دینی جلسوں میں خواتین جوق در جوق آتی تھیں اور ان کے مواعظ حسنہ سے مستفید ہوتی تھیں ، وہ مبلغہ اسلام کہلاتی تھیں۔

مقالہ نگار کو نبیرہ مولانا احمد حسن محدث

امروہوی ہونے کا شرف حاصل ہے۔ مناجات مقبول میں مولانا اشرف علی تھانوی نے عربی منظوم شجرہ کا اردو شعری ترجمہ کرتے ہوئے کہا ہے:

بوسیلہ مرشدنا مولانا احمد حسن کے
کہ ظاہران کا مثل باطن کے ہے نور میں

قاضی ظہور الحسن ناظم سیوہاروی کی مناجات میں ہے:

حق مولوی احمد حسن عالی نسب فاضل
کہ جن کا آستانہ ہے فضیلت بار یا اللہ

تاریخ امروہہ کی جلد دوم تذکرۃ الکرام کے مؤلف محمود عباسی نے مولانا احمد حسن محدث کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے: ”سید العلماء مولانا سید احمد حسن محدث نور اللہ روحہ ، علامہ زمان افتخار زمانیاں ، استاد الاساتذہ ، افضل الفضلاء ، امام المحدثین ، ذہین و فطین ، خوش رو ، خوش تقریر ، صاحب وجاہت بزرگ تھے“۔

حضرت مولانا محدث کو ہر چہار سلاسل طریقت میں اجازت و خلافت حاصل تھی۔ تصوف کے اونچے مقام پر فائز تھے۔ فراغت تعلیم اور اکتساب فضائل و معارف کے بعد آپ نے درس و تدریس کا شغل اختیار کیا ، ابتدا میں کچھ عرصہ تک خورجہ ضلع بلند شہر (یو پی) ، دہلی اور سنبھل بسلسلہ تدریس قیام فرمایا ، پھر مدرسہ شاہی مسجد مراد آباد میں مدرس کی حیثیت سے تشنگان علم کو سیراب کیا۔

ہندوستان میں علمائے حق کا ہمیشہ سے جرأت آموز اور حریت پسندانہ کردار رہا ہے۔ وہی حضرت محدث کا بھی تھا۔ جہاد حریت کے لیے علمائے اسلام کی جماعتی تحریک کا باقاعدہ آغاز ۱۹۱۱ء میں ہوا ، چنانچہ ایک جماعت جمعیت الانصار کے نام سے قائم کی گئی ، جس کا پہلا اجلاس اپریل ۱۹۱۱ء میں مراد آباد میں ہوا۔ مولانا امروہوی نے اس جلسہ کی صدارت کی ، اس جلسے نے حکومت برطانیہ کو چونکا کر دیا۔ اس وقت تک ملک ایسے

جلسوں سے آشنا نہ تھا۔ آپ کا طرز بیان اس قدر دل پذیر اور دل نشین ہوتا کہ آخر تک سامعین یکساں دلچسپی اور شوق سے سنتے رہتے۔ معاصر علما میں انہیں درجہ امتیاز حاصل تھا۔ علمی اور فقہی مسائل میں علما کو جب شکوک و شبہات لاحق ہوتے ، حل مشکلات کی خاطر ان کی طرف رجوع کرتے۔ ان کی رائے اور آپ کا فتویٰ علما کے لیے سند ہوتا۔

حضرت موصوف علوم ظاہری کے علاوہ کمالات باطنی سے بھی متصف تھے۔ آپ کے کشف و کرامات کے اکثر واقعات مشہور ہیں۔ مولانا اشرف علی تھانوی نے بھی دو واقعات درج کیے ہیں ، ملاحظہ ہو تذکرہ بدرچشت۔

وفات : ایک مرتبہ حدیث کا درس دے رہے تھے کہ اچانک ارشاد فرمایا : ہمارا وقت قریب آ گیا ہے ہمیں مرنے کے بعد مدرسے ہی میں جگہ دی جائے ، چنانچہ ایک ہفتہ نہ ہوا تھا کہ چار روز کی علالت کے بعد علم و فضل کا یہ مہر منور دامن اجل میں روپوش ہو گیا۔ آپ کی وصیت کے مطابق جسد خاکی کو جامع مسجد امروہہ کے جنوبی صحن میں سپرد خاک کیا گیا ، جنازے کے ساتھ اس قدر ازدہام تھا کہ امروہہ کی سرزمین پر چشم فلک نے کبھی یہ منظر اس سے پہلے نہ دیکھا ہو گا ، نماز جنازہ حضرت مولانا حافظ محمد احمد مہتمم دارالعلوم دیوبند ، فرزند حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی نے پابازی کے میدان میں پڑھائی ۔

اس کے علاوہ مصر ، ترکی اور عرب ممالک میں مولانا کی غائبانہ نماز ادا کی گئی اور تعزیتی جلسے منعقد ہوئے ، علامہ شبلی نے آپ کی وفات کی خبر سن کر کہا کہ ہندوستان سے حدیث کا چراغ گل ہو گیا ہے۔ ان کی وفات پر بے شمار مرثیے اور قطعات تاریخ لکھے گئے۔ ان میں شیخ الہند مولانا محمود حسن کا تحریر کردہ مرثیہ اور مولانا حبیب الرحمن عثمانی ناظم دارالعلوم دیوبند کا عربی مرثیہ سے ان کے صدمہ کا اندازہ ہوتا ہے۔ مفتی کفایت اللہ ،

کے امام مقرر ہو گئے تھے (محمد عبداللہ چغتائی: بادشاہی مسجد، لاہور، ص: ۳۲) انہوں نے جامع مسجد بھیرہ کو بھی از سر نو تعمیر کرایا جو برسوں سے خاندان بگہ کے وعظ وارشاد کا مرکز ہے۔

انہوں نے برسوں تعلیم و تدریس کے فرائض انجام دینے کے بعد ۱۳ شوال ۱۳۸۶ھ/۱۸۷۰ء میں انتقال کیا اور جامع مسجد بھیرہ کے متصل دفن ہوئے (تذکرہ ص: ۷۸) انہوں نے بہت سی کتابیں تصنیف و تالیف کیں جن میں سے درج ذیل کتب معلوم ہو سکی ہیں: (۱) احمدیہ حاشیہ شرح ملا جامی؛ (۲) حاشیہ خیالی؛ (۳) حاشیہ مطول؛ (۴) ضیاء المعروف بہ شرح صرف میر؛ (۵) دلیل المشرکین۔ مؤخر الذکر کتاب کو مولوی عبدالحمید سواتی (ناظم مدرسہ نصرة العلوم گوجرانوالہ) نے اصل متن اور اردو ترجمہ کے ساتھ ایضاح المومنین کے نام سے شائع کر دیا ہے۔ ان کے شاگردوں میں مولوی غلام رسول (م: ۱۳۹۱ھ) مولوی غلام علی حضوری اور مولوی غلام قادر بھیروی وغیرہ شامل ہیں۔

مآخذ: (۱) اختر راہی: تذکرۃ علماء پنجاب، ص: ۷۷-۷۹؛ (۲) محمد عبداللہ چغتائی: بادشاہی مسجد لاہور؛ (۳) احمد دین بگوی: دلیل المشرکین (محمود الحسن عارف)

احمد شوقی: بن علی بن احمد شوقی، مشہور ✱ عربی شاعر۔ ان کے دادا (احمد شوقی) محمد علی پاشا کے دور حکومت میں عثمانی حکومت میں قاہرہ کے بڑے منصب داروں میں سے تھے۔ ولادت قاہرہ (۱۸۱۸ء) میں ہوئی۔ وہ ابھی تین سال کے تھے کہ ان کی والدہ نے جو ابراہیم پاشا کی آزاد کردہ باندی تھیں، انہیں خدیو اسماعیل پاشا کی کفالت میں دے دیا۔ چنانچہ ان کے محل میں ہی ان کی پرورش ہوئی۔

ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد ۱۸۸۵ء میں قاہرہ میں نئے شروع ہونے والے کلیہ قانون میں داخل

مفتی اعظم ہند اور مولانا شبیر احمد عثمانی وغیرہ حضرات کے مقالات رسالہ القاسم جمادی الاول ۱۳۳۰ھ میں شائع ہوئے۔ شیخ الہند مولانا محمود حسن نے ان کی تاریخ وفات ”شہید اعظم“ سے نکالی۔

مولانا احمد حسن کے دارالعلوم امروہہ میں مولانا جلال الدین رومی کی شہرہ آفاق مثنوی معنوی، فرید الدین عطار کی مشہور تصنیف منطق الطیر، حافظ شیرازی کا دیوان، امام غزالی کی احیاء العلوم، مجدد الف ثانی کے مکتوبات اور شاہ ولی اللہ کی جتہ اللہ البالغہ اور تمہمات الہیہ پڑھائی جاتی تھیں۔ ابن سینا کی کتاب الشفاء اور القانون کا درس دیا جاتا تھا۔ فخر الدین عراقی اور جلال الدین دوانی کے نظریہ زمان و مکان سے بحث ہوتی تھی۔ غرض امروہہ مولانا احمد حسن کے عہد میں اسلامی تہذیب کے گہوارے کی حیثیت سے اہمیت اختیار کر گیا تھا۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(سید وقار احمد رضوی [تخصیص از ادارہ])

.....

✱ احمد دین، بگوی، مولوی: احمد الدین بن حافظ نور حیات، بن حافظ محمد شفا بن حافظ نور محمد، قدیم پنجاب کے ایک معروف عالم دین اور بزرگ (۱۳۲۳ھ/۱۸۰۸ء-۱۳۸۶ھ/۱۸۷۰ء) انہوں نے اپنے شہر (بگہ) کے علاوہ دہلی میں کئی اساتذہ (خصوصاً شاہ محمد اسحاق دہلوی (م: ۱۹۶۳ء) سے شرف تلمذ حاصل کیا اور اجازت حاصل کی (تذکرہ علمائے پنجاب، ص: ۷۷)۔

فراغت کے بعد انہوں نے لاہور اور بگہ میں تعلیمی خدمات انجام دیں۔ نامور محقق ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی نے رسالہ سنان الموحدين لرفع مطاعن الملحدین (طبع سلطان محمود، اسٹنٹ سیکرٹری انجمن خدام الاسلام، جوں) میں مرقومہ جملے ”شیخ پنجاب احمد الدین مرحوم بگوی امام مسجد شاہی لاہور“ سے یہ استنباط کیا ہے کہ شاہی مسجد لاہور کے ۱۸۵۶ء میں واگزار ہونے پر وہ اس

ہوے، لیکن قانون کی تعلیم سے دل مطمئن نہ ہوا اور انہوں نے اسی کلیہ کے ”شعبہ ترجمہ“ میں داخلہ لے لیا اور ۱۸۸۷ء میں فارغ التحصیل ہوئے۔

قدرت نے انہیں پیدائشی طور پر شاعرانہ صلاحیتیں عطا کی تھیں۔ ان صلاحیتوں کے نکھار میں ان کے استاد اور اس دور کے شاعر شیخ محمد البیونی نے بھی بہت معاونت کی۔ انہوں نے الوقائع المصریہ نامی اخبار میں خدیو توفیق پاشا کی مدح میں چند اشعار لکھ کر شاعری کا آغاز کیا۔ بعد ازاں علی مبارک پاشا کی مدد سے خدیو کے محل میں ملازم ہو گئے۔ اس ملازمت میں ابھی انہیں تھوڑا عرصہ ہی گزرا تھا کہ انہیں خدیو توفیق پاشا کی طرف سے قانون کی تعلیم مکمل کرنے کی غرض سے فرانس بھیج دیا گیا، جہاں انہوں نے چار سال میں مانتیپلیر (Montpellier) اور پیرس یونیورسٹی سے قانون اور ادبیات کی تعلیم مکمل کی۔ اس طرح انہیں مغربی ادب کو بہت قریب سے دیکھنے کا موقع ملا۔ دوران تعلیم میں انہوں نے برطانیہ اور الجزائر کی سیر و سیاحت بھی کی۔

تعلیم کی تکمیل کے بعد واپس مصر آئے اور عباس حلمی پاشا کی سرکاری کونسل کے شعبہ امور یورپ میں تعینات ہوئے۔ ۱۸۹۳ء میں جنیوا میں منعقدہ مستشرقین کی کانگریس میں بطور نمائندہ مصر شمولیت کی۔ پہلی جنگ عظیم میں ”خدیو عباس حلمی پاشا“ کو انگریزوں نے معزول کر دیا۔ وہ برطانوی مقبوضہ جات کے خلاف جدوجہد میں مشغول قوم پرستوں کی جلاوطنی کے دوران خدیو عباس حلمی پاشا کے طرفدار رہے۔ اسی بنا پر وہ جلاوطن ہو کر اندلس چلے گئے (۱۹۱۵ء)۔

۱۹۱۹ء کے آخر تک اندلس میں قیام کی بدولت انہیں اس ملک میں اسلامی تمدن و ثقافت نیز عربی و مغربی ادب کا گہرائی کے ساتھ جائزہ لینے کا موقع ملا۔ مصر واپسی پر ان کا ایک ہیرو کی طرح استقبال کیا گیا۔ ۱۹۲۷ء میں مصری مجلس الشیوخ کے ممبر منتخب ہونے والے احمد شوقی نے ۱۳ اکتوبر ۱۹۳۲ء کو قاہرہ میں وفات

پائی اور انہیں سرکاری اعزاز کے ساتھ دفن کیا گیا۔ عربی زبان و ادب پر ایک طویل عرصے تک جمود اور قفل کا دور دورہ رہا۔ اسے حیات نو جن لوگوں کے ذریعے ملی، ان میں احمد شوقی کا نام سرفہرست ہے۔ ان کے اشعار و کلام کو نفس مضمون کے اعتبار سے تین واضح ادوار میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ جلاوطنی سے قبل، جلاوطنی کا دور اور جلاوطنی سے واپسی کے بعد کا دور۔

(۱) جلاوطنی سے قبل کا دور: اس دور میں احمد شوقی نے قصیدہ گو درباری شعرا کی روایت کے مطابق کلاسیکی انداز میں عربی نظم میں ’ہجو کے علاوہ‘ ہر صنف میں طبع آزمائی کی۔ ان کی غزلیہ شاعری البتہ کمزور رہی، ہجو انہوں نے کبھی نہیں لکھی۔ اس دور میں مادی منفعت کی غرض سے مدح سرائی کی مخالفت کے باوجود احمد شوقی نے خود یہ کام کیا ہے، تاہم جلاوطنی سے قبل کی مدح سرائی اور جلاوطنی کے بعد کی مدح سرائی میں ماہیت کے اعتبار سے بہت فرق ہے۔ جلاوطنی سے واپسی پر درباری تعلق سے آزاد ہو جانے کی بنا پر وہ خود کو زیادہ آزاد محسوس کرنے لگے، لہذا اس دور کی مدح سرائی میں سادگی اور بے جا تعریف و توصیف سے گریز پایا جاتا ہے۔ جلاوطنی کے دور میں انہوں نے قدیم موضوعات پر طبع آزمائی کے ساتھ ساتھ وطن اور خاندان کی جدائی کے جذبات و احساسات کی عکاسی کرنے والے اشعار بھی کہے۔ جلاوطنی سے واپسی کے بعد انہوں نے اپنے بارے میں لوگوں میں ہمدردی کا رویہ دیکھا۔ اس دور کے اشعار میں روز مرہ کے واقعات، دینی، سیاسی اور تاریخی موضوعات کو قومی شعور کے ساتھ زیر بحث لایا گیا ہے۔ وہ عالم اسلام میں سماجی اور اخلاقی خرابیوں کی نشان دہی اور مغرب کے نوآبادیاتی نظام کی طرف معاشرے کی توجہ مبذول کرانے میں کوشاں رہے ”قومیں اخلاق کے ساتھ زندہ رہتی ہیں۔ اخلاق سے عاری قوم زوال کا شکار ہو جاتی ہے۔“ اس مفہوم کی ضرب النثل کے نمائندہ اشعار اس دور کی شاعری کے غالب رجحان کو پیش کرتے ہیں۔ اس دور

سکے۔ تھیر کے ادب میں زیادہ کامیاب نہ ہونے کے باوجود جدید عربی تھیر کے ادب میں حصہ لینے والے ادبا میں شمار ہوتے ہیں ان کے لکھے ہوئے ڈراموں میں سے اکثر ان کی زندگی میں اور وفات کے بعد بھی مصر میں کئی مرتبہ سٹیج کیے گئے۔ سب سے کامیاب تھیر ڈرامہ ”مصرع قلو پطرہ“ ہے۔

احمد شوقی کی سوچ میں ایک تبدیلی یہ بھی ہوئی کہ انہوں نے جلاوطنی کے بعد دیگر عرب ممالک کے بارے میں بھی سوچا اور ان کے دینی، ملی اور سیاسی مسائل کے بارے میں بھی لکھا جس سے وہ تمام عرب دنیا میں نہ صرف متعارف ہوئے بلکہ پسند کیے گئے۔ ۱۹۲۷ء میں ان کے کلام کے مجموعے الشوقیات کی پہلی جلد از سر نو تہذیب و تدوین کے بعد طبع ہوئی۔ اس موقع پر مختلف عرب ممالک سے آمدہ وفد کی موجودگی میں منعقدہ تقریب میں ادبا اور شعرا کی طرف سے انہیں ”امیر الشعراء“ کا خطاب دیا گیا۔ عربی ادب کی تاریخ میں پہلی دفعہ ایک شاعر کو یوں خطاب ملنے پر ان کے مخالفین نے رد عمل کا اظہار بھی کیا، چنانچہ عقاد طہ حسین اور مازنی جیسے مخالف شعرا نے ان کے خلاف بیانات دیئے، لیکن احمد شوقی اب تک اسی لقب سے یاد کیے جاتے ہیں۔ احمد شوقی کی اہم ترین تحریری یاد گاریں حسب ذیل ہیں:

(۱) الشوقیات: (دیوان) چار جلدیں قاہرہ سے ۱۸۹۸ء میں طبع ہونے والی پہلی جلد، ڈاکٹر محمد حسین ہیکل کے مقدمے کے ساتھ ۱۹۲۷ء میں دوسری بار طبع ہوئی، دوسری جلدیں بھی قاہرہ میں کئی بار طبع ہوئیں: (۲) مصرع قلو پطرہ (قاہرہ ۱۹۲۹ء): (۳) بمون ولبلی (قاہرہ ۱۹۳۱ء): (۴) تمبیر (قاہرہ ۱۹۳۱ء): (۵) علی بک الکبیر (قاہرہ ۱۹۳۲ء): (۶) عنترہ (قاہرہ ۱۹۳۲ء): (۷) دول العرب وعظماء الاسلام (قاہرہ ۱۹۳۳ء)۔ ان کتابوں میں المیہ اسلوب پر منظوم ڈرامے ہیں: (۸) ہدی (قاہرہ ب۔ ت)۔ یہ کتاب طربیہ طرز کا ایک ڈرامہ

میں نظم کی نئی اصناف میں کتب پیش کرنے والے احمد شوقی نے عبدالحق حامد کی طرز پر منظوم ڈرامے، حکایات اور افسانے بھی تحریر کیے۔ وہ لافونٹین (La Fontaine) وکٹر ہیگو (Victor Hugo) اور شیکسپیر جیسے یورپین شعرا وادبا سے متاثر رہے۔

سیاسی، دینی اور سماجی موضوعات سے متعلق سوچ میں ان کی جلاوطنی سے قبل اور واپسی کے بعد جب دربار سے تعلقات منقطع ہو گئے تھے، باہم تضاد پایا جاتا ہے۔ پہلے درباری سوچ کے مطابق انگریزوں کی مصر کے بارے میں سیاست کے خلاف کچھ نہیں کہا، لیکن بعد میں ان کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے۔ اسی طرح پہلے مصر اور عالم اسلام میں تحریک نسواں کے علمبرداروں میں سے قاسم امین بک کے مخالف تھے، جلاوطنی سے واپسی پر اس کے حمایتی بن گئے، لیکن اس فکر میں کوئی تبدیلی نہیں آئی، کہ خلافت اور عالم اسلام کی قیادت ترکوں کے ہاتھ میں رہنی چاہئے، بلکہ آخر تک اس فکر کا دفاع کرتے رہے، ہر طرح سے خلیفہ اور مقام خلافت کی تعریف کرتے رہے۔ اس بارے میں انہوں نے قصیدے لکھے، ترکی کی جنگ آزادی کا بغور جائزہ لیا، بعض اشعار میں اس جنگ کے کمان داروں اور نوجوانوں کی تعریف کرتے ہوئے ان کا شکریہ بھی ادا کیا گیا ہے (دیکھئے الشوقیات، ۵۲:۱، ۲۸۰-۲۸۱)۔

اپنے اشعار میں بہت سے دینی موضوعات، واقعات اور انبیاء کے قصص بھی انہوں نے بکثرت استعمال کئے ہیں۔ البوصیری کے قصیدہ بردہ کی طرح (نبح البردہ) اور ہمزہ کی طرح (ہمزہ النویہ) کے نام سے تحریر کردہ نظمیں الشوقیات میں موجود ہیں۔ زندگی کے آخری حصہ میں تھیر کی طرح بھی راغب ہوئے اور چھ المیہ (ثریجہدی) اور ایک طربیہ (کامیڈی) کھیل لکھا۔ قدیم فرانسیسی تھیر کے ادب سے متاثر ہونے کے باوجود وہ رومانوی طرز سے مستفید ہوئے۔ وہ اپنے ڈراموں میں زمان و مکان کے بارے میں وحدت پر کار بند نہیں رہے

(رمضان شش ۱: خالد ظفر اللہ)

.....

احمد العلوی: (۱۸۶۹-۱۹۳۳ء) رکبہ ابن علیہ

.....

احمد علی لاہوری، مولانا: ایک معروف

عالم دین، مفسر قرآن اور تحریک آزادی و تحریک اصلاح کے ایک نامور رکن۔

خاندان: مولانا احمد علی لاہوری کے والد محترم شیخ حبیب اللہ قصبہ جلال گکھڑ منڈی، ضلع گوجرانوالہ سے چار میل مشرق میں واقع کے رہنے والے تھے اور ہندو مذہب چھوڑ کر مسلمان ہوئے تھے۔ اسی قصبے میں مولانا کی ۱۲ رمضان المبارک ۱۳۳۲ھ / ۲۵ مئی ۱۸۸۷ء میں ولادت ہوئی۔ مولانا کے تین بھائی اور بھی تھے۔ حافظ محمد علی، تاجر پاکستان میں مقیم رہے؛ (۲) عزیز احمد، کراچی میں زندگی بسر کی؛ (۳) سب سے چھوٹے حکیم عبدالرشید تھے، جو طبیبہ کالج لاہور میں طب کی تدریس کرتے رہے (لال دین: انوار ولایت، ص ۱۶، مطبوعہ پنجاب پریس لاہور)۔ مولانا نے ناظرہ قرآن اپنی والدہ سے پڑھا اور نواحی گاؤں، قصبہ جلال سے ایک میل کے فاصلے پر واقع، کوٹ سعید اللہ کے پرائمری اسکول میں داخلہ لیا۔ مولانا کے والد کا تمام کاروبار چک باہو میں تھا، لہذا انہوں نے قصبہ جلال سے نقل مکانی کر کے موضع چک باہو (گوجرانوالہ) میں سکونت اختیار کر لی (لال دین اختر: سوانح حضرت احمد علی لاہوری، ص ۲۶) اور مولانا کو اس کے قریب واقع قصبے ”تلونڈی کھجور والی“ کے پرائمری اسکول میں داخل کرا دیا (تذکرہ علمائے پنجاب، ص ۹۸)۔ جہاں سے انہوں نے پرائمری پاس کی (سوانح، ص ۳۶۳)۔ بعد ازاں ان کو گوجرانوالہ کی ایک مسجد میں مولانا عبدالحق مرحوم کے پاس فارسی پڑھنے کے لیے بھیج دیا گیا۔

مولانا احمد علی ابھی دہ سالہ بچے تھے کہ مولانا عبید اللہ سندھی [رکبہ] سابقہ عزیز داری کی بنا پر مولانا کے والد سے ملنے کے لیے آئے، اس موقع پر ان کے

ہے، اس کے بارے میں تفصیلی تعارف کے لیے دیکھیے: علی احمد محمود: Journal of Arabic Literature، ۲: ۱۸۳-۱۹۱؛ (۹) امیرۃ اللاندلس (قاہرہ ۱۹۳۳ء) (المیہ ڈرامہ) ہے؛ (۱۰) اسواق الذہب (قاہرہ ۱۹۳۲ء) سماجی موضوعات کے بارے میں مقالہ جات۔

مآخذ: احمد شوقی: مقدمہ الشوقیات، قاہرہ ۱۸۹۸ جلد ۱؛ (۲) احمد شوقی، الشوقیات، قاہرہ ۱۹۲۵ء-۱۹۳۰ء؛ (۳) طہ حسین، حافظ وشوقی، قاہرہ ۱۹۳۳ء؛ (۴) احمد عابد: ذکری الشاعری: شاعر النیل وامیر الشعرا، دمشق (المکتبۃ العربیہ)؛ (۵) محمد سعید الاریان: مقدمہ الجزء الرابع من الشوقیات، قاہرہ ۱۹۳۳ء؛ (۶) براکلمان تکملہ: ۲۱:۲-۳۸؛ (۷) شوقی ضیف: شوقی شاعر العصر الحديث، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۸) الزرکلی: الاعلام، ۱: ۱۳۳-۱۳۴؛ (۹) کمالہ: معجم المؤلفین، ۱: ۲۴۶-۲۵۰؛ (۱۰) احمد کبش: تاریخ الشعر العربی الحديث، بیروت ۱۹۷۱ء، ص ۷۴-۸۵؛ (۱۱) فوزی عطادی: احمد شوقی: امیر الشعراء، بیروت ۱۹۷۳؛ (۱۲) احمد محمد الخونی: وطنیہ شوقی، قاہرہ ۱۹۷۸ء؛ (۱۳) بطرس البستانی: ادباء العرب، بیروت ۱۹۷۹ء، ص ۳-۲۷۳-۳۷۵؛ (۱۴) محمد کرد علی: المعاصرون، طبع محمد المصری، دمشق ۱۴۰۱ھ / ۱۹۸۰ء، ص ۵۹-۹۴؛ (۱۵) وہی مصنف: ”حیات احمد شوقی“ Mmiadm، ۲/۱۳ (۱۹۳۳)؛ ۶۹-۷۷؛ (۱۶) حنا الفخوری: تاریخ الادب العربی، بیروت ب۔ ت (المطبعة البولیسیت)، ص ۹۷۰-۱۰۱۳؛ (۱۷) محمد علی المغربی: الاسلام فی الشعر شوقی، جدہ ۱۴۰۲ھ / ۱۹۸۴ء (۱۸) ماہر حسن فہمی: احمد شوقی، دوحہ ۱۹۸۵ء؛ (۱۹) ”مذکرات شوقی“ ۱۳ (۱۹۲۸) ص ۶۹-۱۱۳؛ (۲۰) فصول ۱/۳، قاہرہ ۱۹۸۲ء؛ ۲/۳ (۱۹۸۳) [یہ دونوں شمارے احمد شوقی اور حافظ کے لیے خاص ہیں]؛ (۲۱) Ahmad Shauqi's Al-sitt Huda: Ali Ahmad Comedy of Manners در J.A Hay (۲۲) ۱۹۱-۱۹۳؛ (۲۳) Satirical (۱۹۸۸) ص ۱۹۱-۱۹۳؛ (۲۴) Ahmad Sevki: wood ۱۳۷-۱۳۵/۲

طرح تدریسی تجربہ کے بعد انتظامی ذمہ داریوں کی ادائیگی کا بھی اوائل عمر میں تجربہ حاصل ہوا۔ بعد ازاں مولانا لاہوری نواب شاہ چلے گئے اور وہاں ایک دینی مدرسہ قائم کر لیا (مرد مومن، ص ۴۶)۔

مولانا سندھی نے شیخ الہند مولانا محمود حسن کے ایما پر دارالعلوم دیوبند کے فارغ التحصیل علما کو منظم کرنے کے لیے ”جمیۃ الانصار“ کی داغ بیل ڈالی اور چار برس اس کے لیے کام کرتے رہے، لیکن کچھ تو اختلافات کی بنا پر اور کچھ اس لیے کہ مولانا سندھی کی شخصیت بڑی سیمائی تھی، ان کے لیے کسی ایک جگہ ٹھہرنا ممکن نہ تھا، وہ جلد ہی دارالعلوم دیوبند سے دہلی منتقل ہو گئے اور ”نظارۃ المعارف القرآنیہ“ دہلی کی تاسیس فرمائی۔ یہ تنظیم پانچ عربی دان علما اور پانچ جدید تعلیم یافتہ گریجویٹس پر مشتمل تھی اور اس کا مشن علوم قرآن کی ترویج و اشاعت تھا۔ کچھ ہی دنوں کے بعد مولانا سندھی نے مولانا لاہوری کو بھی دہلی طلب کر لیا اور مولانا نواب شاہ سے دہلی منتقل ہو گئے۔ انہی دنوں مولانا احمد علی کی دوسری شادی مولانا سندھی کے ایک شاگرد ابو محمد احمد کے ہاں عمل میں آچکی تھی (۱۳۳۰ھ) جس کا خطبہ نکاح شیخ الہند نے پڑھا۔ نظارۃ المعارف القرآنیہ کے تحت جو مولانا سندھی کے درس ہوتے تھے مولانا لاہوری ان دروس کو ضبط تحریر میں لاتے تھے۔ یہ دروس تیرہ پاروں پر مشتمل تھے۔ اس نصاب کے تحت جو امتحان ہوا مولانا لاہوری اس میں اول رہے (سوانح، ص ۵۴)۔ اس ادارے میں تعلیم اور قیام کے دوران میں فیصلہ کیا گیا کہ نظارۃ کے طلبہ باہر کے دیہاتوں میں تبلیغی دورے کریں گے۔ چنانچہ نظارۃ المعارف القرآنیہ کی طرف سے مولانا لاہوری نے آگرہ کے ۲۵ دیہاتوں کا دورہ کیا۔ پہلی عالمی جنگ (۱۹۱۴ء) کے دوران جب مولانا سندھی نے افغانستان ہجرت کی تو مذکورہ ادارے کے قیام و انصرام کی ذمہ داری مولانا لاہوری کے کندھوں پر ڈال دی گئی۔ چنانچہ انہوں نے دو برس تک یہ ذمہ داری احسن طریقے پر انجام دی

والد نے انہیں مولانا سندھی کے روبرو پیش کیا اور کہا کہ ہم نے یہ بچہ دینی خدمت کے لیے وقف کر رکھا ہے۔ چنانچہ مولانا سندھی انہیں اپنے ہمراہ لے گئے (سوانح، ص ۳۵)۔

مولانا سندھی ننھے احمد علی کو پہلے دین پور لائے جہاں انہیں مولانا غلام محمد دین پوری سے بیعت کرایا (۱۸۹۵ء) اور پھر وہ انہیں مولانا ابوالحسن سید تاج محمود (المعروف بہ شاہ امروٹی) کے پاس لے گئے جہاں ان دنوں مولانا سندھی مقیم تھے۔ وہاں انہیں خود ابتدائی کتب درسیہ پڑھائیں۔ مولانا سندھی نے کچھ ہی دنوں کے بعد جب گوٹھ پیر جھنڈا (ضلع نواب شاہ) میں (۱۳۱۹ء) دارالارشاد کے نام سے مدرسہ قائم کیا تو مولانا لاہوری بھی حصول تعلیم کے لیے اس میں منتقل ہو گئے۔ انہی دنوں جب مولانا اور ان کے بڑے بھائی مولانا محمد علی مولانا سندھی کے ہاں زیر تعلیم تھے مولانا کے والد محترم کا انتقال ہو گیا (سوانح، ص ۴۳)۔ اس وقت مولانا لاہوری مدرسہ دارالارشاد میں تھے اس لیے انہوں نے اپنے دونوں بھائیوں اور اپنی والدہ کو بھی وہیں بلوایا۔ بعد میں مولانا سندھی نے مولانا احمد علی لاہوری کی والدہ سے نکاح کر لیا اس لیے مولانا احمد علی مکمل طور پر مولانا سندھی کی تربیت میں آ گئے (تذکرہ علمائے پنجاب)۔ اس مادر علمی (مدرسہ دارالارشاد) سے پانچ طالب علموں پر مشتمل جو پہلی جماعت فارغ التحصیل ہو کر نکلی، اس میں مولانا لاہوری کے ساتھ مولانا ضیاء الدین پیر راشد اللہ (پیر جھنڈا کے گدی نشین کے فرزند) بھی شامل تھے (۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء)۔ فراغت کے بعد مولانا سندھی نے انہیں اپنی دامادی کا شرف بخشا اور اپنی صاحب زادی (مریم) ان کے عقد میں دے دی۔ ایک سال کے بعد بچہ پیدا ہوا مگر زچہ و بچہ دونوں انتقال کر گئے (سوانح، ص ۴۵)۔ کچھ عرصے بعد جب شیخ الہند مولانا محمود حسن [رک باں] نے مولانا سندھی کو دارالعلوم دیوبند بلا لیا تو ان کی غیر موجودگی میں ”مدرسہ دارالارشاد“ کا نظم و نسق مولانا لاہوری نے سنبھالا۔ اس

(سوانح، ص ۵۶)۔

بیگم صاحبہ، والی بھوپال، نے مولانا سندھیؒ کے لیے دو سو روپے ماہوار جو وظیفہ مقرر کر رکھا تھا، وہ مولانا کے بعد، مولانا لاہوری کے لیے جاری کر دیا گیا۔ اسی دوران میں تحریک ”ریشی رومال“ [رک باں] شروع ہوئی، جس میں مولانا سندھیؒ پیش پیش تھے۔ اس تحریک کا مقصد اندونی اور بیرونی حملے کے ذریعے انگریز حکومت کا خاتمہ تھا، لیکن قبل از وقت یہ راز فاش ہو گیا اور اس کے تمام رہنما گرفتار کر لیے گئے، جن میں مولانا لاہوریؒ بھی شامل تھے۔ اس موقع پر مولانا کے گھر اور درس گاہ کی تلاشی لی گئی اور تمام قابل ذکر اشیاء ضبط کر لی گئیں (سوانح، ص ۶۳)۔ گرفتاری کے بعد مولانا کو پہلے دہلی پھر شملہ، پھر لاہور، جالندھر اور پھر راہول (ضلع جالندھر) میں رکھا گیا۔ ۱۹۱۷ء میں رہائی ہوئی، مگر مولانا کو پابند کیا گیا کہ وہ لاہور سے باہر نہ جائیں۔ چنانچہ وہ اسی سال (۱۹۱۷ء) لاہور منتقل ہو گئے اور مسجد لائن سجان خان میں درس قرآن شروع کیا (مرد مومن، ص ۴۷) مولاناؒ نے یہاں آتے ہی اپنے اہل خانہ کو بھی بلا لیا۔ اسی سال آپ کو حج کی سعادت نصیب ہوئی۔

مولانا احمد علی اپنے استاد محترم، مولانا سندھیؒ کے زیر اثر، تحریک آزادی ہند میں برابر شریک رہے۔ ۱۹۲۰ء میں جب تحریک ہجرت [رک بہ پاکستان] کا آغاز ہوا، تو مولاناؒ کو لاہور میں امیر قافلہ منتخب کر لیا گیا، لیکن چونکہ اس تحریک کے پیچھے کوئی منظم منصوبہ بندی نہ تھی، اس لیے یہ تحریک بری طرح ناکامی سے دو چار ہوئی اور افغانستان اور حکومت برطانیہ کے مابین معاہدے کے نتیجے میں، جو لوگ اونے پونے اپنے مکانات بچ کر کاہل گئے تھے، وہ بری طرح خوار ہو کر واپس آئے۔ مولاناؒ کا خاندان بھی انہیں میں شامل تھا۔

لاہور واپسی پر (۱۹۲۰ء) انہوں نے ۱۳۴۰ھ میں انجمن خدام الدین کی بنیاد رکھی، جس کا مقصد قرآن و سنہ کی اشاعت تھا۔ مولانا لاہور کی معروف سماجی

تنظیم ”انجمن حمایت اسلام“ کے بھی رکن اور (۱۷ نومبر ۱۹۵۰ء) کو اس کے نائب صدر بنے۔ وہ آخر وقت تک اس کے فلاحی خصوصاً رد عیسائیت کے معاملات میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتے رہے۔

پاکستان کے قیام کے بعد ۱۹۵۶ء میں ۱۷ علماء کے اجلاس میں جمعیت علمائے اسلام [رک باں] مغربی پاکستان کے بالاتفاق صدر منتخب ہوئے۔

۱۷ رمضان المبارک ۱۳۸۱ھ/ ۲۲ فروری ۱۹۶۲ء کو مولانا نے انتقال فرمایا اور میانی صاحب کے قبرستان میں دفن ہوئے۔ ”رہبر راہ خدا احمد علی“ ان کی تاریخ وفات (۱۳۸۱ھ) ہے (تذکرہ علمائے پنجاب، ص ۱۰۲)۔

خدمات: مولانا احمد علی لاہوریؒ بر عظیم پاک و ہند کی ان چند منتخب شخصیات میں سے ہیں جن کی ذات ہر دور کے علما اور اہل قلم کے لیے مشعل راہ رہی ہے، انہوں نے نہ صرف یہ کہ بحیثیت ایک عالم دین اپنے منصبی تقاضے پورے کیے، بلکہ ایک ”مسلمان شہری“ کی حیثیت سے بھی اپنے ذمہ داریوں کی احسن طریقے پر تکمیل کی۔ ان کی حسب ذیل خدمات اب تک یاد گار تصور ہوتی ہیں۔

(۱) درس قرآن: مولانا جس دور میں لاہور میں تشریف لائے، یہ دور ہندوستان کی تاریخ کا نہایت ہی پر آشوب دور تھا۔ اس دور میں قرآن حکیم اور دوسرے منابع اسلام سے لوگوں کی دوری انتہائی ناگفتہ بہ حالت میں تھی، مسلمانوں کی اس اخلاقی، سیاسی اور معاشرتی زبوں حالی کا واحد علاج قرآنی تعلیمات اور اس کے فیوض و برکات کو عام کرنے میں مضمر تھا۔ انہی مقاصد کے تحت مولانا نے یہاں اپنے مخصوص انداز میں ”درس قرآن“ کی ابتدا کی اور اسے اپنی وفات تک جاری رکھا۔ مولانا نے درس قرآن میں اپنے استاد و مربی مولانا سندھیؒ کے انداز تدریس کو اپنایا، جس کے مطابق بہت لمبی چوڑی تشریحات کے بجائے، روح قرآن اور مقاصد اسلام پر زور دیا جاتا تھا۔ مولانا کا یہ درس بہت مقبول ہوا اور دور و

نزدیک کے بہت سے لوگ اس میں شرکت کرنے لگے۔ مولانا اس کے لیے اتنا اہتمام فرماتے تھے کہ چند راتوں کے سوا اس کے ناغے کی نوبت نہیں آئی۔

مولانا کا درس قرآن جو نماز فجر کے بعد ہوتا تھا وہ عوام الناس کے لیے تھا جس میں ان کی فکری سطح کے مطابق گفتگو ہوتی تھی؛ جبکہ دوسرا درس قرآن جو نماز مغرب کے بعد ہوتا تھا فارغ التحصیل طلبہ اور اہل علم کے لیے تھا۔ مولانا شاہ ولی اللہ کی تصنیف حجۃ اللہ البائتہ کا بھی درس دیتے تھے۔ نماز فجر کے بعد جو درس قرآن ہوتا تھا اس کا پہلا دور ۸ برسوں میں دوسرا پندرہ برسوں میں اور تیسرا ۱۹۴۹ء سے ان کی وفات تک جاری رہا (سوانح، ص ۹۶۹)۔ درس قرآن میں خواتین کے لیے پردے کا اہتمام ہوتا تھا۔

(۲) تحریکوں میں شمولیت: مولانا اپنے استاد و مربی مولانا عبید اللہ سندھی کے زیر اثر مختلف دینی اور سیاسی تحریکوں میں شریک رہے۔ جن میں سب سے پہلے تحریک ”ریشی رومال“ [رک باں] تھی۔ اس تحریک کے متعلق بہت سی باتیں ابھی تحقیق طلب ہیں۔ تاہم اس کے متعلق جو کچھ معلوم ہو سکا ہے وہ یہ ہے کہ یہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کی طرز پر پورے ہندوستان پر پھیلی ہوئی جنگ آزادی کی ایک تحریک تھی جسے ترکی حکومت کی امداد و اعانت حاصل تھی، لیکن قبل از وقت راز فاش ہونے کی بنا پر انگریز حکومت نے اسے ناکام بنا دیا۔ مولانا احمد علی لاہوری نے اس تحریک میں بھرپور حصہ لیا اور اس کی پاداش میں کئی برس جیل میں گزارے۔ جنگ آزادی کو کامیاب بنانے اور ہندوستان کو

آزاد کرانے کے لیے بعض مسلمان رہنماؤں نے جن میں مولانا سندھی پیش پیش تھے ”ہندوستان چھوڑ دو“ کی تحریک شروع کی۔ تحریک ریشی رومال کی طرح مناسب منصوبہ بندی نہ ہونے کی بنا پر یہ تحریک بھی ناکام رہی اور ”ہندوستان چھوڑنے والے“ خانماں برباد ہو کر واپس ہوئے مولانا لاہوری بھی انہی لوگوں میں شامل تھے۔

برطانوی حکومت کی عیسائیت نواز پالیسیوں اور دوسرے مسائل کے تحت پنجاب کے مسلمانوں نے کئی ایک تحریکیں شروع کی جن میں انجمن حمایت اسلام بھی شامل تھی۔ ۲۲ ستمبر ۱۹۳۳ء کو مولانا کو اس کی جزل کونسل کا بحیثیت عالم دین رکن منتخب کیا گیا۔ مولانا کی طرف سے انجمن کے رفاہی اور تبلیغی کاموں میں خصوصی دل چسپی لینے کے باعث ۱۷ نومبر ۱۹۵۰ء کو وہ اس کے نائب صدر چنے گئے۔ اپنی وفات تک وہ اس منصب پر کام کرتے رہے۔ انجمن حمایت اسلام کے ساتھ مولانا کے خصوصی تعلق کا اندازہ انجمن کے جزل سیکرٹری کے اس نوٹ سے ہوتا ہے جو انہوں نے مولانا کی وفات پر لکھا: ”مولانا مرحوم و مغفور ضعیف العمری اور ناتوانی کے باوجود انجمن کے اجلاسوں میں شرکت فرما کر اپنے قیمتی مشوروں سے انجمن کو مستفید فرماتے رہے۔ بالخصوص ان مشاورتوں میں جو رد عیسائیت کے سلسلے میں منعقد ہوئیں۔ آپ انجمن کے سالانہ جلسوں میں بھی تشریف لاتے اور اپنے مواعظ حسہ سے سامعین کو فیض یاب کرتے تھے“ (سوانح)۔

مولانا کا سب سے یادگار کارنامہ جمعیت علمائے اسلام پاکستان کی تاسیس ہے۔ جمعیت علمائے ہند کے نام سے علما کی ایک تنظیم ہندوستان (بھارت) میں کام کرتی تھی جو ملک میں دیوبندی علما [رک بہ دیوبند] کے نقطہ نظر کو پیش کرتی تھی۔ قیام پاکستان کے بعد اس مکتب فکر سے تعلق رکھنے والے بہت سے علما پاکستان منتقل ہو گئے اور انہوں نے پاکستان کے مختلف علاقوں میں اپنے مدارس اور تعلیم گاہیں قائم کر لیں۔ اس بات کی ضرورت محسوس کی جارہی تھی کہ ان علما کو سیاسی طور پر ایک مرکز پر جمع کیا جائے۔ چنانچہ اس مقصد کے لیے مولانا لاہوری اور ان کے ہم خیال علما نے ۱۹ اکتوبر ۱۹۵۶ء کو ایک اجلاس بلایا جس میں تمام پاکستان (مشرقی و مغربی) سے چیدہ چیدہ ۱۷۷ علما نے شرکت کی۔ اس اجلاس میں مولانا احمد علی لاہوری کو بالاتفاق جمعیت علمائے اسلام پاکستان (مغربی شاخ) کا صدر منتخب کر لیا گیا۔ مولانا اپنی وفات

تک اس کے صدر رہے۔ مولانا کی صدارت میں جمعیت علماء کی تین سو شاخیں قائم ہوئیں اور اس کے رسالے ترجمان اسلام کا آغاز ہوا (عبدالحمید خان: مرد مومن، ص ۱۰۵-۱۱۱)۔

۱۳۶۵ھ / ۱۹۴۵ء میں انجمن خدام الدین نے لڑکیوں کی تعلیم کے لیے ایک مدرسہ قائم کیا جو ۱۶ کمروں پر مشتمل ہے جس میں دینی تعلیم کا ہشت سالہ نصاب رائج ہے (سوانح، ص ۷۰)۔

مولانا کے اصلاحی اور تبلیغی کارناموں میں ”انجمن خدام الدین“ کا قیام بھی شامل ہے جس کا قیام مولانا کی افغانستان سے واپسی کے بعد عمل میں آیا (۱۳۴۰ھ / ۱۹۲۱ء - ۱۹۲۲ء)۔ اس انجمن کے بنیادی اغراض و مقاصد میں قرآن و سنہ کی تعلیم و اشاعت شامل تھے۔ اس انجمن کا قیام حکیم فیروز الدین کی تحریک پر عمل میں آیا۔ اس کے بانیوں میں مولانا کے سر ابو محمد احمد چکوالی اور مولانا نجم الدین (استاد مولانا احمد علیؒ) وغیرہ بھی شامل تھے۔ مولانا کو اس کا امیر مقرر کیا گیا۔ اشاعت قرآن حکیم اور احادیث و سنت نبوی اس کے نصب العین قرار پائے (ص ۹۵)۔

مدرسہ قاسم العلوم: انجمن خدام الدین کے اجلاس منعقدہ ۱۹۲۳ء میں ایک دینی مدرسہ کے قیام کی تجویز باتفاق رائے منظور کی گئی؛ نام قاسم العلوم تجویز ہوا۔ ابتدا میں طلبہ اور اساتذہ کے لیے کرائے پر کمرے لیے گئے اور بعد ازاں قطعہ ارضی خرید کر ۱۵ کمروں پر مشتمل ایک عمارت بنائی گئی۔ اس میں دورہ تفسیر شروع کیا گیا۔ جس میں صرف فارغ التحصیل طلبہ شریک ہوتے تھے۔

۴۔ تالیفات: مولانا لاہوریؒ کی درج ذیل کتب شائع ہو چکی ہیں: (۱) تبلیغی رسائل (۳۴ رسائل)۔ یہ رسائل مولانا احمد علیؒ نے مختلف موضوعات پر تحریر فرمائے جو حالات حاضرہ سے تعلق رکھتے تھے۔ یہ رسائل لاکھوں کی تعداد میں چھپوا کر، تقسیم کئے گئے ہیں؛ (سوانح، ص ۱۰۴-۱۰۵)؛ (۲) خلاصۃ المسئلة (انجمن خدام الدین)۔ یہ تمام صحاح ستہ کا نچوڑ ہے، یہ مجموعہ جمادی الاولیٰ

۱۳۶۱ھ کو طبع ہوا؛ (۳) ترجمہ وحاشیہ قرآن حکیم (قرآن عزیز) اس ترجمہ قرآن میں مولانا نے سادہ اور عام فہم زبان میں قرآن کا باحاورہ ترجمہ اور حاشیہ مرکب کا خلاصہ لکھا ہے۔ اپنے اسلوب بیان کے باعث ہر دور میں بے حد مقبول ہوا۔ اس کی تکمیل ۱۹۲۷ء میں بمقام واہ (کیمپلور) میں ہوئی اور پہلی بار ۱۹۳۷ء میں طبع ہوا؛ (۴) مجلس ذکر کے مواعظ، (۸ جلدیں) مولانا کے یہ مواعظ مجالس ذکر کے مواعظ پر مشتمل ہیں، انداز بیان سادہ اور پراثر ہے (مطبوعہ انجمن خدام الدین)؛ شیرانوالہ گیٹ: (۵) حق پرست علماء کی مودودیت سے ناراضگی کے اسباب (مطبوعہ انجمن خدام الدین شیرانوالہ گیٹ)؛ لاہور)۔ اس کتاب میں مولانا لاہوریؒ نے اپنے ہم عصر، مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ کی بعض تحریروں پر گرفت کی ہے؛ (۶) خطبات جمعہ (۸ جلدیں) مولانا کے خطبات جمعہ کو اکٹھا کر دیا گیا ہے (مطبوعہ انجمن خدام الدین شیرانوالہ گیٹ، لاہور)؛ (۷) خدام الدین، (ہفت روزہ) مولانا نے اصلاحی اور دعوتی مصالح کے تحت ۱۹۵۵ء میں خدام الدین کے نام سے ایک ”ہفت روزہ“ رسالہ جاری فرمایا جو تا حال جاری ہے۔ مولانا کی زندگی میں اس کی ماہانہ اشاعت پندرہ ہزار تک جا پہنچی تھی جو ایک دینی رسالے کے لیے بڑا اعزاز ہے۔ اس وقت اس کے مدیر اعلیٰ میاں محمد اجمل قادری (مولانا کے پوتے) ہیں؛ (۸) انگریزی تراجم: مولانا کے بعض رسائل کے انگریزی زبان میں تراجم بھی شائع ہو چکے ہیں۔ جن کی تفصیل درج ذیل ہے۔ (۱) The Wisdom of the Quran حصہ اول و دوم؛ (۲) Islam and Ahmadiism؛ (۳) Quranic Conception of National Solidarity and Internal Reforms؛ (۴) Quran and Science؛ (۵) Peace of Muslim Society؛ (۶) The Spirit of Islamic Culture؛ (۷) The Quranic Origin of the Islamic Polity؛ (۸) The Seceret of Inviolable of the five؛ (۹) Prayers Islamic Solution of the Basic

Economic Problems

(۵) سلسلہ قادریہ کا اجراء: مولانا لاہوری کی خصوصی خدمات میں سے ایک خدمت یہ بھی ہے کہ انہوں نے شیرانوالہ کی مسجد میں ایک ”خصوصی سلسلہ تصوف“ کا بھی اجراء فرمایا۔ مولانا لاہوری کو مولانا سید محمود المعروف بہ شاہ امرودی اور حضرت مولانا غلام محمد دین پوری سے خلافت و اجازت حاصل تھی (سوانح، ص ۵۷)۔ یہ دونوں پاک و ہند کے معروف قادری سلسلے سے وابستہ تھے، مولانا لاہوری انہی سے فیضیاب ہوئے اور ان کا سلسلہ انہی دونوں سلاسل پر مبنی ہے۔ مولانا لاہوری ہر شب جمعہ کو مجلس ذکر کراتے تھے، (یہ سلسلہ ابھی تک جاری ہے) جس میں کلمہ نفی و اثبات (لا الہ الا اللہ) کا ایک خاص انداز میں ذکر ہوتا تھا۔ بعد ازاں مراقبہ اور پھر دعا ہوتی تھی۔ مولانا کی مجالس ذکر میں سیکڑوں لوگ شامل ہوتے تھے، مولانا نے اپنے ۲۶ مریدین کو خلیفہ مجاز کیا اور اپنے فرزند مولانا عبید اللہ انور کو جانشین بنایا (سوانح، ص ۳۴۵)۔ حضرت لاہوری کا یہ بابرکت سلسلہ پاکستان کے معروف ترین سلسلہ ہائے طریقت میں سے ہے۔

مآخذ: (۱) عبدالرشید ارشد: بیس بڑے مسلمان؛ (۲) چوہدری محمد یوسف: ایک مفسر قرآن؛ (۳) پاکستان ٹائمز، ۲۵ فروری ۱۹۶۲ء؛ (۴) مولانا ابوالحسن علی ندوی: پانے چراغ؛ (۵) عبدالحمید خان: مرد مومن؛ (۶) لال دین اختر ڈاکٹر: سوانح حیات: سید العارفین شیخ المفسرین حضرت مولانا احمد علی لاہوری، انجمن خدام الدین، شیرانوالہ گیٹ، ذوالحجہ ۱۴ اگست ۱۹۸۵ء؛ (۷) اختر راہی: تذکرہ علمائے پنجاب، مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار لاہور، ۱۴۰۰ھ/۱۹۸۱ء، ص ۹۸-۱۰۳۔

(محمود الحسن عارف)

.....

⊗ احمد کسراوی: (۱۸۹۰ء-۱۹۴۶ء) جدید ایران کا ایک مؤرخ، سیاسی مفکر، لادینی نظریہ حیات کا حامی اور

”آزادگان سوسائٹی“ کے نام سے ایک نظریاتی مکتب فکر کا بانی۔

کسراوی تبریز میں ایک روایت پسند متوسط طبقہ سے تعلق رکھنے والے خاندان میں پیدا ہوا اور ایک عالم دین کے طور پر اس کی تعلیم و تربیت ہوئی۔ تاہم وہ جوانی ہی میں شیعہ علما سے دور ہو گیا۔ اس دوری کا ایک سبب تو یہ تھا کہ دینی رہنما اس وقت کے آئینی انقلاب (۱۹۰۵-۱۹۰۹ء) کی مخالفت کر رہے تھے۔ دوسرا یہ کہ اسے فلکیات سے دلچسپی تھی اور اس نے دیکھا کہ ایران میں مروجہ علوم ۱۹۱۱ء میں ظاہر ہونے والے ہیلی دمدار ستارے کی آمد کا حساب لگانے میں ناکام رہے۔ چنانچہ اس نے مغربی علم الافلاک کا مطالعہ شروع کیا جس کے نتیجے میں وہ مغربی فکر و تہذیب خصوصاً فرانسیسی علمی ترقی سے بہت متاثر ہوا۔

دینی شعبے کو خیرباد کہہ کر کسراوی ۱۹۲۹ء تک یعنی اس وقت تک جب اسے رضا شاہ کی طرف سے بے دخل کیے گئے چھوٹے جاگیرداروں کے حق میں فیصلہ دینے کی بنا پر برخاست کیا، سول جج کی حیثیت سے کام کرتا رہا۔ اس نے کچھ عرصے تک تہران یونیورسٹی میں بھی پڑھایا، لیکن اسے وہاں سے بھی نکال دیا گیا، کیونکہ وہ حافظ سعدی اور خیام جیسے صوفی شعرا کو سخت تنقید کا نشانہ بناتا تھا، جنہوں نے اپنی شاعری میں، ان کے بقول، محض تقدیر پرستی، شراب نوشی اور رند بازی کا درس دیا ہے۔ ۱۹۳۲ء کے بعد کسراوی نے اتحاد معاشرتی

استحکام اور قومی وحدت پر مبنی اپنے نظریات کا پرچار شروع کیا جنہیں وہ ”پاک دین“ کا نام دیتا تھا۔ اس کا استدلال یہ تھا کہ ایران کی پس ماندگی کا حقیقی سبب غیر ملکی مداخلت اور مطلق العنان حکومتیں نہ تھیں، گو وہ تسلیم کرتا تھا کہ ان کا بھی اس میں ایک کردار ہے، بلکہ ذاتی مفادات کو اجتماعی مصالح پر ترجیح دینا اور قوم کو مختلف طبقوں اور فرقوں میں تقسیم کرنا زیادہ اہم عوامل ہیں۔ ان عوامل میں وہ قابلیت، علاقہ پرستی، لسانی دھڑے بندی اور

گزارشات سنتے ہیں، اللہ کے حضور ان کی شفاعت کرتے ہیں اور ناقابل علاج مریضوں کو تندرست کر دیتے ہیں، حالانکہ ان امور کا دعویٰ تو خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کبھی نہیں کیا۔ اس نے یہ بھی کہا کہ اہل تشیع نے مہدی کا تصور عیسائیت اور زرتشت سے لیا ہے۔

مذکورہ نظریات کے اظہار پر کسراوی کے خلاف علما کے غیظ و غضب کا طوفان اٹھ آیا۔ امام خمینی نے بھی اپنی پہلی سیاسی تصنیف کشف الاسرار (۱۹۴۳ء) میں کسراوی کے اعتراضات کا جواب دے کر روایتی شیعہ نقطہ نظر کی مدافعت کی۔ دیگر مذہبی رہنماؤں نے اسے ”مرتد“ قرار دیا اور الزام لگایا کہ ”آزادی گان سوسائٹی“ کے وقتاً فوقتاً منعقد ہونے والے کتب سوزی کے جلسوں میں نہ صرف متصوفانہ شاعری کی کتب، بلکہ قرآن پاک کو بھی نذر آتش کیا جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ مارچ ۱۹۴۶ء میں ایک انتہا پسند تنظیم ”فدایان اسلام“ کے ایک رکن نے کسراوی کو قتل کر دیا۔ بعد ازاں امام خمینی نے کسراوی کے بارے میں اپنے اس موقف کا اظہار کیا کہ وہ ایک عمدہ مؤرخ تھا، لیکن بعد میں اس نے گمراہ ہو کر پیغمبری کا دعویٰ کر دیا اور ایک نیا دین پیش کیا (کیہان، ۱۹ جولائی ۱۹۸۰ء)۔ کسراوی کی ایران کی آئینی تحریک کی تاریخ اکثر امام خمینی کے زیر مطالعہ رہتی تھی۔

مآخذ: (۱) Ervand Abrahamian: The

Kasravi 'Integrative Nationalist of Iran

'Middle East Studies' شمارہ ۹ (اکتوبر ۱۹۷۳ء):

۲۷۱-۲۹۵: (۲) محمد علی الجزاوی: Ahmad Kasravi

and the Controversy over Persian Poetry

International Journal of Middle East

Studies' شمارہ ۴ (اپریل ۱۹۷۳ء): ۱۹۰-۲۰۳، شمارہ

۱۳ (اگست ۱۹۸۱ء): ۳۱۱-۳۲۷: (۳) احمد کسراوی: On

Islam and Shi'ism، ترجمہ محمد ارغونپور، کوشا میا، کیلی

فورنیا۔ ۱۹۹۰ء۔ محمد علی الجزاوی کی طرف سے مرتب

کردہ۔ کسراوی کی فکر کا ایک عمدہ خاکہ بھی شامل مطالعہ

مذہبی فرقہ واریت (خصوصاً بہائی ازم، تصوف، ملائیت اور شیعیت) کو بہت مضرت سمجھتا تھا۔ اس کی یہ بھی رائے تھی کہ کمیونزم کے اثرات ایرانی معاشرے میں تقسیم کے اس عمل کو مزید فروغ دیں گے۔

کسراوی نے ان موضوعات پر پچاس سے زائد کتابچے لکھے۔ وہ اپنے جریدوں ”بیان“ اور ”پرچم“ میں بھی وہ مسلسل انہیں زیر بحث لاتا رہا۔ اس نے ایران اور آذربائیجان کی تاریخ پر اپنی کتابوں تاریخ مشروطہ ایران اور تاریخ ہژدہ سال ہائے آذربائیجان میں بھی قومی وحدت اور معاشرتی استحکام کی اہمیت پر خصوصی طور پر زور دیا ہے۔ اس نے ۶ دسمبر ۱۹۴۲ء کے پرچم میں لکھا کہ اس نے تاریخ نویسی کا کام شروع ہی اس لیے کیا ہے تاکہ وہ یہ ثابت کر سکے کہ آذر بائیجان ہمیشہ سے ایران کا حصہ رہا ہے۔ ایران کی اصلاحی تحریک کے زوال کا سبب معاشرتی انارکی ہے اور اسی معاشرتی تقسیم اور طبقہ واریت نے ۱۹۰۵ء کے انقلاب کو ناکام بنایا ہے۔

کسراوی نے شیعیت پر شدید حملے کیے اور اس کی مذمت کرتے ہوئے کہا کہ اس کے پیش نظر ہمیشہ اقتدار رہا ہے، اس نے صفوی عہد (۱۵۰۱ تا ۱۷۲۲ء) میں ایران پر بالآخر تسلط جمایا اس کا بارہویں امام (مہدی) کا نظریہ کہ وہ غیبت میں چلے گئے ہیں محض ایک تاریخی جھوٹ ہے اور یہ کہ اسے ریاست کے اقتدار کو چیلنج کرنے کا کوئی حق نہیں کہ وہ ٹیکس نہیں لگا سکتی اور فوجی تربیت نہیں دے سکتی؛ وہ تقیہ کے اصول کے ذریعہ دروغ گوئی کو پروان چڑھا رہی ہے اور یہ کہ اسے کوئی حق حاصل نہیں کہ وہ جمہوریت اور عوام کی حاکمیت کا یہ کہہ کر انکار کرے کہ حاکمیت دراصل امام غائب اور اس کے نائبین (یعنی مجتہدین) کا حق ہے اور یہ کہ عوام کو شیعہ علما کی کورانہ تقلید کرنی چاہیے۔ اس نے بہت سے شیعہ عقائد کو قرون وسطیٰ کی اوهام پرستی کہہ کر رد کر دیا، مثلاً یہ کہ شیعہ امام ابتلائے آفرینش سے بھی پہلے موجود تھے، وہ اپنی قبروں میں زندہ ہیں، زائرین کی

ہے : (۳) اروند ایراہا میان: مقالہ احمد کسراوی، در The Oxford Encyclopaedia of Modern Islamic World، بذیل مادہ.

(ظفر علی بن محمد امین)

.....

⊗ احمد محمد شاکر: ابوالاشبال احمد بن محمد شاکر بن احمد بن عبدالقادر، اسلامی علوم کے مصادر کی سائنسی انداز میں نشر و طبع کے حوالے سے بین الاقوامی شہرت پانے والے مصری عالم و محدث۔ وہ قاہرہ میں ۱۸۹۲ء میں پیدا ہوئے، سلسلہ نسب حضرت حسینؑ تک پہنچتا ہے۔ ان کے والد محمد شاکر جامعہ ازہر کے نائب شیخ اور سوڈان کے قاضی القضاۃ رہے۔ ۱۹۰۰ء میں اپنے والد کے ساتھ سوڈان نقل مکانی کرنے پر وہاں گارڈن کالج میں تعلیم حاصل کی۔ ۱۹۰۳ء میں اسکندریہ واپس آکر تحصیل علم کا سلسلہ جاری رکھا۔ بعد ازاں جامعہ ازہر میں داخلہ لیا اور ۱۹۱۷ء میں فارغ التحصیل ہوئے۔ چار مہینے کی قلیل مدت کے لیے امامت کی؛ پھر زعزغ میں قاضی مقرر ہوئے، شرعی عدالت عظمیٰ کے رکن کی حیثیت سے اپنی ملازمت سے سبکدوشی (۱۹۵۱ء) تک مختلف مقامات پر قاضی کے عہدے پر خدمات سر انجام دیں۔ ۲۷ ذوالقعدہ ۱۳۷۷ھ / ۱۳ جون ۱۹۵۸ء کو قاہرہ میں وفات پائی (دیکھئے مآخذ)۔

ان کے والد نے جو اسکندریہ کے معروف عالم دین محمد ابودقیقہ سے تفسیر، حدیث، اصول فقہ، حنفی فقہ اور منطق میں تربیت یافتہ تھے، اپنے بیٹے کی زندگی پر گہرے اثرات چھوڑے۔ ابودقیقہ نے ان کے کھیلوں کے شوق کو بھانپتے ہوئے انہیں گھڑ سواری، نشانہ بازی اور تیراکی کا مشورہ دیا۔

۱۹۰۹ء میں ان کے والد نے انہیں حدیث کی طرف مائل کیا اور ابتدا میں مسند احمد بن حنبل کے ساتھ صحیح مسلم، سنن وشمائل ترمذی اور صحیح بخاری کا بھی کچھ حصہ پڑھایا۔

جامعہ ازہر میں طالب علمی کے دوران میں ان کی عادت تھی کہ وہ وہاں آنے والے علمائے کرام سے ملاقاتیں کرتے اور ان سے استفادہ کرتے۔ اس طرح انہوں نے عبداللہ بن ادریس السوسی، محمد بن امین الشنقیلی، احمد بن شمس الشنقیلی، شاکر العراقی، طاہر الجزائری، رشید رضا اور بہت سے دوسرے علمائے کرام سے فائدہ اٹھایا۔ علم حدیث میں ان کی مستقل آرا ہیں۔ اس مقام تک پہنچنے میں مذکورہ بالا علمائے کرام کے بھی ان پر بڑے اثرات ہیں۔ ان کے چھوٹے بھائی محمود محمد شاکر کے مطابق وہ قرون اولیٰ کے علمائے کرام کے اختیار کردہ اصول کے حوالے سے علم حدیث مکمل طور پر سیکھنے والے نادر علما میں سے تھے۔ نقد رواۃ کے سلسلے میں وہ حنفیہ کی ناکدانہ آرا پر مجتہدانہ محاکمہ کرتے تھے۔ Juynboll نے ان کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ گو وہ اہل سنت کی راہ سے الگ نہیں ہوئے، لیکن وہ بہت سے مقامات پر حنفیہ کی آرا سے اختلاف کرتے ہوئے اپنی ذاتی رائے پیش کرتے ہیں۔ وہ مقلدانہ ذہن نہیں رکھتے تھے، لہذا شعبہ قضاء سے تیس سالہ وابستگی کے دوران میں انہوں نے کسی مخصوص فقہی مسلک کی پابندی کیے بغیر ہمیشہ اپنی رائے اور اجتہاد سے فیصلے کیے۔ ان کے فیصلے سنت نبوی سے وابستگی اور تحقیقی اصولوں پر اعتماد کے مظہر ہوتے تھے۔ وہ ہر شے پر حق ہی کو اولیت دیتے تھے۔ ایک دفعہ شیخ الازہر معطفی المغربی نے قمری مہینے کی ابتدا معلوم کرنے کے لیے رویت کی بجائے حساب کا اصول اپنانے کی رائے دی۔ احمد شاکر نے اپنے والد کے ساتھ مل کر اس کی کھل کر مخالفت کی، لیکن کچھ عرصہ بعد جب انہوں نے محسوس کیا کہ شیخ مغربی کی رائے زیادہ مدلل اور درست ہے تو انہوں نے اپنے والد کے خلاف اور شیخ مغربی کی حمایت میں ایک رسالہ لکھا اور کھلے عام اعتراف کیا کہ رویت کا فیصلہ مطلقاً حساب کے ذریعے ہونا چاہئے۔ وہ زبردست قوت حافظہ کے مالک تھے اور مختلف کتب خانوں میں موجود مخطوطوں اور مطبوعہ کتابوں کے حوالے

اپنی یادداشت کی بنا پر دینے پر قادر تھے۔

تصانیف: احمد محمد شاکر کی طبع زاد تصانیف بھی پائی جاتی ہیں لیکن اس کے ساتھ ساتھ ان کا اہم ترین کام مشہور علمی کتابوں کو اعلیٰ تحقیقی انداز میں طبع کرنا ہے اور یہ زیادہ تر شروحات پر مبنی ہے۔ ان کی طبع زاد تصانیف درج ذیل ہے: (۱) نظامۃ الطلاق فی الاسلام (قاہرہ) کسی فقہی مسلک سے وابستگی رکھے بغیر صرف آیات اور احادیث کی بنیاد پر تحریر کردہ اس کتاب کے طبع ہونے پر شدید رد عمل سامنے آیا اور محمد زاہد الکوثری نے ”الاشفاق فی احکام الطلاق“ نامی رسالہ کے ذریعہ اس کتاب کا رد لکھا؛ (۲) کلمۃ الحق (قاہرہ ۱۴۰۷ھ)؛ نظامت مصنفین کی طرف سے الہدی النبوی نامی مجلہ میں شائع شدہ بعض تحریریں جمع کر کے ان کی وفات کے بعد مذکورہ بالا نام سے طبع ہوئیں۔

ان کی تحقیق و تخریج پر مبنی سائنسی انداز میں شائع کردہ اہم کتب درج ذیل ہیں:

۱۔ حدیث: (۱) المسند (احمد بن حنبل) وفات تک اس پر کام کرتے رہے اور مجموعی کام کے پانچ میں سے دو حصے پندرہ جلدوں میں (قاہرہ ۱۳۷۸ھ/۱۹۴۹ء) طبع کروائے۔ المسند میں تقریباً چالیس ہزار احادیث پائی جاتی ہیں۔ ان میں سے آٹھ ہزار ایک سو احادیث پر انہوں نے تحقیق کی اور سو پھویں جلد میں حدیث نمبر ۶۸۰ کے کچھ حصہ پر کام کر پائے تھے کہ دار فانی سے کوچ کر گئے۔ اس جلد کی باقی ماندہ احادیث کی تخریج ڈاکٹر الحسینی عبدالجید ہاشم نے مکمل کی۔ ”طلائع الکتاب“ کے عنوان سے انہوں نے المسند کے مقدمہ میں قیمتی معلومات دی ہیں۔ انہوں نے احادیث کے نمبر لگائے ہیں اور صحت کے اعتبار سے ان کا درجہ واضح کیا ہے۔ غیر معروف رواۃ کے مکمل نام لکھ کر ان کا تعارف کروایا گیا ہے۔ ضعیف الاسناد احادیث کو تقویت دینے والی دوسری روایات اگر پائی گئیں تو ان کی مدد سے مذکورہ ضعف دور کرنے کی کوشش کی ہے؛ (۲) الجامع المسح

(ترمذی): یہ بھی ان کے نامکمل کاموں میں سے ہے۔ انہوں نے اس کتاب کی دو جلدیں شائع کیں۔ جن میں چھیانوے صفحات پر مشتمل مقدمہ اور تفصیلی حواشی ہیں (قاہرہ ۱۳۵۷-۱۳۵۹ھ/۱۹۳۸-۱۹۴۰ء)؛ (۳) معالم السنن (خطابی): یہ کتاب انہوں نے محمد حامد الفتی کے ساتھ مل کر شائع کی (قاہرہ ۱۹۴۸ء)؛ (۴) انہوں نے اصول حدیث پر ابن کثیر کی کتاب اختصار (علوم الحدیث) کی شرح کی اور اسے ”الباعث الحثیث الی معرفۃ علوم الحدیث“ کے نام سے شائع کیا (قاہرہ ۱۳۵۵ھ)۔

۲۔ تفسیر: (۱) جامع البیان (طبری): اپنے بھائی محمود محمد شاکر کے ساتھ سورۃ ابراہیم کی آیت نمبر ۲۷ تک اس تفسیر کے حصے کو سولہ جلدوں میں شائع کیا (قاہرہ ۱۹۵۵-۱۹۶۰ء)۔ اس اہم طباعت میں ان کی ذمہ داری اپنے بھائی کے کام کو دیکھنا اور احادیث کی تخریج کرنا تھی؛ (۲) تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)۔ اس تفسیر کا عمدۃ التفاسیر کے نام سے اختصار کیا۔ اسے دس جلدوں میں شائع کرنے کا خیال تھا۔ لیکن صرف پانچ حصے شائع کر پائے (قاہرہ ۱۹۵۶-۱۹۵۷ء)۔ تفسیر ابن کثیر میں پائی جانے والی احادیث کی اسناد ذکر نہیں کیں۔ ضعیف اور اسرائیلیات سے متعلقہ روایات نیز مکرر روایات کے علاوہ بعض فقہی اور کلامی مباحث ترک کر دیے ہیں۔ ۳۔ فقہ: (۱) الرسالہ (شافعی) بانوے صفحات پر مشتمل مقدمہ اور قیمتی حواشی کے ساتھ شائع کردہ یہ کتاب ان کے اہم ترین کاموں میں سے ایک ہے (قاہرہ ۱۹۳۸ء)؛ (۲) جماع العلم (شافعی) قاہرہ ۱۹۴۰ء)؛ (۳) المحلی (ابن حزم) یہ کتاب محمد حامد الفتی کے ساتھ دل کر شائع کی؛ (۴) کتاب الخراج (سبکی بن آدم) قاہرہ ۱۳۴۷ھ)۔

۴۔ ادبیات: (۱) الشعر والشعراء (ابن قتیبہ) قاہرہ ۱۳۶۴-۱۳۶۶ھ)؛ (۲) المغرب (ابو منصور الجوالکی) قاہرہ ۱۹۴۲ء)؛ (۳) المفضلیات (مفضل الضمی) قاہرہ ۱۹۵۲ء)؛ (۴) الاصمعیات (الاصمعی) قاہرہ ۱۹۵۵ء)۔ آخری دونوں

لاہوری ثم الدہلوی، گویا اس خاندان کا تعلق پہلے ہرات سے تھا، پھر یہ وہاں سے نقل مکانی کر کے لاہور میں آباد ہوئے اور مذکورہ تحریر کے وقت وہ دہلی آگئے تھے۔ اس وقت بھی یہ لوگ عام طور پر لاہور والے ہی شمار ہوتے تھے۔

ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی (مرحوم) کے بقول، برلن کے قومی کتب خانے میں ”تذکرۃ الاولیاء فرید الدین عطار“ کے مخطوطہ کا ترقیمہ ظاہر کرتا ہے کہ اسے لطف اللہ بن احمد بن یوسف بن حسین بن عبداللطیف نے ۱۰۹۹ء میں محمد ثمر کے ہاں کتابت کیا۔ اگر یہ کاتب لطف اللہ مهندس بن احمد معمار ہے، جو ان سالوں میں بقیہ حیات بھی تھا، تو ہمیں اس خاندان کے جد امجد کا پتہ مل جاتا ہے۔ ترکی مورخین نے عہد وسطیٰ کے دو معماروں، علیی اور یوسف کے حالات تحریر کیے ہیں، جنہیں ۱۵۳۳ء/۱۵۲۶ء میں ظہیر الدین بابر اپنے ہمراہ ہندوستان لایا تھا۔ یہ دونوں معمار خلافت عثمانیہ کے دور میں ترکی کے یادگار زمانہ اور بے مثل معمار سنان کے تلامذہ میں سے تھے۔ مغل عہد کے ابتدائی سالوں میں یوسف معمار لاہور میں رہائش پذیر ہوا اور یہیں احمد کی پیدائش ہوئی۔ عہد شاہجہانی (۱۰۳۷ء/۱۶۲۸ء تا ۱۰۶۸ء/۱۶۵۷ء) میں اسے یہیں کا باشندہ قرار دے کر لاہوری لکھا جانے لگا (چغتائی، ۱۹۵۷ء)۔

محمد یوسف معمار کا نام و تاریخ ایک کتبہ میں بھی ملتا ہے، جو ظاہر کرتا ہے کہ اس نے ابو ظفر ابراہیم عادل شاہ کے عہد میں ۹۶۲ھ/۱۵۵۴ء میں دکن کا ایک قلعہ تعمیر کیا تھا۔ سلاطین بیجاپور (دکن) ترکی الاصل تھے اور اس نسبت سے عین ممکن ہے انہوں نے اس ترک معمار کی سرپرستی کی ہو۔ احمد معمار لاہوری کے فنی محاسن اور زندگی کے حالات معاصر کتابوں میں مختصراً بیان کیے گئے ہیں۔ عمل صالح میں، جو شاہجہاں کے عہد کی تاریخ ہے، شاہجہاں آباد (دہلی) کی عمارات اور قلعہ کی تعمیر کے ضمن میں تحریر ہے: ”بعد از پنج ساعت از شب جمعہ بست

کتابیں اپنے خالہ زاد عبدالسلام ہارون کے ساتھ مل کر شائع کی ہیں۔ ان ادبی کتابوں کو اعراب لگانے کے علاوہ متن سے زیادہ حواشی کے ذریعے تمام مشکل مقامات حل کرنے کے ساتھ مؤلف کے نظر انداز کردہ یا مبہم چھوڑے ہوئے نکات کو واضح کر دیا ہے۔ انہوں نے جس قدر جدید علمی انداز میں کتابیں شائع کی ہیں۔ ان سب کا ایک مشترک وصف ان کا اپنا آغاز کردہ مختلف فہارس کا اضافی سلسلہ ہے۔ ان کی تحقیقی انداز میں شائع کردہ کتابوں کی تعداد چوبیس تک پہنچتی ہے۔

مآخذ: (۱) محمود محمد شاکر: کلمۃ الحق [احمد محمد شاکر] قاہرہ ۱۴۰۷ء مقدمہ (احمد محمد شاکر: امام المحدثین): (۲) عادل نویز: تجم المفسرین، بیروت ۱۴۰۳ھ/۱۹۳۸ء، ۱، ۷۸: (۳) الزرکلی: الاعلام (فتح اللہ)، ۱، ۲۵۳: (۴) محمود محمد التاجی: المدخل الی تاریخ نشر التراث العربی، قاہرہ ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۴ء: (۵) صلاح الدین المنجد: ”عمدة التفسیر“ مجلہ معبد المخطوطات العربیہ، ۱/۴: قاہرہ ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۸ء، ص: ۱۶۶: (۶) Juynboll: احمد محمد شاکر (۱۸۹۲-۱۹۵۸ء) اور ان کی طبع کردہ مسند ابن حنبل در XLIX '151 (۱۹۷۲ء) ۲۲۱-۲۲۷: (۷) رجب البیوی، النهضة الاسلامیہ فی سیر اعلامہ المعاصرین، قاہرہ ۱۴۰۵ھ/۱۹۸۴ء، ۱۷، ص ۱۱۵-۱۴۰.

(محمد التاجی [ت خالد ظفر اللہ])

.....

⊗ احمد معمار لاہوری: بر عظیم پاک و ہند میں عہد شاہجہانی کا ایک نامور معمار اور ماہر تعمیرات، ریاضی دان اور علم ہیئت کا ماہر۔ احمد معمار کو عام طور پر لاہوری لکھا جاتا ہے، لیکن تذکرہ باغستان میں، جو اس کے پوتے امام الدین ریاضی کی تصنیف ہے، اسے ہرودی بھی قرار دیا گیا ہے۔ ”اکمل الحاسین افضل المہندسین لطف اللہ مهندس بن احمد ہرودی لاہور، پردہ کشائے“ خود امام الدین ریاضی اپنی وطنی نسبت اس طرح لکھتا ہے: الہرودی ثم

ونجم ذی حجہ مطابق نهم اردی بہشت سال دوازدهم از جلوس اقدس مطابق یک ہزار و چہل و ہشت (ایک نسخہ میں موافق ۱۰۴۸ھ بھی آیا ہے) ہجری در زمان محمود وادان مسعود استاد احمد و حامد سرآمد معماران نادرہ کار سرکاری غیرت خاں صوبہ دار آنجا وصاحب اہتمام این کار مطابق طرحی تازہ و نقشے بدیع کہ بیچ وجہ نظیر آں در شش بہت دنیا بہ نظر نگار گیاں در دنیا نیامدہ بود رنگ ریختہ“ یعنی جمعہ کی رات پانچ ساعت کے بعد پچیس ذی حجہ ۱۰۴۸ھ مطابق نو اردی بہشت بارہویں سال جلوس شاہجہاں استاد احمد و حامد جو سرکاری تعمیرات کے لیے ماہر فن اور نادر روزگار معمار ہیں اس جگہ (یعنی دہلی کے صوبہ دار) غیرت خاں کے زیر اہتمام اس کام پر معمر ہوئے۔ اس کے لیے ایسے نئی طرح کے اور عمدہ نقشے تیار کیے گئے کہ ان کی نظیر دنیا کی چھ سستوں میں نہیں ملتی اور اس طریقے سے یہ کام شروع ہوا چنانچہ اس تاریخی خوالے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ استاد احمد اور استاد حامد نے غیرت خاں صوبہ دار کے زیر اہتمام دہلی کے لال قلعہ کی تعمیر شروع کی۔ یہ واقعہ ۱۰۴۸ھ / ۱۶۳۸ء مطابق بارہ سن جلوس شاہجہانی کا بیان کیا گیا ہے (محمد صالح کتبہ: عمل صالح، کلکتہ)۔

سر سید احمد خاں نے دہلی کے پرانے آثار اور عمارات کو بیان کرتے ہوئے ”آثار الصنادید“ میں استاد احمد اور حامد کا ذکر کیا ہے۔ وہ لال قلعہ کے سلسلے میں تحریر کرتے ہیں: ”اچھی سے اچھی ساعت دیکھ کر استاد حامد اور استاد احمد معماروں نے کہ اپنے فن میں اپنا نظیر نہیں رکھتے تھے اور ہندسہ و ہیئت میں ثانی اقلیدس اور رشک ارمیدس تھے“ اس قلعہ کی پاؤ رکھی“ (آثار الصنادید، طبع اول باب دوم۔ ۱۸۷۶ء)۔

طبع دوم میں یہ عبارت ہے: ”استاد حامد اور استاد احمد جو اپنے فن میں یکساں تھے اس قلعہ کو بنواتے تھے“ (سر سید ۱۹۰۰ء)۔

مولانا سید سلیمان ندوی کی تحقیق کے مطابق

مدرسہ دیوبند کے کتب خانہ میں ایک قلمی نسخہ تاریخ شاہجہاں (بادشاہ نامہ از محمد وارث، بوڈلین لائبریری آکسفورڈ) کے نام سے موجود ہے۔ جس کا عدد ۴۳۴۳ ہے۔ اس کے چند صفحات باب قلعہ شاہجہاں آباد یعنی لال قلعہ اور شالامار باغ کی تعمیر کے حالات میں ہیں: ”چوں رقم سناہ ہندسہ کارگاہان عمارت بعد از جستجوئے بسیار و گفتگوئے بے شمار برائے اس کار نمودند“ بحکم اشرف بعد از پنج ساعت از شب جمعہ بست و پنجم اقدس (شاہجہانی) موافق سنہ ہزار و چہل و ہشت ہجری کہ مختار دانشوران انجم و افلاک بود استاد احمد و حامد کہ معماران ماہر بودند و در کار عمارت سرآمد سرکار غیرت خان برادر زادہ عبداللہ خاں بہادر فیروز جنگ کہ نظم صوبہ دہلی و اہتمام تاسیس عمارت مذکور با و مفوض مطابق طرحی کہ در پیش گاہ خلافت مقرر گشتہ بود رنگ ریختند یعنی کیونکہ بہت سی جستجو اور بے شمار گفتگو کے بعد عمارتی کارگزاری کے ماہرین کا انتخاب ہوا۔ انہیں اس کام پر معمر کیا گیا۔ شاہی حکم سے جمعہ کے رات پانچ ساعت کے بعد پچیس ذوالحجہ ۱۰۴۸ھ نو اردی بہشت بارہویں سال جلوس شاہجہانی کو استاد احمد اور استاد حامد جو کہ ماہر معمار ہیں اور سرکاری تعمیرات کا کام کر چکے ہیں عبداللہ خاں بہادر فیروز جنگ کے بھیجے غیرت خاں ناظم صوبہ دہلی کے زیر اہتمام مذکورہ بالا عمارت کا کام اس طرح (قرینے) پر شروع کیا جو پہلے بادشاہ نے مقرر کر دی تھی۔“

ان دونوں معماران کے نام مقبرہ ہوشنگ شاہ غوری (۸۰۸ھ تا ۸۳۸ھ) واقع شادی آباد، مانڈو مالوہ میں دروازہ کے دائیں پہلو پر بخط خفی تابنے کی لوح پر یوں درج ہیں:

”بتاریخ نهم ربيع الثاني سنہ ہزار و ہشتاد ہجری فقیر حقیر لطف اللہ مهندس ابن استاد احمد معمار شاہجہانی۔ وخواجہ جادو رائے استاد شیورام و استاد حامد“ بحبت زیارت آمدہ بود دو کلمہ یادگار نوشت“ (چغتائی۔ ۱۹۵۷ء) یعنی ۹ ربيع الثاني ۱۰۷۰ھ کو فقیر حقیر لطف اللہ مهندس بن استاد احمد

خاں جو بڑا نکتہ سنج تھا، مسکرایا اور ایک لاکھ روپیہ مع خلعت خاصہ استاد احمد کو عطا کیے۔ ان عمارات میں مرصع کاری کیے ہوئے متعدد شاہ نشین تھے اور لاہور میں خانہ آصف بہشت کے مترادف تھا۔ آصف خاں (آصف الدولہ۔ وزیر) کے بعد یہ محل داراشکوہ اور دیگر شاہی افراد کے پاس رہا، لیکن کثیر اخراجات کے متحمل نہ ہونے کی وجہ سے وہ اس کی شکست و ریخت کی مرمت کی طرف متوجہ نہ ہوئے، اس امر کی تصدیق عمل صالح میں اس بیان سے ہوتی ہے کہ داراشکوہ کو شاہ جہاں نے ایک کثیر رقم عطا کی تاکہ خانہ آصف کی مرمت اور کچھ تبدیلی کا کام کیا جاسکے۔ شفیع گکینوی کے بیان کے مطابق احمد معمار کا یہ شاہکار ۱۱۳۶ھ تک موجود تھا۔ اس وقت خانہ آصف کا مقام متعین کرنا محض قیاس پر مبنی ہوگا (چغتائی، ۱۹۵۷ء)۔

شاہجہاں اور عالمگیری عہد کے امرا کے خطوط و مراسیل کا ایک مجموعہ چغتائی صاحب کے کتب خانے میں موجود تھا۔ ایک خط میں مدار المہام، عمدة الملک نواب جعفر خاں کو سرائے باغ اور قلعہ حسن ابدال کی تعمیر کے متعلق لکھا گیا ہے۔ نواب مذکور مختلف مناصب جلیلہ کے بعد ۱۹ جلوس شاہجہاں ۱۰۷۷ھ میں عالمگیری کا وزیر ہوا اور ۱۰۸۱ھ میں وفات پائی۔ یہ خط اس نے، غالباً اپنے ابتدائی دور میں پنجاب کی صوبیداری یا وزارت کے عہد میں لکھا تھا۔ (ندوی، ۱۹۳۶ء)۔

”ازانجا کہ جمیع مصالح عمارت قلعہ از حسن ابدال و مضافات انجام سر انجام و سربراہ سے شد بوسیله رفعت پناہ حاجی اللہ قلی کار فرمائی عمارت قلعہ مذکور در کار دانی و معاملہ فہمی و حسن تردد و نیکو خدمتی و سربراہی و سعی و تلاش و حفظ ضوابط عملی می توان گفت کہ سہیم و عدیل ندارد و صورت سرگرمیش را بیشتر بدرگاہ سلاطین سجدہ معروض داشتہ حقیقت حسن سلوک و کار دانی محمد مومن مذکور و استاد احمد معمار کہ در طراحی ووقوف کار عمارت و معاملہ شناسی استعداد تام و دستے بکمال دار و بعمدہ

معمار شاہجہانی اور خواجہ جادو رائے، استاد و شیو رام و استاد حامد سب یہاں زیارت کے لیے آئے اور دو کلمات یاد نگار کے طور پر لکھے۔“

یہ کتبہ ۱۷ انچ لمبا اور ۲-۳/۱ انچ چوڑا ہے اور عبارت چار سطروں میں منقوش ہے۔ مانڈو میں مغل بادشاہ جلال الدین اکبر کے عہد میں سفر و گزر کی تاریخیں ثبت کرائی گئی تھیں۔ انہی کو دیکھ کر غالباً ان معمار سیاحوں نے بھی اپنا یاد نگار کتبہ یہاں لگا دیا۔ اس کتبہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس عہد کے استادان تعمیر دوسری عمارتوں کو بھی فنی مطالعے کی غرض سے دیکھنے کے لیے جایا کرتے تھے۔ (ندوی، ۱۹۳۶ء اور ظفر حسن، ۱۹۰۹-۱۹۱۰ء)۔

محمد شفیع گکینوی نے اپنی کتاب مرآت واردات میں شاہجہاں کے عہد کی عمارات، دولت خانہ شاہجہاں آباد (لال قلعہ)، جامع مسجد دہلی، روضہ تاج محل آگرہ، شالامار باغ اور خانہ آصف خاں لاہور کا ذکر کیا ہے۔ اس نے لکھا ہے: ”خانہ نواب آصف خاں کی عمارت لاہور میں آئینہ حیرانی ہے۔ اس پر اس زمانہ میں دو کروڑ روپیہ خرچ ہوئے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ جب خانہ آصف کی تعمیر انجام پہنچی تو آصف خاں نے مکان دیکھ کر معمار احمد کو جو اس عمارت کا معمار تھا، عتاب سے فرمایا کہ شاید تمہارے ذہن میں میرے خزانے کی کمی کا وہم آگیا اس وجہ سے تم نے محل کو ایسا تعمیر کیا ہے کہ اس میں پاؤں تک پھیلانے کی گنجائش نہیں۔ احمد معمار نے فی البدیہہ عرض کیا: ”ہر گاہ دریں خانہ کہ در زیر فلک بینائی از زمان آدم تا ایام حال چشم کہن پیر روزگار تماشا کردہ پائی عالی در از نگرود۔ یقین کا ملس کہ بغیر از کج تاریک گور دراز نخواہد گردید“ یعنی یہ کہ آج تک تو اس آسمان کے زیر سایہ ایسا کوئی محل تعمیر نہیں ہوا جسے آنکھ نے مشاہدہ کیا ہو اور جس میں پاؤں سما سکیں۔ یقین کامل ہے کہ سوائے قبر کے تنگ و تاریک کو نہ کے حضور کے پاؤں کہیں بھی نہ پھیل سکیں گے۔“ اس جواب پر آصف

مندرجہ بالا مراسلے سے ظاہر ہے کہ استاد احمد معمار نے حسن ابدال اور نواح میں شاہی خدمات سرانجام دی تھیں۔ اس خط میں استاد کے کارہائے نمایاں نہایت واضح الفاظ میں بیان کیے گئے ہیں۔ ان کی فنی و انتظامی صلاحیتوں کو سراہا گیا ہے۔ نیز ان دونوں صاحبان فن کی قابلیت، معاملہ فہمی اور فرائض شناسی کی تعریف بھی کی گئی ہے۔ اسی خط میں یہ بھی تحریر ہے کہ کابل کا ایک معمار اس تعمیر کے سلسلے میں ناکام رہا تھا، جبکہ احمد معمار اور اس کے ساتھی نے اس وقت تک تیس ہزار گز سے متجاوز کنگرہ دار عمارت تعمیر کر لی تھی۔

انشائے ہر کرن میں ایک دستک یعنی پروانہ کا مضمون استاد احمد کے متعلق ہے، ”جو حصیدان و طاحان گزر آب انک“ کے لیے ہے۔ شاہی تعمیرات کے سلسلے میں استاد احمد کو اکثر دریائے سندھ کے نواح میں آمد و رفت سے سابقہ رہتا تھا۔ اس لیے یہ احکام جاری کیے گئے کہ اسے روکا نہ جائے چنانچہ ایک اور ثبوت یہ ملتا ہے کہ استاد احمد اس تمام علاقے میں جو حسن ابدال، درہ مارگلہ اور قلعہ انک تک پھیلا ہوا ہے، مصروف عمل رہا اور یہاں کے تعمیری منصوبوں میں عمل دخل کی وجہ سے ایک طویل مدت تک قیام پذیر رہا۔

اسی طرح ملا طغرا نے ملا احمد معمار کا حوالہ دیا ہے۔ یہ اس وقت کا واقعہ ہے جب شاہجہاں کشمیر سے واپس لاہور آ رہا تھا۔ ملا طغرا نے اپنی تحریر میں شاہانہ سواری کو شطرنج کی بساط سے مثال دی ہے۔ اس واقعہ کی تاریخی اہمیت تو معلوم نہیں، لیکن اس تحریر سے احمد معمار کی طبیعت اور ایوان کی تعمیر کا ذوق ضرور معلوم کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ صاحب تحریر سے استاد احمد کی خوب شناسائی اور مناسبت تھی (رسائل ملا طغرا، نو لکھنؤ لکھنؤ ۱۸۹۶ء)۔

شاید بیادش آرد فرد غنی چو خشم

از بہر با گلکار این وصف را نو شتم

دروقتی کہ موکب خوش بساط ہمایوں را در عرصہ

الملک رسید بر طبق تقدیم احکام مقدس معنی صورت سر انجام تعمیر قلعہ از انہا دیدہ“ ”نیاز مند بحسب اس معنی کہ از وقوع و تغیر خدمات انجا از محمد مومن و استاد احمد سر رشتہ نظم و نسق کہ در اینجا قرار دادہ بودند شاید از ہم اقتد لازم دید کہ حقیقت را در گرامی خدمت اینجا بدستور سابق محمد مومن و استاد احمد بحال و مسلم باشد کہ بحیثیت خاطر در اینجا آں اشتغال نمایند کہ خدمت دولت خانہ فیض آستانہ مبارک مزکا قلعہ شمشیر گڈ با ہمہ گر لازم ملزوم داشت“ (چغتائی۔ ۱۹۵۷ء) یعنی یہ کام حاجی اللہ قلی مہتمم عمارت قلعہ کے اہتمام سے انجام پذیر ہوا ہے جو معاملہ فہمی، کام کو سمجھنے اور سنجیدگی سے کرنے کی وجہ سے عملی طور پر کام میں دلچسپی لینے میں مشہور ہے۔ یہ ذمہ داری کا کام اس سے بہتر اور کسی کو نہیں دیا جا سکتا تھا۔ جس کی سرگرمی کو پیشتر ہی بادشاہ کے گوش گزار کر دیا گیا۔ درحقیقت قابلیت، معاملہ فہمی اور فرائض شناسی محمد مومن جو اوپر بیان ہو چکا ہے اور استاد احمد معمار جو فن معمار و طراحی اور نقشے کی سمجھ میں خوب مہارت رکھتا ہے، عمدۃ الملک کے پاس پہنچ گئے ہیں۔ عمدۃ الملک شاہی فرمان کی مطابقت میں دونوں کے پاس آئے اور ان کو کسی طرح مصالح کی حفاظت اور کام کی نگرانی کے لیے راضی کر لیا جو وہ علاوہ سابقہ فرائض کی ادائیگی کے یعنی مع فرائض داروغگی اور معمار نہایت رضا مندی سے کرتے گئے۔ یہ واقعہ ہے کہ ان دونوں کو عملی کام کا خوب تجربہ تھا جیسا کہ ان کے متعلق بیان کیا گیا تھا۔ وہ تجربہ کاروں میں پیش پیش تھے چنانچہ میں تابعدار ملازم (راقم الخط) آپ کے گوش گزار کرنا لازمی خیال کرتا ہوں کہ محمد مومن داروغہ اور استاد احمد جو ان حالات کے تحت یہاں مقرر کئے گئے ہیں شاید ناپسند کریں اس لیے امید ہے کہ فرائض کو یہاں سرانجام دینے کے لیے بدستور سابق اپنے کام کرتے جائیں گے جو فیض مآب درگاہ اور قلعہ شمشیر گڑھ سے وابستہ ہیں۔ (چغتائی، ۱۹۵۷ء)۔

کار سے معلوم ہوا کہ استاد حامد اور استاد احمد دو بھائی تھے (استاد حامد کو استاد احمد کا چچا زاد بھائی بھی لکھا گیا ہے)۔ استاد حامد کے نام سے ”کوچہ اوستا حامد“ دہلی اندرون فصیل، دریہ اور جامع مسجد کے درمیان واقع ہے اور ان معماران کی اولاد اس وقت وہاں سکونت پذیر تھی اور سادہ کاری کا کام کرتی تھی۔

احمد معمار بطور معمار تاج محل: تاج محل کے معمار یا نقشہ نویس کا مسئلہ ایک طویل عرصے سے علمی بحث کا موضوع رہا ہے۔ دراصل تاج محل کی تاریخی اور فن تعمیر کے حوالے سے ایک عالمی حیثیت اور اہمیت اس شاہکار فن پارہ کی تخلیق کو کسی نہ کسی مخصوص مکتب فکر سے اپنے مفادات کو تقویت دینے کے لیے استعمال ہوتی ہوئی ہے۔ سب سے پہلی کوشش برطانوی عہد میں ہوئی جب نو آبادیاتی نظام میں اس بات کی گنجائش بہت کم تھی کہ کسی نادر روزگار فن پارہ کو مقامی ماہرین کی کاوش قرار دیا جائے۔ اس وقت پادری منریک (Fray Sebastien Manrique) کی روایت کو سامنے لایا گیا کہ اس منصوبے کا میر عمارت ونیس، اطالیہ کا ایک باشندہ جیرونیو ویرونیو (Geronimo Veroneo) تھا۔ یہ روایت کسی معاصر تاریخ یا سیاحت نامے میں موجود نہیں اور اس کی تائید بہت جلد ختم ہو گئی۔ یہ بحث ۱۸۴۴ء سے جاری تھی۔ ۱۹۳۳ء میں سید سلیمان ندوی نے اپنے مقالہ ”تاج محل اور لال قلعہ دہلی کا معمار خاندان“ میں ان مباحث کے لیے ایک مثبت جہت کا تعین کر دیا۔ تاج محل اور برصغیر میں فن تعمیر پر لکھی جانے والی جدید تصانیف میں اسی رجحان کو تقویت حاصل ہے۔

اس رجحان کی بنیاد ایک مثنوی ہے جو لطف اللہ مہندس ابن استاد احمد معمار لاہوری نے اپنے دیوان مہندس میں لکھی ہے۔ ۱۹۳۰ء میں اس دیوان کا ایک قلمی نسخہ بنگلور (جنوبی ہند) میں ایک محقق سید محمود کو دستیاب ہوا۔ یہ فارسی مخطوط چھوٹی تختی کے ۹۶ صفحات پر مشتمل ہے ۱ تا ۸۷ صفحات پر حمد، نعت، قصائد (دارالشکوہ

کشمیر منصوبہ رخصت بلاہور رخ نمود و جنبش اسب وفیل و پیادہ از خانہا شیبہ نقل مکان فوج شاہ شطرنج بود“ قدر دان صورت خانہ معنی تازہ پایہ شناس نقش کدہ الفاظ بلند آوازہ طرح پر داز قصر دانش پروری و کتابہ طراز ایوان کستری بنائے بیت الموعور نجستگی اطوار فضیلت پناہی ملا احمد معمار خرابہ دل این بیگانہ راحت را بآب و گل آشنائی تعمیر نمود۔ و صنم کدہ مجموعہ فقر را تبصر فاد گاری از غبار کہنتی بر آورد امید کہ یک بیت الصنم ازیں ہندوستان رقم برجاست شرافخانہ وجود آں باقی فضل بفرش استحکام تواند آراست۔“ اس تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ استاد احمد اپنے زمانہ میں ایک نادر معمار اور ماہر ریاضیات و ہندسہ کے طور پر ضرب المثل کی حیثیت رکھتا تھا۔ وہ خواجہ نصیر الدین طوسی کی مشہور کتاب ”تحریر اقلیدس“ کا عالم تھا۔ کتاب جسطی، جو ریاضیات فلکی کا ایک مستند حوالہ ہے، اس کے لیے قابل فہم و دسترس تھی۔ ملا فرید ابراہیم منجم (م: ۱۰۳۹ھ) کی تصنیف ”زج شاہجہانی“ (مخطوط برلن میوزیم add-16-869) کے مقدمہ میں مصنف نے کسی استاد احمد قدوة المہندسین سے استفادہ کیا ہے۔ قیاس غالب ہے کہ یہ بھی اسی ہم عصر احمد معمار کی طرف اشارہ ہے (چغتائی۔ ۱۹۵۷ء)۔

اسی طرح ملا مرشد شیراز مکرمت خاں مہتمم عمارات تاج آگرہ اور عمارات دہلی کا ذکر معاصر کتابوں میں آیا ہے۔ استاد احمد کے پوتے ملا امام الدین ریاضی نے اپنے ”تذکرہ مہندسی“ میں اس ضمن میں بیان کیا ہے کہ استاد احمد اپنے دو فرزند عطاء اللہ اور لطف اللہ مکرمت خاں کے پاس جو ایک مایہ ناز ماہر فن تھا، برائے تلمذ لے کر گیا تھا، مکرمت خاں تلامذہ میں ان کے علاوہ دیگر معمار اور ماہرین فن بھی رہے ہیں۔ چنانچہ یہ اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ استاد احمد معمار کی ایسے باکمال علما اور اہل ہنر سے دوستانہ علمی مجالس رہتی تھیں (چغتائی۔ ۱۹۵۷ء)۔

مولانا سید سلیمان ندوی تحریر کرتے ہیں کہ انہیں دہلی کے ایک قدیم معزز خاندان کے ایک واقف

معلوم ہوتا ہے وہ اپنی زندگی میں اس خیال پر مزید تحقیق نہیں کر سکے۔ بہر حال بعد میں آنے والی تصانیف میں انہوں نے یہ حقیقت واضح کی ہے ”ان تمام بیانات سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ احمد معمار ہی تاج محل اور دیگر شاہجہانی عمارات کا حقیقی معمار تھا“ (چغتائی، تاج محل آگرہ ۱۹۶۳ء)۔

اب ہم اس مثنوی کی طرف آتے ہیں جسے سید سلیمان ندوی نے اپنے مقالہ میں پیش کیا ہے۔ لطف اللہ مہندس کے مندرجہ ذیل اشعار اس امر کی نشان دہی کرتے ہیں کہ استاد احمد معمار لاہوری کو عہد شاہجہانی میں شاہی عمارات کی تعمیر پر مامور کیا گیا تھا:

شاہ جہاں داور گیتی ستاں
روشنی دودہ صاحب قراں

عرش بریں قبہ خرگاہ اوست
رشک فلک سدہ درگاہ اوست

احمد معمار کہ در فن خویش
صد قدم از اہل ہنر بود پیش

کرد بجکم شہ کشور کشا
روضہ ممتاز محل را بنا

باز بجکم شہ انجم شپاہ
شاہ جہاں داور گیتی پناہ

قلعہ دہلی کہ ندارد نظیر
کرد بنا احمد روشن ضمیر

ایں دو عمارت کہ بیاں کردہ ام
در صفحہ خامہ رواں کردہ ام

یک ہنر گنج ہنر ہائے اوست
یک گہرا از بکان گہر ہائے لوست

چوں بنود عالم فانی مقرر
کرد سوائے عالم باقی سفر

دیوان میں استاد احمد لاہوری کی وفات سے متعلق دو قطعات تاریخ بھی دیئے گئے ہیں:

اور اس کے بیٹے سلمان شکوہ کی مدح میں) اور غزلیات ہیں۔ اس کے بعد ایک مثنوی ہے جس میں لطف اللہ مہندس صاحب دیوان نے یہ راز منکشف کیا ہے کہ تاج محل کا معمار اس کا باپ احمد معمار تھا۔ لطف اللہ مہندس ایک کہنہ مشفق شاعر، ماہر تعمیر اور مہندس کی حیثیت سے شاہجہاں اور اورنگ زیب عالمگیر کے عہد میں ایک مشہور شخصیت مانا گیا ہے اور فارسی شعرا کے تذکرہ نگاروں نے اس کا ذکر کیا ہے۔ موجودہ صورت یہ ہے کہ قدیم طرز کے مغربی محققین اور ۱۹۳۳ء سے پہلے شائع ہونے والے تاریخی حوالوں میں استاد علی آفندی، شیرازی، رومی نقشہ نویس کا نام معمار تاج محل کے حوالے سے لیا جاتا ہے۔ موجودہ دور کے مشہور مؤرخ اور تاریخ فن تعمیر پر متعدد کتابیں تحریر کرنے والے آر۔ ناتھ اور ای۔ بی ہول (E.B.Havel) جیسے ابتدائی برطانوی دور حکومت میں لکھنے والے مؤرخین نے مزید تحقیق کیے بغیر اس خیال کو عام کر دیا۔ سید سلیمان ندوی نے اپنے مقالے کے پہلے حصے میں نام نہاد استاد علی نادر العصر نقشہ نویس ساکن روم کو ایک فرضی شخصیت قرار دیا ہے اور اس سلسلے میں مختلف دلائل اور قابل قبول روایات کو سامنے لائے ہیں۔ یہ نام پہلی مرتبہ ایک فارسی قلمی نسخہ میں ملتا ہے جو مغل بیگ نے ۱۸۷۸ء میں آگرہ میں تحریر کیا۔ اس طرح یہ سمجھنا دشوار نہیں کہ یہ بہت بعد کی تحریر ہے اور اسے معاصر شہادت کی غیر موجودگی میں کسی علمی بحث کے لیے ثبوت کے طور پر پیش کرنا مناسب نہیں۔ استاد علی کی حمایت میں تمام دوسرے مخطوطات اس تاریخ کے بعد لکھے گئے ہیں اور ان میں بہت سے نقائص اور تضاد موجود ہیں۔ مثلاً ایک ہنر مند موہن لال چچکار کو ”ساکن روم“ لکھا گیا ہے یا مختلف نسخوں میں استاد عیسیٰ کو آفندی ساکن روم یا شیرازی لکھا گیا ہے۔ محمد عبداللہ چغتائی (مرحوم) اس ضمن میں از حد محتاط رویہ اختیار کرتے تھے اور کسی نتیجے پر پہنچنے سے پہلے قدرے توقف کی ضرورت پر زور دیتے تھے (چغتائی، ۱۹۵۷ء)؛ لیکن

در زمان سعید شاہ جہاں
شاہ علم پناہ جم مقدار

نادر العصر رفت وگفت خرد
شد بفر دوس احمد معمار

اور :

آن نادر العصر زینت دہر
چوں رفت بسوئے ملک سرمد

تاریخ وفات او خرد گفت
محمود العاقبت شد احمد

ان اشعار سے سید سلیمان ندوی نے تاریخ
وفات ۱۰۵۹ھ / ۱۶۳۹ء اخذ کی ہے جو دور شاہ جہانی میں
آتی ہے۔

مثنوی کے اشعار میں یہ واضح طور پر بیان کیا
گیا ہے کہ استاد احمد معمار شاہجہاں کا ایک درباری معمار
تھا وہ ریاضیات فلکی کی مستند کتاب محیطی اور خواجہ نصیر
الدین طوسی کی کتاب تحریر اقلیدس کا بھی عالم تھا۔
اسے نادر العصر کا خطاب عطا ہوا اور بادشاہ کے حکم سے
روضہ تاج یا مقبرہ ممتاز محل اور قلعہ کی تعمیر اسی نے
سر انجام دی۔ لطف اللہ مہندس نے اسے واقف تحریر
ومقالات اور آئمہ اشکال وحوالات کے خطابات سے یاد کیا
ہے جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ایک عالم وفاضل
شخص تھا اور تحریر و تقریر میں اپنے زمانے کی ایک سر بلند
شخصیت تھا۔ علم ہیئت سے اس کی واقفیت اور دلچسپی کا
اندازہ اس امر سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ اس نے اپنے
بیٹوں کو تعمیر و ہندسہ و ہیئت و ریاضیات کی بہترین تعلیم
دی۔ غالباً اس کے پیش نظر یہ خیال تھا کہ فارسی دان
طبقہ ریاضیات و فلکیات کی ایسی اعلیٰ تصانیف سے بہرہ مند
ہو جو اس وقت تک عربی میں ہی دستیاب تھیں۔ چنانچہ
۱۰۵۰ھ میں یعنی جس سال روضہ ممتاز محل مکمل ہوا ہے
اور ابھی قلعہ دہلی کی تعمیر جاری تھی اس نے اپنے بیٹے
لطف اللہ مہندس سے عبدالرحمن صوفی کی علم ہیئت کی
کتاب ”صور الکواکب“ کا ترجمہ فارسی میں کرنے کی

فرمائش کی (ندوی - ۱۹۳۶ء)۔

نادر العصر استاد احمد لاہوری کے تین بیٹوں کا
ذکر معاصر کتابوں میں آتا ہے: (۱) عطاء اللہ رشیدی؛
(۲) لطف اللہ مہندس؛ (۳) نور اللہ معمار۔ یہ سب مختلف
علوم و فنون میں دسترس رکھتے تھے۔ لطف اللہ مہندس نے
اپنی ایک تصنیف میں لکھا ہے: ”ملا لطف اللہ مہندس
تخلص لاہوری است کہ قلعہ ارک دارالخلافہ شاہجہاں آباد
بتجویز و صواب دید او بنایافت۔ مملوک ہوا دار ولد احمد معمار
گوہر عمر ۱۶ درکار کاہ وگل کاسد کردہ“ اس سے
معلوم ہوتا ہے کہ لال قلعہ دہلی کی تعمیرات میں مہندس
بھی استاد احمد و استاد حامد کے ساتھ شریک تھا اور اس کی
عمر کا بڑا حصہ عمارت سازی میں صرف ہوا (سحر حلال :
مطبوعہ چغتائی ۱۹۵۰ء)۔

لطف اللہ مہندس شاعر کے علاوہ ایک ماہر
ریاضیات بھی تھا۔ مخزن الغرائب میں ہے (مخطوطہ بوڈلین
لائبریری آکسفورڈ) ”موصوف لطف اللہ مہندس بودہ است
ایشاں بکفند اشعار میل تمام داشتند و مہندس تخلص می
کردند و در علم ریاضی مثل ایں ہر دو پسر و پدر در بلاد ہند
نہ بودند“ (چغتائی ۱۹۶۳ء)۔

مہندس کے اپنے دیوان کے علاوہ پانچ
دیگر تصانیف کا بھی علم ہوا ہے۔ نور اللہ معمار ماہر تعمیر
ہونے کے ساتھ ساتھ ایک عمدہ خطاط بھی تھا اور اس کو
مروجہ خطاطی کی سات قلموں پر عبور حاصل تھا۔ نور اللہ
کی نقش کردہ ایک لوح جامع مسجد دہلی میں موجود ہے
(ندوی - ۱۹۳۶ء)۔

سب سے بڑے بھائی عطاء اللہ رشیدی کو علم
اعداد (حساب) علم جبر و مقابلہ مساحت، عملی اقلیدس اور
معماری پر متعدد کتابوں کا مصنف بتایا گیا ہے وہ فارسی کا
شاعر اور معمار و نقشہ نویس تھا۔ ۱۰۷۲ھ میں اس نے
اورنگ زیب عالمگیر کی محبوب ملکہ دلس بیگم عرف رابعہ
دورانی کے مقبرہ واقع اورنگ آباد دکن کی طراحی
و معماری سر انجام دی۔ یہ مقبرہ روضہ تاج محل سے

راحت عزمی ۱۹۸۹ء، ایبا کوخ (Ebba Koch) ۱۹۹۱ء اور کیتھرین ایشر (Catherine Asher) ۱۹۹۲ء اسی نظریے کے حامی ہیں۔

فہرست عمارات تعمیر کردہ استاد احمد معمار: (۱) خانہ آصف خاں لاہور؛ (۲) قلعہ شمشیر گڑھ؛ (۳) قلعہ (اور دیگر عمارات) حسن ابدال؛ (۴) قلعہ شاہجہاں آباد (لال قلعہ) دہلی؛ (۵) جامع مسجد دہلی؛ (۶) روضہ تاج محل آگرہ۔

دستاویزی و کتبہ جاتی ثبوت فراہم نہ ہونے کے سبب استاد احمد معمار کی طرارجی، معماری اور نقشہ نویسی کے مزید نمونے اس فہرست میں شامل نہیں کئے جاسکے تاہم فہرست سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس عہد کی بہت سی دیگر عمارات جو اسی طرز تعمیر کی غمازی کرتی ہیں وہ بھی شاید استاد احمد معمار کی شاہی تعمیرات کا ایک حصہ رہی ہوں۔

مآخذ: (۱) مولانا سید سلیمان ندوی: تاج محل اور لال قلعہ کا معمار، معارف، اعظم گڑھ۔ فروری، مارچ، اپریل ۱۹۳۶ء؛ (۲) ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی: احمد معمار اور اس کا خاندان، لاہور ۱۹۵۷ء؛ (۳) وہی مصنف، تاج محل آگرہ، لاہور ۱۹۶۳ء؛ (۴) لطف اللہ مہندس، دیوان مہندس، لاہور ۱۹۳۱ء؛ (۵) محمد صالح، کتبہ: عمل صالح۔ کلکتہ ۳۷-۱۹۲۳ء؛ (۶) عبدالحمید لاہوری: بادشاہ نامہ دو جلدیں، تدوین متن از کبیر الدین احمد اور عبدالرحیم۔ کلکتہ۔ رائل ایشیٹک سوسائٹی آف بنگال ۱۸۶۶-۱۸۷۲ء؛ (۷) ظفر حسن: Egraphia Indica Muslamica، کلکتہ ۱۹۱۰-۱۹۰۹ء؛ (۸) احسان جان قیصر Building Construction in Mughal India، علی گڑھ، دہلی، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۸۸ء؛ (۹) رضوان عظیم: Ustad Ahmad Mimar Lahori (زیر طبع) ثانوی فہرست مآخذ: (۱۰) Koch, Ebba: Mughal Architecture, An Outline of Its History and Development (1526-1858) میونخ، پرنٹل، ۱۹۹۱ء؛ (۱۱) Begley, Wayne (1126-1858)

بہت مماثل ہے اور غالباً احمد معمار کے فرزند سے نقش ثانی کی فرمائش کی گئی تھی۔ بایں ہمہ مختلف فنی اور عملی مشکلات کی وجہ سے وہ تناسب اور لطیف عناصر برقرار نہیں رکھے جاسکے جو تاج محل کی خصوصیت ہیں۔

لطف اللہ مہندس کے ایک بیٹے خیر اللہ مہندس نے محمد شاہ رگیلا کے عہد میں راجہ جے سنگھ سواری (۱۱۵۲ھ/۱۷۳۳ء) والی امبر و صوبہ دار آگرہ و مالوہ کے حکم سے دہلی، جے پور، بنارس، مٹھرا اور اجین میں فلکیات کے مطالعہ کی غرض سے رصد گاہیں تعمیر کیں۔ وہ دہلی کی رصد گاہ کا بانی اور نگران تھا اور فلکیات کے علاوہ ریاضیات کا درس بھی دیا کرتا تھا۔ اس سے استاد احمد معمار کی اولاد میں پشت در پشت علم فلکیات اور ریاضی سے دلچسپی اور ان علوم میں اپنے زمانے کے ماہرین کی حیثیت سے تسلیم کیا جانا پایہ ثبوت کو پہنچتا ہے۔ احمد معمار کا خاندان کئی نسلوں تک ان علوم و فنون کے صاحب تصنیف ماہرین کی وجہ سے مشہور رہا۔ یہ لوگ مغلیہ حکومت کے دور انحطاط میں دہلی سے لکھنؤ نقل مکانی کر گئے اور ان میں سے کئی دہلوی اور لاہوری کہلواتے رہے۔ استاد احمد اور اس کے خاندان کے علمی و فنی کارناموں کی تفصیل وقتاً فوقتاً دستیاب ہو جانے والے مخطوطات سے آگے بڑھی ہے اور اس سلسلے میں سید سلیمان ندوی (مقالہ جات ۱۹۳۱-۱۹۵۰ء) ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی (مقالہ جات ۱۹۳۷-۱۹۶۳ء) لفٹیٹ کرنل خواجہ عبدالرشید (۱۹۵۶ء)، پروفیسر مولوی محمد شفیع (۱۹۵۹ء) ڈاکٹر نذیر احمد (۱۹۵۹ء) وغیرہ کے گراں قدر اضافے جدید تصانیف میں بارہا حوالے کے طور پر پیش کیے گئے ہیں۔ تاج محل کے معمار کی حیثیت سے استاد احمد معمار لاہوری کو موجودہ دور میں بڑی حد تک تسلیم کر لیا گیا ہے اور بہت سے مشرقی و مغربی محققین مثلاً وائے بیگلے (Wayne Begley) ۱۹۷۹ء، مقالہ نگار میک ملن انسائیکلو پیڈیا آف آرکیٹیکش (McMillan Encyclopedia of Architects) ۱۹۸۲ء، احسان جان قیصر، ۱۹۸۸ء،

اس کتاب میں بعد ازاں ۱۷۹ مقالات کے اضافے اور دیوان الانشاء اور اسلوب الحکیم فی منج الانشاء القویم کے نام سے از سر نو کئی بار طبع ہو چکی ہے (مثلاً بار ہفتم، قاہرہ ۱۳۴۸ھ/۱۹۲۹ء)؛ (۳) میزان الذہب فی صناعت شعر العرب: عروض، قافیہ اور شاعری سے متعلق یہ کتاب قاہرہ سے کئی دفعہ طبع ہو چکی ہے (۱۳۸۲ھ / ۱۹۶۳ء)؛ (۴) القواعد الاساسیۃ للغات العربیۃ: ابن مالک کی الفیہ اور اس کی اہم شروحات کو بنیاد بنا کر عربی قواعد کے متعلق لکھی جانے والی یہ قیمتی کتاب قاہرہ سے طبع ہو چکی ہے (۱۳۵۴ھ / ۱۹۳۵ء)؛ (۵) انشاء الکاتبات العصریۃ والمراسلات العربیۃ: مختلف موضوعات پر خطوط اور تحریری امثال پر مشتمل قاہرہ، طبع ششم (۱۳۷۷ھ / ۱۹۵۸ء)؛ (۶) جواہر البلاغۃ: کئی بار طبع ہو چکی ہے، اس کا موضوع معانی، بدیع اور بیان ہے۔ بار دوم (۱۳۲۳ھ / ۱۹۰۵ء)؛ (۷) المفرد العلم فی رسم القلم: ہمزہ، واؤ اور یاء کی کتابت اور ان کی باہم تبدیلی سے متعلق ہے۔ (۸) مختار الاحادیث النبویۃ والحکم الحمدیۃ: کتب ستہ الموطا، الجامع الصغیر، الجامع الکبیر، الترغیب والترہیب کے علاوہ دیگر معتبر کتب حدیث سے منتخب اور ابتدائی حرف کے مطابق حروف تہجی کی ترتیب سے دو ہزار احادیث کو محیط ہے۔ علی فکری یادز اور عبداللہ ایدن (استانبول ۱۹۶۴) احمد یالچی (انقرہ ۱۹۶۵ء) اور عبدالقادر آک چچک (استانبول ۱۹۶۷ء) کی طرف سے اس کتاب کے ترکی ترجمے کیے جا چکے ہیں؛ (۹) السعادة الابدية فی الدیانة (الشریعۃ) الاسلامیۃ: مؤلف کے اسلامی موضوعات پر مختلف مقالہ جات پر مشتمل ہے؛ (۱۰) البحر الحلال فی الحکم والامثال: آخری چار کتابیں قاہرہ سے کئی بار طبع ہو چکی ہیں۔ مآخذ: (۱) احمد الہاشمی: دیوان الانشاء اور اسلوب الحکیم فی منج الانشاء القویم، قاہرہ ۱۳۴۸ھ / ۱۹۲۹ء، مقدمہ؛ (۲) سرکیس، مجملہ ۱۱: ۱۸۸۷-۱۸۸۸؛ (۳) کمالہ: مجملہ المؤلفین، ۱: ۱۳۳؛ (۴) لزرکلی: الاعلام (فتح اللہ)، ۱: ۹۰۔

:E McMillan Encyclopedia of Architects. :
Travels of Fray :Fray Sebastian Manrique (۱۲)
Selbastion Manrique: (۱۳) کنو، محمد صالح: عمل صالح یا شاہجہاں نامہ، ۳ جلد تصحیح شدہ فارسی متن از وحید قریشی۔ طبع دوم۔ لاہور۔ مجلس ترقی ادب ۱۹۶۷ء-۱۹۷۲ء۔

(سید رضوان عظیم)

.....

⊗ احمد الہاشمی : احمد بن ابراہیم بن مصطفی السید الہاشمی ایک مصری ادیب، مصنف اور ماہر تعلیم، قاہرہ میں ۱۸۷۸ء میں پیدا ہوئے۔ وہیں عقلی اور نقلی علوم حاصل کیے۔ جامعہ ازہر میں محمد بن محمد الاتیابی، جمال الدین افغانی عبدالقادر بن مصطفی الرافعی اور محمد عبدہ جیسے علماء سے اسباق پڑھے، فارغ التحصیل ہونے کے بعد قاہرہ کے مقامی اور غیر ملکی مختلف تعلیمی اداروں میں طویل مدت تک استاد اور صدر شعبہ کے طور پر خدمات انجام دیں۔ سلسلہ نسب حضرت حسینؑ کے واسطے سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتا ہے۔ اس بنا پر ”سید“ کے لقب سے مشہور ہوئے، انہوں نے قاہرہ میں ۱۹۴۳ء میں وفات پائی۔

احمد الہاشمی نے زبان و ادب سے متعلقہ درسی کتب اور سکولوں کے طرز تعلیم میں پائی جانے والی کوتاہیوں کی تلافی اور ایک مسلمان نسل تیار کرنے کی خاطر بہت زیادہ مساعی کیں۔ ان کی زبان، ادب اور دینی موضوعات پر اہم تصانیف درج ذیل ہیں: (۱) جواہر الادب فی صحتہ (ادبیات وانشاء فی اللغات العرب: دور جاہلیت سے ۱۳۱۹ھ (۱۹۰۱ء) تک کے شعری و نثری ادب میں سے منتخب عبارتوں میں ہے۔ یہ انتخاب دو جلدوں پر مشتمل ہے اور اس کی انیسویں طباعت ۱۳۸۱ھ/۱۹۶۲ء میں قاہرہ سے ہوئی؛ (۲) اسلوب الحکیم فی منج الانشاء القویم ۱۱ مختصر دینی، ادبی، تاریخی اور فلسفیانہ مقالات کو بنیاد بنا کہ معرض وجود میں آنے والی

(خلوصی قلع [ت خالد ظفر اللہ])

.....

⊗ احمدیت : مرزا غلام احمد قادیانی (۱۸۳۵ء-۱۹۰۸ء) کا قائم کردہ ایک فرقہ یا مذہب جو اپنے بانی کے مختلف دعووں کی بنا پر مسلمانوں کے تمام فرقوں کے ہاں بالاتفاق نیز حکومت پاکستان کے فیصلے کے مطابق ”غیر مسلم“ تصور کیا جاتا ہے۔

(۱) تاریخ: مرزا غلام احمد قادیانی (ابن غلام مرتضیٰ بن عطا محمد بن گل محمد) کا خاندان (مغل برلاس) سرحد سے یہاں آکر آباد ہوا۔ اس کی حیثیت علاقے میں ایک مؤثر زمیندار کی تھی، زمینداری کے باعث اس کا خاندان باثروت تھا اور اس کی جائیداد ۸۵ دیہاتوں پر مشتمل تھی۔ سکھوں نے اپنے عہد حکومت میں اس سے ساری جاگیر چھین لی، جس پر عطا محمد بیگو وال (مرزا) معروف سکھ سردار فتح آہلو والیہ کے ساتھ مل گیا۔ اس کی وفات کے بعد سردار رنجیت سنگھ نے اسے اس کی تمام جاگیر واپس کر دی، اس پر وہ رنجیت سنگھ کی فوج میں شامل ہو گیا۔ اس دور میں وہ نونہال سنگھ، شمشیر سنگھ اور دربار لاہور کے ساتھ وابستہ رہا اور بہت اہم خدمات انجام دیں (بشیر الدین محمود: سیرۃ مسیح موعود)۔ سکھ حکومت کے اختتام (۱۸۴۵ء) کے بعد مرزا غلام مرتضیٰ نے انگریز حکومت کے ساتھ اپنی امیدیں وابستہ کر لیں، چنانچہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے موقع پر اس نے بہت سے آدمی بھرتی کر کے انگریز حکومت کی مدد کی۔ اس کا بیٹا غلام قادر (مرزا غلام احمد کا بڑا بھائی) جنرل نکلسن کی فوج میں اس وقت شامل تھا جب اس نے تریمو گھاٹ پر ۴۶ نیو انفنٹری کے باغیوں کو جو سیالکوٹ سے بھاگے تھے، نہ تیغ کیا اور اس موقع پر جنرل نکلسن نے غلام قادر کو ایک سند دی جس میں لکھا تھا کہ ۱۸۵۷ء میں یہ خاندان سب سے زیادہ وفادار رہا (سیرۃ مسیح موعود: ص ۱۸ تا ۲۶)۔ ان خدمات کے صلہ میں انگریز حکومت نے مرزا غلام مرتضیٰ کی جاگیر تو واپس نہ کی، البتہ اس کی

سات سو روپے ماہانہ پنشن مقرر کر دی، جو آج کے دور کے کئی لاکھ روپے کے برابر تھی۔ مرزا غلام احمد کے والد کے انتقال پر اسے نصف کر دیا گیا اور اس کے بھائی کے مرنے پر یہ رقم بالکل بند کر دی گئی (سیرۃ المہدی)۔ خود مرزا غلام نے لکھا ہے کہ (اس کے والد) غلام مرتضیٰ نے ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں انگریز حکومت کی امداد کے لیے پچاس گھوڑے اور سوار ارسال کیے تھے (مرزا غلام احمد: ازالۃ الادھام، ص ۵۸؛ بشیر الدین محمود: سیرۃ المہدی، ص ۲۳، تحفہ قیصریہ، ص ۱۶)۔

مرزا غلام احمد قادیانی بانی احمدیہ کی پیدائش ۱۳ شوال ۱۲۵۰ھ / ۱۳ فروری ۱۸۳۵ء بروز جمعہ موضع قادیان ضلع گورداسپور (بھارت) میں ہوئی (مرزا غلام احمد قادیانی: کتاب البریۃ، ص ۱۳۴، خلاصہ حاشیہ)۔ والدہ کا نام چراغ بی بی تھا، اس کی ایک جڑواں بہن (رحمت بی بی) تھی، جو سات ماہ بعد فوت ہو گئی تھی (کتاب البریۃ)۔

مرزا غلام احمد قادیانی نے تعلیم اپنے گھر پر ہی بعض اساتذہ سے حاصل کی اور ان سے چیدہ چیدہ درسی کتب پڑھیں۔ بعد ازاں سیالکوٹ کے زمانہ ملازمت میں ڈاکٹر امیر علی شاہ سے انگریزی پڑھی (سیرۃ المہدی، ص ۱۵۵)۔ مرزا کے والد کے اصرار پر اس نے زمیوں کی دیکھ بھال میں کچھ وقت گزارا اور بعض خاندانی مقدمات کی پیروی کی، جن میں اسے خاطر خواہ کامیابی نہ ہوئی۔ ۱۸۶۳ء سے کر ۱۸۶۸ء تک چار سال اس نے سیالکوٹ کے ضلعی دفتر میں بطور محرر (ماہوار پندرہ روپے پر) سرکاری ملازمت بھی کی (کتاب البریۃ، ص ۱۳۴-۱۶۳)۔ اس دوران میں مرزا کے عیسائی پادریوں سے بھی روابط قائم ہوئے جو بعد میں بھی قائم رہے (سیرۃ المہدی، ص ۱۵۵-۱۵۶)۔

(۲) عملی زندگی: مرزا غلام احمد قادیانی کی عملی زندگی کا آغاز ۱۸۸۰ء سے ہوتا ہے۔ یہ زمانہ ہندوستان کی تاریخ میں مذہبی اور سیاسی اعتبار سے بہت اہم تھا۔ اس

اشد ضرورت پڑی تھی۔

چونکہ اس زمانے کے مخصوص حالات میں جلد شہرت حاصل کرنے کا راستہ مناظرے اور قوی مباحثے تھے اس لیے مرزا نے ہندوؤں اور عیسائیوں کی کتب کا مطالعہ شروع کر دیا اور سفر لاہور میں کئی عیسائی اور ہندو علما سے مناظرے کر کے اچھی شہرت حاصل کر لی۔ حالات سازگار دیکھ کر اس نے اعلان کیا کہ وہ ”براہمن احمدیہ“ کے نام سے ایسی کتاب تصنیف کرے گا جس سے اسلام کی صداقت واضح ہو جائے گی اور باطل مذاہب اور فرقوں کی سرکوبی ہوگی۔ یہ کتاب ۵۰ حصوں پر مشتمل ہوگی اور اس میں اسلام کی صداقت پر ۳۰۰ دلائل ہوں گے۔ ان دنوں چونکہ لوگوں کا ذہن مناظرانہ بنا ہوا تھا اس لیے عوام نے بڑی فراخ دلی سے اس کتاب کے لیے اپنے آرڈر بک کرا دیئے، لیکن براہین احمدیہ کی صرف پانچ جلدیں شائع کی گئیں (براہین احمدیہ، ۵: ۹۷)۔ براہین کی تصنیف کے دوران میں، یعنی ۱۸۸۲ء میں اس نے پہلی مرتبہ یہ دعویٰ کیا کہ اسے الہام ہوا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے چودھویں صدی کے مجدد کے طور پر مامور کیا ہے، یہ اس کا ”دعویٰ ماموریت“ تھا اور مذہبی میدان میں یہ اس کی پہلی پرواز تھی۔

۱۸۸۸ء میں اس نے دعویٰ کیا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو بیعت لینے اور جماعت بنانے کا حکم دیا ہے، اس زمانے میں اس نے تین کتابیں ’فتح اسلام‘، ’توضیح المرام‘ اور ’ازالہ اوہام‘ شائع کیں، اس نے اول الذکر کتاب میں یہ دعویٰ کیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام انتقال کر گئے ہیں، اس لیے نزول مسیح سے مراد چودھویں صدی کے مجدد کی بعثت ہے، جس کا مصداق اس کی اپنی ذات ہے، چنانچہ اس نے ۱۸۸۹ء سے ”جماعت احمدیہ“ کے نام سے ایک مستقل جماعت قائم کر کے لوگوں سے باقاعدہ بیعت لینا شروع کر دی۔ اس نے دعویٰ کیا کہ جو لوگ سچا ایمان اور سچی ایمانی پاکیزگی سیکھنا چاہتے ہیں وہ اس کی بیعت کریں اس موقع پر اس نے بیعت کے لیے دس

وقت برطانوی حکومت ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے اثرات کو ختم کرنے کے لیے دور رس اقدامات کے متعلق غور و فکر کر رہی تھی۔ اسی زمانے میں ایک انگریز نے ”انڈین نیشنل کانگریس“ (رک باں) کے نام سے ایک سیاسی تنظیم قائم کی۔ اس کے علاوہ انہی ایام میں پنڈت دیانت سیرسوتی (۱۸۲۳ء/۱۸۸۳ء) نے ”آریہ سماج“ کے نام سے ایک بنیاد پرست ہندو تنظیم کی بنیاد رکھی، جس نے ہندو قوم میں ایک نئی روح پھونکی۔ اس نے ہندو دھرم کی بنیاد ویدوں کو قرار دیا اور مسلمانوں کے خلاف بڑی سرگرمی دکھائی۔ یہ تحریک بہت جلد شمالی ہندوستان میں پھیل گئی۔ اس کے علاوہ ”برہمو سماج“ کے نام سے ایک الگ تحریک چل رہی تھی، جس کا بانی راجہ موہن (۱۷۷۳-۱۸۳۳ء) تھا، اس کا فلسفہ امن و آشتی اور صلح کل تھا۔ اسی دور میں جنوبی ہندوستان میں تھیاسوفیکل سوسائٹی (Theosophical Society) کے نام سے ایک تنظیم معرض وجود میں آئی، جس کا مقصد ہندو فلسفے اور ویدک تعلیمات کا پرچار تھا، اس کا اثر پڑھے لکھے ہندوؤں نے سب سے زیادہ قبول کیا (آآ بذیل پاکستان، ہندو تحریکیں)۔ اس کے علاوہ باقاعدہ ایک پروگرام کے تحت برطانیہ، فرانس اور جرمنی سے اعلیٰ تعلیم یافتہ عیسائی پادری تبلیغ کے لیے ہندوستان بلائے گئے، جن کا خصوصی ہدف اسلام مسلمان ہی تھے۔

مزید یہ کہ ان دنوں مرزا غلام احمد کا خاندان مالی بحران میں مبتلا تھا۔ اس کے والد مرزا غلام مرتضیٰ کی خدمات پر انگریز حکومت نے جو پنشن (سات سو روپے) مقرر کی تھی، وہ اس کی وفات پر صرف ۱۸۰ روپے رہ گئی تھی اور مرزا غلام قادر (برادر اکبر مرزا غلام احمد) کے انتقال پر وہ بھی ختم ہو گئی۔ اس وقت تک مرزا غلام مرتضیٰ اپنی آبائی جاگیر واپس لینے کے لیے تقریباً ستر ہزار روپے کی خطرہ رقم خرچ کر چکا تھا، مگر ناکام رہا تھا (کتاب البریۃ، در خزائن، ص ۱۸۷، ج ۱۳) ان حالات میں مرزا کے خاندان کو آمدنی کے وسائل بڑھانے کی

شرائط بھی مقرر کیں (دوست محمد شاہ: تاریخ احمدیہ، مطبوعہ دائرۃ المصنفین ربوہ ۱۹۳۱ء؛ وہی مصنف: مقالہ غلام احمد قادیانی، ص ۳-۵، مخطوط)۔

دعویٰ مسیحیت: ۱۸۹۰ کے آخر میں اس نے اعلان کیا کہ اسے الہام ہوا ہے کہ وہ وہی مہدی اور مسیح موعود ہے جس کا ذکر احادیث میں آیا ہے (الیاس برنی: قادیانی مذہب، ص ۷۸۶، بحوالہ دیباچہ براہین احمدیہ، حصہ پنجم)۔ اس نے یہ دعویٰ بھی کیا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اپنی والدہ کے ساتھ دشمنوں کے خوف سے بچ کر کشمیر آگئے تھے اور وہاں ۱۲۰ برس کی عمر یا کر ان کا انتقال ہوا (دیکھئے ازالہ ادھام، ص ۶۶؛ حقیقۃ الوحی، ص ۳۸) لہذا احادیث میں ”نزل مسیح“ کا جو ذکر آتا ہے، اس سے مراد ”مثیل مسیح“ ہے، جو اس کی ذات ہے۔ اس مقصد کے لیے اس نے بہت سے تاریخی حقائق کو توڑ مروڑ کر پیش کیا۔

دعویٰ نبوت: ۱۹۰۱ء میں اس نے اپنے دعویٰ میں ایک دعوے کا اور اضافہ کر دیا، اس نے اعلان کیا کہ وہ (العیاذ باللہ) محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا ”بروز“ (عکس) اور ہندوؤں کا ”کرشن اوتار“ ہے (Oxford Encyclopaedia of Islamic World، مادہ احمدیہ، ۱۵۳/۱)۔ یہ ظلی اور بروزی نبوت کا دعویٰ درحقیقت مکمل نبوت ہی کا دعویٰ تھا، اس لیے کہ اسلام میں ظلی اور بروزی نبوت کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اسی لیے اس کے چند قریبی ساتھیوں کے سوا، تمام لوگوں نے اس کے ان دعوؤں کو رد کر دیا۔ اپنی جعلی نبوت کا بھرم رکھنے کے لیے آخری دنوں میں اس نے کئی پیش گوئیاں کیں، مگر ان میں سے کوئی بھی پوری نہ ہوئی، بلکہ مخالفین کے بقول ہمیشہ الٹ ہوتا رہا۔ آخری ایام میں اس نے اپنے متبعین کو غیر قادیانیوں سے تعلقات رکھنے سے منع کر دیا اور خود بھی اپنے بڑے بیٹے مرزا فضل احمد کا جنازہ نہ پڑھا، اس لیے کہ فرمانبردار ہونے کے باوجود وہ مرزا کی خود ساختہ نبوت کو نہیں مانتا تھا۔ اس نے ۲۶ مئی ۱۹۰۸ء کو احمدیہ

بلڈنگز (برائڈ رتھ روڈ لاہور) میں پیٹھ کے مرض سے انتقال کیا، جہاں سے اس کی لاش کو قادیان لے جایا گیا اور قادیانیوں کے مزعومہ ”بہشتی مقبرہ“ (قادیان) میں دفن کیا گیا (سیرۃ المہدی، دوست محمد شاہ: غلام احمد قادیانی، قلمی مقالہ، ص ۲۵)۔

مرزا غلام احمد قادیانی کی زندگی کا آخری دور (۱۹۰۱ تا ۱۹۰۸ء) مسلمانوں، عیسائیوں اور ہندوؤں کے خلاف مناظروں اور مذہبی مباحثوں میں گزرا، جن میں سے بعض نے بڑی شہرت حاصل کی۔ اس دور میں اس نے اپنی نام نہاد نبوت کے حق میں پروپیگنڈہ کرنے کے لیے نشرواشاعت کے جدید ترین ذرائع اور وسائل کا بھرپور استعمال کیا، اس کے علاوہ اسے تاج برطانیہ کی ہمدردی اور حمایت بھی حاصل تھی جس سے کچھ سادہ لوح مسلمان دھوکہ کھا گئے اور اس کے دام فریب میں آ گئے۔

۲۔ قادیانیت کا دوسرا دور: اس کی وفات (۱۹۰۸ء) کے بعد اس کے متبعین نے ”مولوی نور الدین“ کو ”خلیفۃ المسیح الاول“ کے نام سے اس کا پہلا جانشین نامزد کر لیا۔ اس زمانے میں غیر احمدیوں کے ساتھ تعلقات اور اس کی قیادت کے مسئلے میں ”احمدیوں“ کے درمیان اختلافات کھل کر سامنے آئے (The Oxford Encyclopaedia of Modern Islamic World، ص ۵۵)۔

پھر جب ۱۳ مارچ ۱۹۱۳ء کو وہ بھی فوت ہو گیا اور غلام احمد کا بیٹا مرزا بشیر الدین محمود احمد (پیدائش ۱۸۸۹ء) خلیفۃ المسیح الثانی، کیلکٹ سے اس کا جانشین بنا تو احمدی جماعت میں مکمل طور پر پھوٹ پڑ گئی: ایک جماعت (لاہوری گروپ) نے، جس کی قیادت مولوی محمد علی اور خواجہ کمال الدین لاہوری کر رہے تھے، مرزا غلام احمد قادیانی کی نبوت اور بشیر الدین محمود کی قیادت کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ ان کے خیال کے مطابق مرزا نے کبھی نبوت کا دعویٰ نہیں کیا، وہ تو محض ایک ”مجدد“ تھا۔ یہ لوگ غیر احمدیوں کو ”کافر“ قرار نہیں دیتے تھے (حوالہ مذکور)، مگر احمدیوں کا بڑا گروہ (قادیانی گروپ)

دوڑ گئی، جس کے رد عمل کے طور پر ۱۹۵۳ء میں پاکستان میں قادیانیوں کو غیر مسلم قرار دینے کے مسئلے پر خوفناک ہنگامے شروع ہو گئے، جن کا مرکز زیادہ تر پنجاب تھا، مسلمانوں کا مطالبہ تھا کہ حکومت سر ظفر اللہ قادیانی کو وزارت خارجہ سے الگ کرے اور اس جماعت کو غیر مسلم اقلیت قرار دے، مگر حکومت نے اس تحریک کو سختی سے کچل دیا اور اس کے رہنماؤں کو گرفتار کر لیا۔ بلاشبہ قادیانیت کے خلاف یہ ملک گیر تحریک تھی اور اس نے پوری حکومت کو ہلا کر رکھ دیا تھا، مگر مرکزی حکومت نے اس کا الزام پنجاب حکومت پر دھرا اور اسے برخاست کر دیا۔

مرزا بشیر الدین محمود کے انتقال (۸ نومبر ۱۹۶۵ء) کے بعد مرزا ناصر احمد، خلیفہ المسیح الثالث کے لقب سے اس کا جانشین بنا۔ اس کے زمانے میں ۱۹۷۴ء میں ربوہ ریلوے سٹیشن پر غیر احمدی طالب علموں کو زدو کوب کرنے پر دوبارہ ہنگامے شروع ہو گئے، جو بہت شدت اختیار کر گئے۔ اس تحریک کا مرکزی نقطہ بھی قادیانیوں کو غیر مسلم قرار دلوانا اور انہیں کلیدی عہدوں سے الگ کر دینا تھا۔ جب حکومت ان ہنگاموں پر قابو پانے میں ناکام ہو گئی تو اس وقت کے وزیر اعظم ذوالفقار علی بھٹو نے اس مسئلے پر غور کرنے کے لیے قومی اسمبلی کا بند کمرے میں اجلاس طلب کیا۔ طویل غور و خوض اور بحث و تجویز کے بعد بالآخر ۷ ستمبر ۱۹۷۴ء کے کھلے اجلاس میں متفقہ طور پر احمدیوں (لاہوری اور قادیانی گروپ) کو غیر مسلم قرار دے دیا گیا۔ اس سلسلے میں پاکستان کے ۱۹۷۳ء کے آئین میں جو ترمیم منظور کی گئی، اس کا متن حسب ذیل ہے: ”جو شخص نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ختم نبوت پر جو آخری نبی ہیں، مکمل طور پر یقین نہ رکھتا ہو یا کسی طرح کے الفاظ و عبارت میں اپنی نبوت کا دعویٰ کرتا ہو، یا کسی مدعی نبوت کو نبی یا مجدد تسلیم کرتا ہو، تو ایسا شخص آئین اور قانون کی رو سے مسلمان تصور نہ ہوگا“۔

چنانچہ اس کے مطابق تمام کلیدی عہدوں کے حلف ناموں میں ”ختم نبوت“ پر ایمان لانے کی عبارت

مرزا بشیر الدین محمود کی قیادت میں مرزا غلام احمد قادیانی کی نبوت و رسالت اور غیر قادیانیوں کے بارے میں مرزا غلام احمد قادیانی کے آخری ایام کے عقائد پر قائم رہا، (بشیر الدین محمود: دعوت احمدیہ، مطبوعہ ۱۹۶۱ء، فہرست)۔ لاہوری جماعت ”احمدیت“ کا پرچار، محض ایک جدت پسند جماعت کے طور پر کرتی ہے، جبکہ قادیانی جماعت بدستور مرزا غلام احمد قادیانی کی نبوت و پیغمبری پر قائم ہے۔ مسلمانوں کی اکثریت کا خیال ہے کہ اس جماعت کی تاسیس میں برطانوی حکومت نے بڑا اہم کردار ادا کیا ہے، اس لیے جب ہندوستان کی تقسیم کا مرحلہ آیا تو انگریز حکومت کے ایماء پر قادیانیوں نے جماعتی طور پر تحریک پاکستان میں شمولیت اختیار کر لی، جس کے نتیجے میں قائد اعظم نے سر ظفر اللہ کو پاکستان کا پہلا وزیر خارجہ مقرر کر دیا۔ اس کامیابی کے بعد احمدی (قادیانی) جماعت پاکستان میں نقل مکانی کر آئی اور ۲۰ ستمبر ۱۹۴۸ء میں پاکستان کے ضلع (چنیوٹ) میں ”ربوہ“ کے نام سے ”نئے مرکز“ کی بنیاد رکھی (جس کا نام انہوں نے قرآن کریم [المومنون، ۵۱/۲۲] سے لیا ہے)، مگر مسلمانوں کے پرزور مطالبے پر، حال ہی میں حکومت نے اس شہر کا نام بدل کر ”چناب نگر“ رکھ دیا ہے۔ یہ شہر مرزا طاہر احمد کے پاکستان سے جانے تک جماعت کا صدر مقام رہا (موجودہ صدر مقام برطانیہ کا شہر لندن ہے)۔ مسلمانوں کی طرف سے اس جماعت کی بھرپور مخالفت کی بنا پر، شروع سے ہی، اس جماعت نے بیرون پاکستان تبلیغی اور دعوتی کوششوں کو بنیادی اہمیت دی۔ سر ظفر اللہ کی وزارت خارجہ سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس جماعت نے متعدد ایشیائی اور افریقی ممالک میں اپنی شاخیں قائم کیں اور مشن ارسال کیے۔

۳۔ عوامی رد عمل: پاکستان میں ان کا مستقل مرکز (ربوہ) قائم ہونے اور وزارت خارجہ کا قلمدان ان کے پاس ہونے کے باعث ان کی دعوتی سرگرمیاں بڑھ گئیں جس سے پاکستان کے مسلمانوں میں تشویش کی لہر

بڑھا دی گئی (دیکھئے آئین حلف نامہ، بمطابق فرمان نمبر ۱۳، بحریہ ۱۹۸۵ء)۔ ۱۹۸۳ء میں پاکستان کے اس وقت کے صدر جنرل ضیاء الحق نے ایک آرڈیننس جاری کیا جس کے ذریعے احمدیوں کی سرگرمیوں کو مزید محدود کر دیا گیا۔ اس حکم نامے کے مطابق احمدیوں کو اپنے مذہب کو اسلام کہنے، اپنے مذہبی دوروں کو ”تبلغ و تعلیم“ قرار دینے اور اپنی عبادت گاہوں کو مسجد کہنے کو جرم قرار دے کر، قابل سزا اور قابل جرمانہ ٹھہرا دیا (Oxford ص ۵۲، ۵۵)۔ ان حالات میں قادیانیوں کے لیے پاکستان میں اپنی توسیعی سرگرمیوں کو جاری رکھنا مشکل ہو گیا، جس پر مرزا طاہر احمد (چوتھا خلیفہ) ربوہ سے لندن چلا گیا اور وہیں اس نے اپنا مرکز بنا لیا چنانچہ وہیں سے ساری دنیا میں قائم مشنری اداروں کو کنٹرول کیا جا رہا ہے۔

۴۔ مذہبی خیالات: قادیانیت کا مرکزی نقطہ ایمان ان کے مزمومہ نبی مرزا غلام احمد قادیانی کی نبوت و رسالت کے گرد گھومتا ہے، اسی لیے مرزا غلام احمد اور اس کے قبیحین کی تصانیف کا بڑا حصہ اس کی نبوت کے اثبات کی کوششوں پر مشتمل ہے۔

مرزا غلام احمد نے اپنی وفات سے سات سال پہلے (۱۹۰۱ء) میں اپنی نبوت کا اعلان کیا تھا (مرزا غلام احمد: حقیقۃ النبوة، ۲۲۹:۱) لیکن چونکہ یہ بات کھلم کھلا، قرآن و سنت کی نصوص سے متصادم [رک بہ ختم نبوت] ہے، اس لیے مرزا نے اسے ”ظہل“ (سایہ) اور بروز (ظہور) وغیرہ کے الفاظ میں چھپانے کی کوشش کی اور یہ دعویٰ کیا کہ وہ ظہلی اور بروز نبی ہے، حالانکہ اسلام میں ظہلی بروز نبی کی بھی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ احمدی ”ختم نبوت“ کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ اس سے مراد نبوت کی ”مہر“ ہے مطلب یہ ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی مہر کے بغیر اب کوئی نبی نہیں آسکتا اور مرزا غلام احمد کو اسی مہر کے ساتھ نبی بنایا گیا ہے (العیاذ باللہ) لیکن وہ یہ ثابت نہیں کر سکے کہ مرزا کی ”ظہلی نبوت“ پر یہ مہر کیسے لگی؟ اسی لیے وہ لوگوں کو گمراہ کرنے کے لیے

تاویلوں کا سہارا لیتے ہیں۔

نبوت کی طرح مرزا کے دوسرے دعویٰ بھی اختلافی ہیں، اس سے پہلے اس نے ”مہدی موعود“ اور ”مسح موعود“ ہونے کا دعویٰ کیا، اس مقصد کے لیے چونکہ قرآن و سنت میں مسیح موعود کے ذکر کے سلسلے میں تاویل کرنا ضروری تھا۔ اور چونکہ احادیث میں مذکور ہے کہ ”مہدی اور مسیح“ دنیا میں آکر یہودیت اور عیسائیت کا خاتمہ کر دیں گے، لہذا اس نے عیسائیوں کے خلاف مناظرانہ لٹریچر شائع کر کے یہ دعویٰ کیا کہ اس نے عیسائیت کے خاتمے کی بنیاد رکھ دی ہے۔ جہاں تک مہدی موعود اور مسیح موعود کی آمد پر دنیا میں قیام امن کا ذکر ہے [رک بہ علی] تو اس نے ”جہاد بالسیف“ کے ختم کرنے کا اعلان کیا۔ انگریز کے خلاف جہاد کی منسوخی اور جہاد کی مذمت میں وسیع پیمانے پر لٹریچر کی اشاعت، اس تحریک کے ”انگریز حکومت“ کے ساتھ ڈانڈے ملائی ہے، جس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ شروع سے ہی اس تحریک کو انگریز کی حمایت اور سرپرستی حاصل رہی ہے اور فی الوقت بھی انگریز دنیا بھر میں احمدی تحریک کی سرپرستی کر رہا ہے، علاوہ ازیں خود مرزا نے اپنے ماننے والوں کو غیر احمدیوں سے روابط رکھنے اور ان کا جنازہ پڑھنے سے منع کر دیا تھا، اسی طرح گویا اس نے اس بات کو خود تسلیم کر لیا کہ وہ ایک الگ مذہب ہے۔

احمدی دوسرے لوگوں کو غیر مسلم سمجھتے ہیں اور ان سے نکاح جائز نہیں سمجھتے، نہ ان کا جنازہ پڑھتے ہیں۔ پاکستان کے پہلے وزیر خارجہ سر ظفر اللہ خان نے بانی پاکستان قائد اعظم محمد علی [رک بہ محمد علی جناح] کے جنازہ میں موجود ہونے کے باوجود اسی بنا پر شرکت نہیں کی۔ اپنے روزمرہ کے معاملات میں وہ سنی مسلمانوں کی طرح فرائض انجام دیتے ہیں اور انہی کے ائمہ فقہ کی تقلید کرتے ہیں۔

۵۔ تنظیم: جماعت احمدیہ پر، اس کے قیام کے وقت سے ہی مرزا کے خاندان کی گرفت مضبوط رہی ہے،

۱۹۰۲ء؛ (۱۳) وہی مصنف: چشمہ معرفت، مطبع، احمدیہ
قادیان ۱۹۰۸ء؛ (۱۴) وہی مصنف: نزول المسیح، مطبع
میگزین پریس قادیان ۱۲۲۷ھ؛ (۱۵) وہی مصنف: نسیم
دعوت، ادارۃ تالیف و اشاعت قادیان، دسمبر ۱۹۳۶ء؛ (۱۶)
وہی مصنف: بت یکن، (۱۷) وہی مصنف: راز حقیقت،
مطبع ضیاء الاسلام ۳۰ نومبر ۱۸۹۸ء؛ (۱۸) وہی مصنف:
قادیان کے آریہ اور ہم، میگزین پریس قادیان، ۲۰
فروری ۱۹۰۶ء؛

(ب) قادیانیوں کی مرتبہ کتب: (۱۹) عبدالکریم
سیالکوٹی: سیرت مسیح موعود، مطبوعہ قادیان؛ (۲۰) بشیر
الدین محمود: سیرت المسیح، قادیان ۱۹۳۹ء؛ (۲۱) وہی
مصنف: حقیقۃ النبوة، قادیان ۱۹۱۵ء، مطبع ضیاء الاسلام؛
(۲۲) وہی مصنف: انوار خلافت، امرتسر ۱۹۱۶ء؛ (۲۳)
وہی مصنف: آئینہ صداقت ۲ دسمبر ۱۹۲۱ء دو جلدیں؛
(۲۴) دوست محمد شاہد: تاریخ احمدیہ، جلد ۱ دسمبر ۱۹۵۷ء،
جلد ۲ دسمبر ۱۹۵۸ء، جلد ۳ دسمبر ۱۹۶۳ء؛ (۲۵) بشیر
احمد مرزا: Review of Religions، متعدد جلدیں؛ (۲۶)
چوہدری ظفر اللہ خاں: امید کا پیغام، ۱۹۶۶ء؛ (۲۷)
دوست محمد شاہد: آئینہ احمدیت، ۲۴ ستمبر ۱۹۳۳ء
و ملفوظات حضرت مسیح موعود علیہ السلام، از نومبر ۱۹۰۱ء تا
۱۲ اکتوبر ۱۹۰۲ء ربوہ۔

(ج) لاہوری گروپ: (۲۷) محمد علی لاہوری:
Ahmedia Movement (چار جلدیں) لاہور ۱۹۱۵ء؛
(۲۸) وہی مصنف: مسیح موعود، لاہور ۱۹۱۸ء؛ (۲۹) خواجہ
کمال الدین: مجدد کامل، دو کنگ مسلم مشن برانڈر تھ روڈ
لاہور ۱۹۳۱ء؛ (۳۰) ڈاکٹر بشارت احمد: مجدد اعظم (تین
جلدیں) لاہور ۱۲-۱۹۳۹ء۔

(ز) جمہور مسلمانوں کا نقطہ نظر: (۳۱) محمد الیاس
برنی: قادیانی مذہب کا علمی محاسبہ، مطبوعہ لکھنؤ؛ (۳۲)
منظور احمد چنیوٹی: قادیانی اور ان کے عقائد، مطبوعہ
ادارہ مرکزیہ دعوت ارشاد چنیوٹ پاکستان؛ (۳۳) احسان
الحی ظہیر: القادیانیہ، لاہور (۳۴) مولانا مودودی: قادیانی

مرزا غلام احمد کی وفات کے بعد، مختصر سے عرصے
(۱۹۰۸ء تا ۱۹۱۳ء) کے سوا اس جماعت کی قیادت ہمیشہ
خاندان سے ہی مہیا ہوتی رہی ہے، مگر رسمی طور پر مجلس
مشاورت موجود ہے، لیکن عملاً جماعتی فیصلوں پر ”خليفة“
کو جملہ اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔

جماعت احمدیہ اپنے مذہبی خیالات کی اشاعت
کے لیے تمام ذرائع استعمال کرتی ہے۔ آڈیو، وڈیو اور
انٹرنیٹ کے علاوہ اس نے اپنے ریڈیو اور ٹی وی اسٹیشن
بھی قائم کر رکھے ہیں۔

ہر احمدی کو اپنی آمدن کا (چوتھائی حصہ) بطور
چندہ مرکزی فنڈ میں دینا ہوتا ہے اور جو لوگ ان کے
مزعمہ بہشتی مقبرے (واقع چناب نگر) میں دفن ہونا
چاہتے ہیں، ان کے لیے عطیات کی مقدار اس سے بھی
زیادہ ہے جب سے حکومت پاکستان نے اپنے ایک حکم
نامے کی رو سے جماعت احمدیہ کو اپنی عبادت گاہوں کو
مسجد کہنے اور ان پر کلمہ اسلام لکھنے سے منع کر دیا ہے۔
اس وقت سے حکومت پاکستان کی مخالفت و عداوت بھی
اس جماعت کے پروگرام میں شامل ہو گئی ہے۔

مآخذ: (الف) مرزا غلام احمد کی اپنی کتابیں: (۱)
غلام احمد قادیانی: ازالۃ اوحام، مطبوعہ امرتسر، ۱۳۰۸ھ؛
(۲) وہی مصنف: حماۃ البشری الی اہل مکہ و صلحاء ام
القری، مطبوعہ ۱۳۱۱ھ؛ (۳) وہی مصنف: انجام آختم،
مطبوعہ قادیان؛ (۴) وہی مصنف: حقیقۃ الوحی، قادیان، ۱۵
مئی ۱۹۰۷ء؛ (۵) وہی مصنف: رافع البلاء و معیار اہل
الاصطفاء، قادیان ۱۹۰۲ء؛ (۶) وہی مصنف: تریاق القلوب،
قادیان؛ (۷) وہی مصنف: توضیح المرام، مطبوعہ امرتسر؛
(۸) وہی مصنف: تجلیات النبیۃ، مطبع ضیاء الاسلام، قادیان
۱۹۲۲ء اور ۱۹۳۳ء؛ (۹) وہی مصنف: اربعین، ادارہ تالیف و
ترجمہ، ربوہ؛ (۱۰) وہی مصنف: کشتی نوح و دعوت
الایمان، مطبع ضیاء الاسلام، قادیان؛ (۱۱) وہی مصنف: اعجاز
احمدی، مطبع ضیاء الاسلام، قادیان، ۱۵ نومبر ۱۹۰۲ء؛ (۱۲)
وہی مصنف: تحفہ گولڑویہ، مطبع ضیاء الاسلام، قادیان، ستمبر

سکیں یا اسے جدید اسلوب میں اس طرح پیش کرنا کہ اس میں جدید تقاضوں کے پورا کرنے اور عصری مسائل کو حل کرنے کی صلاحیت نظر آئے۔ اسی طرح اس اصطلاح میں دین اسلام کی تعلیمات کو اس طریقے سے سامنے لانا جیسا کہ وہ اپنی ابتدا میں تھا اور اسے حشو و زوائد اور ان بدعات و محدثات اور انحرافات سے مصفی کر کے خالص انداز میں پیش کرنا بھی شامل ہے جو مرور زمانہ سے اس میں داخل ہو گئے ہوں (عبدالرحمن القاوی: فتح القدیر شرح جامع الصغیر، مطبوعہ قاہرہ؛ ابو الاعلیٰ مودودی: تجدید و احیاء دین، ص ۱۱ بعد)۔ یہ بھی ذہن میں رہے کہ تجدید سے مراد تجدید نہیں ہے، جیسا کہ بعض لوگ غلطی سے سمجھتے ہیں۔ تجدید سے مراد اسلام کو عصر جدید کے حالات و خیالات کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کرنا اور مزعومہ عدم مطابقت کی صورت میں اسلامی احکام کی ایسی تاویل کرنا ہے جس سے یہ مطلب حاصل ہو جائے خواہ اس کوشش میں اسلام کے اپنے اصولوں کی نفی ہو جائے یا ان کو نقصان پہنچ جائے۔

(۲) ضرورت و شرعی حیثیت: جہاں تک تجدید و احیاء دین کی ضرورت و اہمیت کا تعلق ہے تو اسلام میں اس کی دو بنیادیں ہیں: ایک اس کا تصور اجتہاد اور دوسرے اس کا تصور اصلاح۔ چونکہ اسلام اللہ تعالیٰ کا آخری دین ہے، قرآن اللہ کی آخری کتاب اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے آخری رسول ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے نہ صرف قرآن کی حفاظت کا ذمہ لیا ہے، بلکہ اپنی حکمت بالغہ سے کام لیتے ہوئے یہ انتظام بھی فرمایا ہے کہ زندگی کے وہ اہم مسائل جن کی اصلاح پر انسانی زندگی کا انحصار ہے انہیں واضح اور دو ٹوک الفاظ میں قرآن اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے وضاحت سے بیان کر دیا ہے۔ جہاں تک ان امور کا تعلق ہے جو انسان کی اجتماعی زندگی (معاملات) سے متعلق ہیں اور جن پر تمدنی و تہذیبی ترقی اثر انداز ہوتی ہے تو وہاں مخصوص تفصیلی احکام دینے کی بجائے محض اصول (پالیسی) بیان

مسئلہ: (۳۵) محمد متین خالد: ثبوت حاضر ہیں، بار سوم ۱۹۹۷ء؛ (۳۶) وہی مصنف: قادیانیت سے اسلام تک، بار دوم ۱۹۹۹ء؛

(۳۷) مغربی نقطہ نظر: (۳۷) Yohnam

Fried Mann مقالہ در Ahmadiya Encyclopeadia of the Modern Islamic World: ۱۵۵-۱۵۷؛

(۳۸) Stanleg E. Brush: Ahmadiya and the Muslim World (1955) in Pakistan

Ahmadiya: A Study of Contemporary Islam on the West (۱۹۶۳ء)؛ (۳۹) Humphrey Fisher: Ahmadiya

African Coast (۱۹۶۳ء)؛ (۴۰) Yohman Fried: Prophecy Continuous: Mann (۱۹۲۳ء) (افریقی ممالک

میں احمدی تحریک کا مطالعہ)؛ (۴۱) Aspects of Ahmadiya Religious Thought and Its Medieval

Background برکے ۱۹۸۹ء؛ (۴۲) Smith مقالہ 'Ahmadiya Encyclopeadia of Islam' لائینڈن، بذیل

مادہ: (۴۳) مقالہ: Ahmadiyah در Encyclopeadia Britannica، ۱۵۳/۱ (ایڈیشن ۱۹۷۳ء)۔

(محمود الحسن عارف)

.....

⊗ احیاء و تجدید دین: ایک معروف نیم مذہبی و

نیم سیاسی اصطلاح [نیز رک بہ علامہ جمال الدین افغانی،

محمد عبدہ اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی]۔

(۱) مفہوم: تجدید و احیاء دین کی اصطلاح آج

کل دینی ادب میں عام ہے، لیکن اس سے مراد وہ نہیں

جو اس کے الفاظ سے مترشح ہوتا ہے، کیوں کہ دین

اسلام کو جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے آنے والا آخری دین

ہے، نہ تو معروف معنوں میں کسی تجدید کی ضرورت ہے

اور نہ ہی وہ (خدا نخواستہ) ختم ہو گیا ہے کہ اس کے احیا

(دوبارہ زندہ کرنے) کی ضرورت ہو، بلکہ اس اصطلاح

میں تجدید سے مراد دین کو جدید انداز میں اس طرح

پیش کرنا ہے کہ لوگ اسے صحیح تناظر میں دیکھ اور سمجھ

لیے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث بھی پیش کی ہے جس میں آپؐ نے فرمایا کہ: ”ان الله يبعث لهذه الامه علي راس كل مائة سنة من يحدد لها دينها“ (ابوداؤد: الجامع السنن، کتاب الملاحم) ، یعنی اللہ تعالیٰ ہر صدی کے سرے پر اس امت میں ایک ایسا شخص بھیجے گا جو دین کی تجدید کرے گا۔ ابن حجر العسقلانی، جلال الدین السیوطی، زین الدین العراقي، حاکم (مستدرک، کتاب النتن) اور بیہقی (المدخل، کتاب المعروف) سب نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، جبکہ بعض لوگ اس کی تضعیف بھی کرتے ہیں۔

اس حدیث نے اس بنا پر بہت اہمیت اختیار کر لی ہے کہ مسلم تاریخ میں بہت سے لوگوں نے، اسے سند بنا کر، اپنے مجدد یا مہدی ہونے کا دعویٰ کیا اور عوام میں اس کی اساس پر اپنا دینی اثر درسوخ بڑھایا، یہاں تک کہ بعض طہ اور بے دین لوگوں نے بھی [رک بہ احمدیت] اسی بنیاد پر خود مجدد اور مہدی ہونے کا دعویٰ کیا، جس کے رد عمل کے طور پر بعض لوگوں نے اس حدیث اور نزول مہدی کے بارے میں روایات کی صحت کا انکار کر دیا (ابواللیث صدیقی: ملفوظات اقبال، ص ۷۲، ۷۶ و ۳۶۸، لاہور ۱۹۸۲ء)۔

حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں کا نظام تجدید و اصلاح صرف اسی ایک حدیث پر موقوف نہیں ہے، بلکہ اس کی اساس قرآن و سنت کی بہت سی نصوص پر ہے۔ علاوہ ازیں یہ اسلام کے مزاج اور نوعیت کا بھی اقتضا ہے۔ جب اس دین کو تا قیامت رہنا ہے تو یقیناً امت میں ہمیشہ ایسے افراد پیدا ہوتے رہیں گے، جو اس کے دینی فکر و عمل میں خرابیوں کے ازالے اور اسے اس کی اصل پر قائم رکھنے کی جدوجہد کرتے رہیں گے۔ چنانچہ ابوداؤد کی مذکورہ حدیث کی تشریح کے ضمن میں بعض علما نے یہ تصریح کی ہے کہ ضروری نہیں ہے کہ تجدید کرنے والا ایک ہی شخص ہو (ابن حجر العسقلانی: فتح الباری شرح صحیح البخاری) بلکہ یہ متعدد اشخاص بھی ہو سکتے ہیں اور یہ

کرنے پر اکتفا کیا گیا ہے اور یہ امت (کے اہل علم) پر چھوڑ دیا گیا ہے کہ وہ ناقابل تغیر نصوص، پالیسی اصولوں اور عمومی مصالح کو پیش نظر رکھتے ہوئے تفصیلی احکام کا تعین خود کر لیں۔ نصوص سے استنباط اور نئے امور میں حکم شرعی دریافت کرنے کا یہ منہاج اسلام میں اجتہاد کہلاتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف خود اجتہاد کیا، بلکہ اپنے صحابہؓ کو بھی اس کی تربیت دی اور صحابہؓ کے بعد یہ روایت بعد کی صدیوں میں بھی جاری رہی۔ اگرچہ قرون متاخرہ میں یہ مضمحل ہو گئی اور اس جمود و تقلید کے آثار ابھی تک امت مسلمہ میں باقی ہیں۔ شرعی اصولوں کے مطابق اجتہاد اسلام میں تجدید کا بہترین ذریعہ اور شکل ہے۔ اجتہاد کی حیثیت اور شرعی حیثیت واضح ہے۔ اس کی اساس قرآن اور احادیث نبویہ پر ہے [تفصیل کے لیے رک بہ آآ بذیل مادہ اجتہاد]۔

اسلام میں ”اصلاح“ کا تصور یہ ہے کہ چونکہ آئندہ کوئی نیا نبی نہیں آئے گا، لہذا اب یہ امت کی عمومی ذمہ داری اور اس کے اصحاب علم و اقتدار کا فرض ہے کہ وہ ”امر بالمعروف“ اور ”نہی عن المنکر“ کا عمل جاری رکھیں اور دین دوسروں تک پہنچائیں، چنانچہ بہت سی مسلم حکومتوں نے اس فرض کی ادائیگی کے لیے احتساب، امر بالمعروف و نہی عن المنکر اور دعوت و ارشاد کے محکمے قائم کیے، مساجد، مدارس اور خانقاہیں تعمیر کروائیں اور ان کی آباد کاری کے لیے اوقاف کا انتظام کیا یا بیت المال سے ان کی اعانت کی۔ مسلمان علماء و صلحا نے حکومتوں سے باہر رہ کر یہ فریضہ انجام دیا اور آج کل افراد کے علاوہ بہت سی مسلم جماعتیں اور تحریکیں بھی یہ ذمہ داری ادا کر رہی ہیں۔ اصلاح، انذار، امر بالمعروف و نہی عن المنکر کا حکم قرآن حکیم میں بہت سی جگہ آیا ہے (دیکھیے، مثلاً ۱۱ [ہود]: ۸۸؛ ۹ [التوبہ]: ۷۱، ۱۲۲؛ ۳ [آل عمران]: ۱۱۰ و ۱۱۳) لہذا اس کی شرعی حیثیت متفق علیہ اور مستند ہے۔

بعض علما نے تجدید و احیاء دین کے ثبوت کے

بھی ضروری نہیں کہ وہ صدی کے سرے پر ہی آئے ، بلکہ وہ صدی کے وسط میں بھی آسکتا ہے (نواب صدیق حسن: حج الکرامہ فی آثار القیامہ)۔

۳۔ مختصر تاریخ: جب یہ واضح ہے کہ تجدید و احیاء دین کا عمل ہمیشہ سے امت مسلمہ میں جاری ہے (اور انشاء اللہ تا قیامت جاری رہے گا) تو ایسے افراد کی نشان دہی ہونا بھی کوئی مشکل امر نہیں ، لیکن ہمارے ہاں تاریخ نویسی کا رجحان عموماً یہ رہا ہے کہ خلفاء و سلاطین اور ان کی سیاست اور جنگوں کے حالات زیادہ تفصیل سے لکھے جاتے رہے ہیں اور امت کی علمی ، تمدنی ، فکری اور تہذیبی و تمدنی تاریخ پر زیادہ توجہ نہیں دی گئی۔ اگرچہ اس موضوع پر معلومات موجود ہیں ، لیکن وہ زیادہ تر تاریخ کی کتابوں میں منتشر ہیں۔ تاہم حال ہی میں ایسی کئی قابل قدر کوششیں ہوئی ہیں جن میں مذکورہ مباحث کو سمیٹا گیا ہے [دیکھیے مآخذ]۔

پہلی صدی ہجری میں حضرت علی بن حسین المعروف بہ علی زین العابدین ، حضرت سعید بن مسیب ، عروہ بن زبیر ، حضرت سالم بن عبداللہ بن عمر اور حضرت قاسم بن محمد بن ابی بکر جیسے تابعین اگرچہ اپنے علم و عمل میں مینارۂ نور تھے ، تاہم اصلاحی اور تجدیدی کوششوں میں زیادہ نمایاں نام حضرت عمر بن عبدالعزیز (۹۹-۱۰۱ھ [رک باں]) کا ہے جنہوں نے نہ صرف سیاسی میدان میں اصلاحی کام کیا ، بلکہ لوگوں کی اخلاقی اصلاح اور دینی احکام کی تدوین و ترویج کے لیے بھی بہت کوششیں کیں۔ اسی طرح اسی دور میں حضرت حسن بصری (م ۱۱۰ھ) نے بھی اخلاقی انحطاط کے خلاف آواز اٹھائی۔ اسی زمانے میں ایک طرف امام ابوحنیفہ ، امام شافعی ، امام مالک اور امام احمد بن حنبل وغیرہ نے فقہ اور امام بخاری ، مسلم ، نسائی ، ترمذی ، ابوداؤد اور ابن ماجہ وغیرہ نے حدیث کی تدوین کا عظیم کارنامہ انجام دیا تو دوسری طرف یونانی فکر کی درآمد و اشاعت نے عقلی موشگافیوں کو ابھرنے کا موقع دیا۔ اس کے مقابلے میں

امام ابو الحسن اشعری اور ابو منصور ماتریدی نے اہل سنت کی جمہوری فکر کو قوت استدلال مہیا کی ؛ تو امام احمد بن حنبل نے فتنہ خلق قرآن کا مقابلہ کیا۔ پانچویں صدی میں علم کلام کا انحطاط اور فلسفہ اور باطلیت کا فروغ دیکھنے میں آیا تو اللہ تعالیٰ نے امام غزالی جیسے متکلم ، فقیہ اور سچے صوفی کو پیدا کیا اور بڑھتے ہوئے اخلاقی اضمحلال کو روکنے کے لیے شاہ عبدالقادر جیلانی اور علامہ ابن جوزی جیسی شخصیتیں پیدا ہوئیں۔ چھٹی صدی ہجری میں سلطان نور الدین زنگی اور سلطان صلاح الدین ایوبی نے روح جہاد کو زندہ کیا ، یورپی عیسائیوں کو شکست دی ، دینی مدارس قائم کیے اور بدعات کا راستہ روکا۔ ان کے کاموں کو تقویت دینے کے لیے اللہ تعالیٰ نے شیخ الاسلام عز الدین بن عبدالسلام جیسی شخصیت پیدا کی جس نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا حق ادا کر دیا اور مسلم حکمرانوں کو فتنہ تاتار کی سرکوبی پر ابھارا۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی کوششوں سے منگولوں کی یورش سے مصر اور شام کا علاقہ تو محفوظ رہا ، مگر باقی عالم اسلام ان کی لپیٹ میں آگیا۔ ساتویں صدی میں بعض صوفیائے اسلام کی دعوت سے متاثر ہو کر جلد ہی ان میں اسلام کی اشاعت شروع ہو گئی ، جس کے نتیجے میں اس صنم خانے سے بہت سے پاسبان کعبہ پیدا ہوئے ، جنہوں نے اسلام کے نفاذ اور اس کی اشاعت میں مؤثر کردار ادا کیا۔ اسی دور میں علم کلام و عقلیت کے بڑھتے ہوئے رجحان میں اعتدال پیدا کرنے کے لیے مولانا روم نے اپنی شاعری کو ذریعہ اظہار بنایا اور اپنے صوفیانہ کلام کے ذریعے اسلامی تعلیمات اور روحانیت کو عام کیا۔ چنانچہ ان کی مثنوی کو ”ہست قرآن در زبان پہلوی“ کا لقب ملا۔

اوپر شیخ الاسلام ابن تیمیہ کے سیاسی کردار کا ذکر آچکا ہے ، وہ ایک ایسے زمانے میں پیدا ہوئے تھے جو اس امر کا تقاضا کرتا تھا کہ کوئی ایسا شخص سامنے آئے جو فلسفہ و منطق اور کلام و تصوف پر گہری تنقیدی نگاہ ڈال کر کھرے کو کھوٹے سے الگ کرے اور قرآن و سنت کو فقہ و

عقائد کا مآخذ بنا کر تقلید کے بندھنوں کو ڈھیلا کرے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ابن تیمیہؒ جیسی شخصیت مسلمانوں میں پیدا کی، جو جامع کمالات تھی۔ ان کے بعد ان کے جلیل القدر شاگردوں نے، جن میں ابن قیم الجوزیہؒ، ابن کثیرؒ اور ابو اسحاق شاطبیؒ جیسے لوگ شامل تھے، ان کی علمی روایت کو آگے بڑھایا۔ اسی زمانے میں خواجہ معین الدین چشتیؒ ہندوستان آئے اور بر عظیم پر اسلامی اثرات کی بنیاد رکھی اور اشاعت اسلام کے اس کام کی ابتدا کی جو مسلمان حکمران نہ کر سکے تھے۔ ان کے بعد ان کے تلامذہ و خلفاء کے سلسلے نے (جن میں خواجہ فرید الدین گنج شمسؒ اور نظام الدین اولیاءؒ معروف ہیں) ان کے اثرات کو مزید وسیع کیا۔ گیارہویں صدی میں جب مغل سلطنت عروج پر تھی اور ہندوستان تاتاریوں سے محفوظ رہ کر خوب پھل پھول رہا تھا کہ جلال الدین اکبرؒ نے ”دین الہی“ ایجاد کر لیا جس سے اسلامی اقدار مٹنے لگیں اور کافرانہ اصول و اقدار حکومتی طاقت سے نافذ کی جانے لگیں۔ اس صورت حال کی اصلاح کے لیے اللہ تعالیٰ نے شیخ احمد سرہندی (مجدد الف ثانیؒ) کو ہمت و توفیق دی چنانچہ انہوں نے بااثر امرا، علما اور صوفیہ کو اس فتنے کی ختم کنی کی طرف متوجہ کیا۔ علاوہ ازیں انہوں نے مصلحانہ اور مجددانہ انداز میں جادۂ شریعت سے بٹے ہوئے ”صوفیہ خام“ کی غلط روش اور ان کے ناپسندیدہ افعال پر تنقید کی اور غلطیوں کی جاہ پسندی سے اسلام کو جو نقصان عظیم پہنچ رہا تھا اس پر انہیں متنبہ کیا۔ ہندوؤں کے میل جول سے مسلمانوں میں جو فتنہ رسوم رائج ہو گئی تھیں ان سے اجتناب اور بدعات کو محو کر کے سنت کو زندہ کرنے کی کوشش کی۔ بعض حکومتی دانشوروں کے لمحہ خیالات کے اثرات بد، روافض، خوارج اور دیگر فرق باطلہ کے گمراہ کن عقائد کے مفاسد کے استیصال کی کوشش کی۔ انہوں نے شریعت کو طریقت پر مقدم رکھنے پر اصرار کیا اور کہا کہ جو طریقت مخالف شریعت ہے وہ الحاد و زندقہ ہے۔ ان کے مکاتیب (جو طبع ہو چکے ہیں) رک بہ

لکھنوجات) ان کے افکار اور جدوجہد کا بہترین آئینہ ہیں۔ اور جب ہندوستان میں مسلمانوں کی عظمت کا چراغ ٹٹمنا رہا تھا اور لوگوں کے دین و اخلاق کو گھن لگ چکا تھا اور یہی نہیں بلکہ پورے عالم اسلام میں جمود و تنزل پایا جاتا تھا، اخلاق و معاشرت میں فساد آچکا تھا، اہل عجم اور غیر مسلموں کے بہت سے شعائر اور ان کی عادات و رسوم مسلمانوں نے اختیار کر لی تھیں، امراء و افسانہ کا طبقہ دولت و تمول کے برے اثرات کا اسیر ہو چکا تھا اور عوام میں کسل مندی، قنطیل، توہمات کا زور، توحید خالص کی حدود سے تجاوز اور تصوف میں غلو کے مظاہر عام تھے، بلکہ یورپ میں سائنس کے غلبے اور مذہب سے دوری کے اثرات بھی مسلم معاشرے تک پہنچ کر اپنے اثرات دکھا رہے تھے، اس وقت اللہ تعالیٰ نے شاہ ولی اللہ جیسے نادر روزگار شخص کو پیدا فرمایا جنہیں بجا طور بارہویں صدی کا مجدد کہا جاتا ہے۔ شاہ صاحبؒ کا تجدیدی و اصلاحی کارنامہ بڑی وسعت و جامعیت لیے ہوئے ہے۔ اس میں اصلاح عقائد و دعوت الی القرآن، حدیث و سنت کی اشاعت و ترویج، فقہ و حدیث میں تطبیق کی دعوت و سعی، شریعت اسلامی کی مربوط و مدلل ترجمانی اور اسرار و مقاصد قرآن و سنت کی نقاب کشائی کے علاوہ امت کے مختلف طبقات کا احتساب اور ان کو دعوت اصلاح و انقلاب، اسلام میں خلافت کے منصب کی تشریح، خلافت راشدہ کے خصائص اور ان کا اثبات اور ردِ رفض نیز سیاسی انتشار اور حکومت مغلیہ کے دور زوال میں شاہ صاحب کا مجاہدانہ قائدانہ کردار شامل ہے۔ شاہ صاحبؒ کو یہ بھی احساس تھا کہ جس علمی، فکری اور سیاسی تحریک کی وہ بنیاد رکھ رہے ہیں وہ مستقبل میں مزید برگ و بار لائے گی چنانچہ انہوں نے ایسے علمائے راسخین اور مردان کار کی تعلیم و تربیت کا بھی بیڑا اٹھایا جو ان کے بعد اصلاح امت اور اشاعت دین کا کام جاری رکھیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی مساعی میں برکت ڈالی اور ان سے نسبت رکھنے والے بزرگوں (مثلاً حضرت سید آدم بنوریؒ) کے علاوہ خود ان کی اپنی اولاد

پڑوسی مسلم ممالک کی حفاظت اور قیام حکومت اسلامیہ علی منہاج الخلافتہ الراشدہ کی جدوجہد کی ابتدا انہوں ہی نے کی، بلکہ یہ کہتا ہے جانہ ہوگا کہ بر عظیم میں مسلمانوں کی سیاسی بیداری، جو بعد میں مسلمانوں کی ہندوؤں سے الگ تنظیم، دو قومی نظریے کے احیاء اور پاکستان کے قیام پر منتج ہوئی، سب اسی جدوجہد کا بالواسطہ نتیجہ تھی۔ اس کے علاوہ دین کی نشر و اشاعت، اصلاح معاشرہ، جاہلی رسوم کے ابطال، ہندووانہ اثرات کے ازالے اور صحیح اسلامی زندگی کی بازگشت بھی اسی جہادی تحریک اور ولی الہی فکر کے تسلسل کا ثمرہ تھی جس کا ایک مظہر دارالعلوم دیوبند کا قیام اور حضرت امداد اللہ مہاجر کئی اور ان کے خلفاء (خصوصاً مولانا رشید احمد گنگوہی و مولانا اشرف علی تھانوی وغیرہ) کی تحریک اصلاح، بلکہ مولانا محمد الیاس کی تبلیغی جماعت اور اس وقت پاک دہند میں پھیلے ہوئے ہزاروں دینی مدارس اور دینی نشر و اشاعت کی جماعتیں اور ادارے، یہ سب اسی تحریک ولی الہی کا بلا واسطہ یا بالواسطہ صدقہء جاریہ ہیں۔

۴۔ احیاء و تجدید کی تحریکیں: تاریخ اسلام کی بارہ صدیوں کی احیاء و تجدید کی جن کوششوں کی طرف انتہائی اختصار کے ساتھ سطور بالا میں جو اشارے کیے گئے ہیں وہ زیادہ تر انفرادی جدوجہد کا مظہر تھیں۔ گو ماضی میں بھی بعض ادارے اور مکتب فکر موجود تھے، لیکن پچھلی دو صدیوں میں احیاء و تجدید کے لیے جس طرح بعض تحریکوں نے کام کیا اس طرح کی اجتماعی جدوجہد کا رجحان ماضی میں بہت کم تھا، لہذا اب ہم مسلم ممالک میں احیاء دین کی بعض اہم دینی تحریکوں کا مختصر تذکرہ کریں گے (سوائے بر عظیم کی تحریک مجاہدین کے جس کا تذکرہ ابھی گزر چکا ہے)۔

(۱) سلفی تحریک: سلفی تحریک یا سلفیہ، سلف سے

ہے اور سلف (جمع اسلاف) کا اطلاق عام طور پر صحابہ، تابعین و تبع تابعین یا پہلی تین صدیوں کے بزرگوں پر ہوتا ہے، کیونکہ ان صدیوں کی فضیلت کے بارے میں

میں سے حضرت شاہ عبدالعزیزؒ، شاہ رفیع الدینؒ، شاہ عبدالقادرؒ اور شاہ عبدالغنیؒ نے ولی الہی تحریک اور اس فکر و جذبے کو نہ صرف مزید پروان چڑھایا، اشاعت دین اور اصلاح عقائد کا کام تندی سے جاری رکھا، بلکہ اسے اگلی نسل تک بھی پہنچایا۔ چنانچہ تحریک مجاہدین، جسے بلاشبہ تیرھویں صدی کی عالم اسلام کی سب سے بڑی تجدیدی و جہادی تحریک کہا جاسکتا ہے، انہی کے خاندان سے انھی اس تحریک کے سرخیل سید احمد شہیدؒ حضرت شاہ عبدالعزیزؒ کے مرید تھے اور ان کے دست راست سید محمد اسماعیل شہیدؒ، شاہ عبدالغنیؒ کے بیٹے اور شاہ ولی اللہؒ کے پوتے تھے۔

شاہ اسماعیل شہیدؒ (۱۷۷۹ء-۱۸۳۱ء) مجتہدانہ صلاحیتوں کے مالک تھے اور ان کی تحریروں سے شاہ ولی اللہؒ جیسا عالمانہ رنگ اور تفقہ جھلکتا ہے (دیکھیے مثلاً عقبات اور منصب امامت) اور ان کی تصنیف تقویۃ الایمان نے تو اصلاح عقائد اور رد شرک کا وہ کام کیا جو ایک جماعت سے بھی نہیں ہو سکتا۔ یہی نہیں انہوں نے جہاد فی سبیل اللہ میں حضرت سید احمد شہیدؒ کا ساتھ دیا اور اپنی باقی ماندہ عمر انہیں کے ساتھ بتا اور اسی راہ میں قربان کردی۔

حضرت سید احمد شہیدؒ (۱۷۸۶ء-۱۸۳۱ء) بھی اپنے دور کے ایک عظیم مجدد تھے۔ انہوں نے بر عظیم پاک و ہند کی اس عظیم تحریک کی رہنمائی کی جس کی جامعیت، قوت تاثیر اور اسلام کی اولین دعوت اور طریق نبوت سے قرب و مماثلت میں دور و نزدیک کہیں کوئی نظیر دکھائی نہیں دیتی۔ وہ عقائد و اعمال کی تصحیح، افراد کی تربیت، وعظ و تبلیغ اور جہاد و سرفروشی کے وسیع محاذ پر جس طرح سرگرم عمل رہے اس کا اثر صرف ان کے میدان کارزار اور ان کی معاصر نسل تک ہی محدود نہیں رہا، بلکہ اس نے آئندہ نسلوں اور بعد میں آنے والے علمبرداران دین پر بھی گہرے نقوش چھوڑے ہیں۔ سکھ اور انگریزی اقتدار کے مقابلے، ہندوستان اور اس کے

نے تعلیم کی اصلاح پر زور دیا اور اسلامی علوم کے ساتھ جدید علوم کی تحصیل کی حمایت کی۔ انہوں نے مسلم معاشرے میں مغربی قوانین کے نفاذ کو ہدف تنقید بنایا اور سیاسی تبدیلی کے لیے تعلیم کو بنیادی شرط قرار دیا۔ انہوں نے شرک و بدعات کی مذمت کی اور قرون اولیٰ کے خالص اسلام کی طرف رجوع پر اصرار کیا۔

عالم عرب اور دیگر اسلامی دنیا پر اس جدید سلفی تحریک نے کافی اثرات ڈالے۔ الجزائر میں اس کے علمبردار عبدالحمید بن بادیس تھے، جنہوں نے تعلیم کے ذریعے فرانس کے تہذیبی غلبے کے خلاف مزاحمت کی، اہل تصوف کی غیر اسلامی روش کے خلاف آواز اٹھائی اور ”جمعیت علمائے اسلام“ کی صورت میں اہل دین کو جمع کرنے کی کوشش کی۔ مراکش میں ابوشعیب الدکالی (۱۸۷۸-۱۹۳۷ء) اور محمد ابن العربی العلوی (۱۸۸۰-۱۹۶۴ء) کی زیر قیادت سلفی تحریک نے مراکش کی قومی تحریکوں کو متاثر کیا، خصوصاً استقلال پارٹی کے صدر علال الفاسی نے جو العلوی کا شاگرد تھا اور جس نے تحریک آزادی میں نمایاں کام کیا، اس تحریک کو بہت مقبول بنایا۔ تونس میں بھی سلفی تحریک کا بڑا اثر تھا۔ وہاں مفتی محمد عبده خود (۱۸۸۵ء اور ۱۹۰۳ء میں) دو دفعہ گئے اور وہاں قارئین المنار کا منظم حلقہ تھا۔ جن زیتونی علما اور زعماء نے سلفیہ کا اثر قبول کیا ان میں بشیر صفر (م ۱۹۳۷ء) (جو بن بادیس کے استاد بھی تھے)، مفسر قرآن محمد الطاہر ابن عاشور (پ ۱۸۷۹ء) اور ان کے لائق فرزند الفاضل ابن عاشور (۱۹۰۹-۱۹۷۰ء) اور دستور پارٹی کے بانی عبدالعزیز الثعالبی (۱۸۸۹-۱۹۴۴ء) جیسے لوگ شامل تھے۔ شام میں بھی سلفیہ کے اثرات پہنچے اور عبدالقادر المغربي (۱۸۶۷-۱۹۵۶ء) اور شکیب ارسلان (۱۸۶۹-۱۹۴۶ء) نے وہاں سلفی تحریک کے پیغام کو پھیلایا۔ ہندوستان میں سرسید احمد خان (۱۸۹۸-۱۸۱۷ء) نے، جو افغانی اور شیخ عبدہ کے ہم عصر تھے، سلفی اثرات قبول کیے۔ البتہ افغانی کے برعکس انہوں نے انگریزوں کی مزاحمت کی

بنی کریم کی حدیث موجود ہے، چنانچہ امام احمد بن حنبلؒ کو اسلاف کا آخری بڑا فرد سمجھا جاتا ہے جن کی تاریخ وفات ۲۴۱ھ/۸۵۵ء ہے۔

عصر حاضر میں سلفیہ سے مراد وہ افراد یا گروہ ہے جو قرآن و سنت سے تمسک اور اس کی لفظی تشریح پر اصرار کرتا ہو، ابتدائی صدیوں کے اس اسلام کی طرف لوٹ جانے کا داعی ہو جو ان کے خیال میں بدعات و محدثات سے پاک ہے، اگرچہ بحیثیت ایک نظریہ اور تحریک کے سلفیہ کا تعلق کسی خاص عہد یا علاقے سے نہیں ہے، بلکہ امام احمد بن حنبلؒ، ابن تیمیہؒ اور ابن قیم الجوزیہؒ کا شمار بھی سلفیہ میں کیا جاتا ہے اور نجد کے شیخ محمد بن عبدالوہاب کے ہم عصر پیروکار بھی خود کو سلفیہ ہی سمجھتے ہیں، لیکن یہاں سلفی تحریک سے ہماری مراد وہ جدید تحریک ہے جس کے نمائندے جمال الدین افغانی (۱۸۳۹-۱۸۹۷ء)، شیخ محمد عبدہ (۱۸۳۹-۱۹۰۵ء) اور علامہ رشید رضا (۱۸۶۵-۱۹۳۵ء) کو سمجھا جاتا ہے۔

سید جمال الدین افغانی [رک باں] ایک متحرک، پرجوش اور فعال شخصیت کے حامل تھے جب وہ مصر پہنچے تو انہیں شیخ محمد عبدہ [رک باں] کی صورت میں ایک روشن خیال عالم دین اور مفکر کا ساتھ میسر آگیا۔ ان کا مرکزی خیال یہ تھا کہ مسلمانوں کو مغربی تہذیب کے چیلنج کو سمجھنا چاہیے اور اس کے مقابلے میں اپنے تشخص کو برقرار رکھنے کے لیے اسلام کی اصل تعلیمات کی طرف لوٹ جانا چاہیے۔ انہوں نے یہ ثابت کرنے کی بھی کوشش کی کہ اسلام اور سائنس نیز اسلام اور عصری تقاضوں میں کوئی تضاد نہیں، بلکہ اسلام میں اجتہاد کا اصول ہر قسم کی ترقی سے مطابقت رکھنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ تاہم سرسید احمد خاں [رک باں] کی طرح شیخ محمد عبدہ نے بعض اسلامی اصولوں کی اس طرح تشریح کی جو روایتی دینی فکر کے لیے قابل قبول نہ تھی، مثلاً انہوں نے مغربی لباس پہننے، یہودیوں اور عیسائیوں کا ذبیحہ کھانے اور سود کی بعض صورتوں کے جواز کا فتویٰ دیا، انہوں

وہ روایتی صوفی مسلک ہی کے حامل تھے۔ غالباً جس چیز نے ان کی تحریک کو اہم مقام دلایا وہ فراہمی اور اطالوی استعمار کے خلاف ان کا مزاحمتی کردار اور جہاد ہے۔ محمد بن علی سنوسی اتباع سنت پر بہت زور دیتے تھے اور عقائد کے معاملے میں دین کے بنیادی مآخذ قرآن و سنت کی طرف مراجعت پر اصرار کرتے تھے۔ فقہ میں وہ اجتہاد کے علمبردار تھے اور گو مالکی مسلک تھے، لیکن انہوں نے شافعی فقہ کی بہت سی چیزوں کو بھی قبول کر رکھا تھا، خصوصاً عبادات وغیرہ میں اور اس وجہ سے ان کی مخالفت بھی ہوئی۔

سنوسیہ کا نظام مرکزیت پسند تھا۔ دور دراز علاقوں میں جتنے زاویے بھی بنائے جاتے تھے ان کے انتظام کے لیے مرکز سے آدمی بھیجے جاتے تھے جو مرکز ہی کو جوابدہ ہوتے تھے۔ مصر اور لیبیا کی موجودہ سرحد کے قریب مغرب کے مقام پر ایک مرکزی زاویہ بنایا گیا تھا جو ”مرکزی دفتر“ کے طور پر کام کرتا تھا۔

سنوسی تحریک اصلاً صحرائی باشندوں پر مشتمل تھی خصوصاً کرینیشا کے علاقے کے بدوؤں کی اکثریت اسی سے منسلک تھی، تاہم سنوسیوں کے زاویے شہروں میں بھی تھے۔ مغربی لیبیا میں طرابلس اور فزان کے علاوہ حجاز میں بھی ان کے اثرات تھے اور انیسویں صدی کے اواخر میں تو ان کے اثرات صحارا کے پار جمہیل چاڈ تک پھیل چکے تھے۔ یہ بنیادی طور پر مزاحمتی مزاج بھی نہ رکھتے تھے اور ابتداءً تعلیم و تزکیہ ہی ان کا میدان تھا اور ان کی دل چسپی بھی زیادہ تر نئے زاویوں کی تعمیر و ترقی پر مرکوز تھی۔ وہ اکثر زراعت پیشہ تھے۔ صحارا میں تجارتی نقل و حمل میں معروف تاجر زاویوں کو بطور ”ریسٹ ہاؤس“ استعمال کرتے تھے جہاں ان کی جان و مال کو کوئی خطرہ نہ ہوتا تھا، اس طرح بہت سے تاجر اس صوفی طریقے سے وابستہ ہو گئے تھے۔ اس طرح مشرقی صحارا ان کا گڑھ بن گیا اور اس کے باوجود کہ ان کے کوئی سیاسی عزائم نہ تھے، عثمانی حکمران ان کی بڑھتی ہوئی طاقت سے خائف رہنے

بجائے ان سے مصالحت کو ترجیح دی اور اسلام کو عصر جدید سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش میں ایسے خیالات کا اظہار کیا جو جمہور کی رائے کے خلاف تھے۔ انڈونیشیا میں سلفی اثرات کے تحت ۱۹۱۲ء میں تحریک محمدیہ قائم کی گئی جس نے تعلیمی اور ثقافتی میدان میں مفید کام کیا۔ سلفی تحریک نے جدید اسلامی تحریکوں خصوصاً عالم عرب میں الاخوان المسلمون اور برصغیر میں جماعت اسلامی کی فکر پر بھی دور رس اثرات ڈالے۔ تاہم افغانی اور عبدہ کے بعد سلفیہ ایک تحریک کی طرح منظم نظر نہیں آتی، بلکہ اس فکر کے حامل مختلف افراد تھے جو اپنے اپنے معاشرے میں انفرادی انداز سے کام کرتے رہے [رک بہ سلفیہ: اصلاح]۔

(۲) وہابیہ یا وہابی تحریک کے بانی نجد (موجودہ سعودی عرب کا ایک صوبہ) کے شیخ محمد بن عبدالوہاب (۱۷۰۳ء - ۱۷۹۱ء) ہیں۔ اس تحریک نے اٹھارویں صدی میں جزیرہ نما عرب سے اصلاحی و تجدیدی کام کا آغاز کیا۔ وہ آل سعود کی مدد سے وہاں حکومت قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ اس کا زیادہ زور تصحیح عقائد، رد شرک و بدعات و محدثات اور تمسک بالقرآن والہ پر ہے [رک بآں بذیل مادہ وہابیہ اور محمد بن عبدالوہاب]۔

(۳) السنوسیہ: سنوسی تحریک کے بانی محمد بن علی السنوسی (۱۷۸۷-۱۸۵۹ء) تھے۔ وہ الجزائر میں پیدا ہوئے۔ حدیث و فقہ کے ساتھ تصوف کی تعلیم حاصل کی اور قاہرہ سے ہوتے ہوئے حجاز پہنچے اور مکہ کے مشہور صوفی احمد بن ادریس سے منسلک ہو گئے۔ ابن ادریس کے سفر یمن کے بعد وہ ان کے خلیفہ مقرر ہوئے اور ۱۸۲۷ء میں جبل ابوقبیس پر زاویہ (خانقاہ) تعمیر کیا۔ ۱۸۳۱ء میں وہ لیبیا چلے گئے اور سنوسیہ کی بنیاد رکھی [رک بہ السنوسی]۔

سنوسی تحریک بنیادی طور پر ایک مذہبی تحریک تھی، جس کی اساس تصوف کا شاذلیہ طریقہ تھا۔ سنوسیہ کو ایک اسلامی اور تجدیدی جماعت سمجھا جاتا ہے اور گو وہ متصوفانہ انتہا پسندی کے خلاف تھے اور رقص و سرود (سماع اور دھمال ڈالنے) کے قائل نہ تھے، لیکن بہر حال

منتظر“ ہونے کا دعویٰ کیا اور ساتھ ہی ترکی مصری اقتدار کو بھی چیلنج کر دیا۔ چونکہ یہ تیرھویں صدی ہجری کے اختتام کا زمانہ تھا اور سید احمد نے اپنے آپ کو اس حدیث نبوی کا مصداق ٹھہرایا کہ ”ہر صدی کے سرے پر ایک مجدد آتا ہے“ اور سوڈانی عوام غیر ملکی حکمرانوں کے مظالم سے بھی تنگ آئے ہوئے تھے، لہذا انہوں نے سید احمد کا ساتھ دیا۔ حکمرانوں نے جو فوجی دستے انہیں گرفتار کرنے کے لیے بھیجے سید احمد نے انہیں شکست دی اور اس طرح بددوں اور شہری علاقے میں ان کی دھاک بیٹھ گئی۔ سید احمد شرعی اصطلاحوں کا اطلاق اپنی تحریک پر بے دریغ کرتے تھے، چنانچہ وہ دفاعی نقطہ نظر سے جب مغربی صوبے کردفان منتقل ہوئے تو اسے ہجرت اور مقامی لوگوں کو انصار قرار دیا۔ اپنی مسلح جدوجہد کو وہ جہاد (خواہ بالمقابل بھی مسلمان ہی ہوں) اور اپنے مخالفوں کو وہ کافر کہتے تھے۔ انہوں نے ۱۸۸۳ء میں سوڈان کے صوبائی صدر مقام الانبیس پر قبضہ کر لیا اور بتدریج سارے شمالی صوبے ان کے زیر اقتدار آگئے۔ ۲۵ جنوری ۱۸۸۵ء کو انہوں نے دارالحکومت خرطوم پر بھی قبضہ کر لیا جس میں برطانوی گورنر جنرل مارا گیا۔ چھ ماہ بعد سید احمد اچانک بیمار ہو کر فوت ہو گئے۔ [رکبہ محمد احمد بن عبداللہ]۔

مہدوی نظریات کے مطابق محمد احمد مہدی ہونے کی وجہ سے خلیفہ الرسول تھے، لہذا ان کے بعد ان کے خلیفہ عبداللہ بن محمد نے اپنے آپ کو خلیفہ اول حضرت ابوبکر صدیق کا نائب (خلیفۃ الصدیق) اور مہدی کے دوسرے بڑے خلفا کو حضرت عمرؓ، عثمانؓ اور علیؓ کا نائب اقرار دیا اور اس طرح اپنے لیے تقدس کی ایک بنیاد مہیا کی لیکن اس کا دور حکومت زیادہ کامیاب ثابت نہ ہوا کیونکہ مہدی کے قریبی عزیز جو اپنے آپ کو خلافت کا زیادہ حقدار سمجھتے تھے، اس کے خلاف سازشیں کرتے رہے۔ اولاد العرب اور اولاد البلاد کے نسلی گروہوں کے درمیان ہم ہنگی قائم نہ ہو سکی۔ پھر ۱۸۸۸ء میں شدید قحط پڑ گیا جس کے اسباب اگرچہ قدرتی تھے، لیکن خلیفہ نے

لگے۔ فرانسیسوں نے، جو علاقے میں قدم جما رہے تھے اور جھیل چاڈ کی طرف بڑھنا چاہتے تھے، ۱۹۰۱ء میں کانم کے علاقے میں زاویہ بر علی پر حملہ کر دیا۔ سنوسی چونکہ اس حملے کے لیے تیار نہ تھے، لہذا انہوں نے پسپائی اختیار کی، تاہم انہوں نے فوراً ہی ہتھیار اٹھا لیے اور مزاحمت شروع کر دی جو پہلی جنگ عظیم تک جاری رہی۔ ۱۹۱۱ء میں اطالیوں نے لیبیا پر حملہ کر دیا اور ایک سال بعد جب ترکی نے لیبیا خالی کر دیا تو سنوسی رہنما احمد الشریف نے ان کے خلاف اعلان جہاد کر دیا اور کئی سال تک اطالیوں کو آبنائے پار نہیں کرنے دی، لیکن جب اس نے مصر میں موجود برطانوی فوجوں کے خلاف بھی محاذ کھول دیا جو اس وقت اطالیہ کے اتحادی تھے تو اسے ہزیمت کا سامنا کرنا پڑا۔ احمد الشریف کی جگہ اس کے چچا زاد محمد ادریس نے لی اور خود مختاری پر صلح کر لی، لیکن اطالیہ میں فسطائیت کے زمانے میں فریقین میں دوبارہ جنگ چھڑ گئی، جس کی قیادت قبائلی رہنماؤں کے پاس تھی، جن میں احمد مختار نمایاں تھے۔ سنوسی قیادت اس وقت مصر میں جلا وطنی کی زندگی گزار رہی تھی۔ ۱۹۳۲ء تک یہ مزاحمتی تحریک جاری رہی جس میں سنوسیوں کے اکثر زاویے برباد ہو گئے۔ جب لیبیا کی جدید ریاست وجود میں آئی تو محمد ادریس لیبیا کے بادشاہ مقرر ہوئے جن کا تختہ معمر القذافی نے ۱۹۶۹ء میں الٹ دیا اور سنوسیوں کی سرگرمیوں پر پابندی لگا دی۔ لیبیا سے باہر اس وقت سنوسیوں کے اکا دکا زاویے موجود ہیں جو ان کی عظمت رفتہ کی یاد دلاتے ہیں۔

(۴) مہدویہ: مہدیہ یا مہدویہ وہ تحریک ہے جو انیسویں صدی عیسوی کے ریلج آخر میں موجودہ سوڈان کے شمالی علاقہ سے اٹھی۔ وہ اصلاً تو ایک اصلاحی اور مذہبی تحریک تھی، لیکن بتدریج اس نے سیاسی اور جہادی رنگ اختیار کر لیا اور بالآخر سوڈان تک محدود ہو کر رہ گئی۔ اس کے بانی محمد احمد السید عبداللہ تھے۔ جو سامانی صوفی طریقے کے شیخ تھے۔ انہوں نے ۱۸۸۱ء میں ”مہدی

اعظم رہ چکا ہے۔ سوڈان کا فوجی حکمران جعفر نمیری (۱۹۶۹ء۔ ۱۹۸۵ء) برس ہا برس تک بائیں بازو اور قوم پرستانہ نظریات کی سرپرستی کے بعد بالآخر اسلام کی طرف لوٹ آیا اور موجودہ حکمران بھی الاخوان المسلمون کی مدد سے ملک میں عوامی اور حکومتی سطح پر اسلامی نظریات کی بالا دستی کے لیے کوشاں ہیں۔ سوڈان کا اسلامی مستقبل اگر محفوظ نظر آتا ہے تو اس کے پس منظر میں بھی مہدوی تحریک کے اثرات ہی کار فرما ہیں جس نے اسلام کو سیاسی، معاشی اور سماجی اداروں کی صورت میں منظم ہونے میں مدد دی ہے۔

(۵) الاخوان المسلمون: عالم عرب کی مشہور دینی تحریک جس کی بنیاد حسن البنا نے ۱۹۲۹ء میں مصر کے شہر اسماعیلیہ میں رکھی۔ اس تحریک نے مصر کے علاوہ عالم عرب (شام، فلسطین، اردن، عراق، سوڈان، یمن وغیرہ) اور افریقہ و ایشیا کے مسلم ممالک (تیونس، مراکش، پاک وہند، انڈونیشیا وغیرہ) اور یورپ کے مسلمانوں اور مسلم تحریکوں پر بھی اثرات ڈالے ہیں [رک بہ مکملہ، بذیل مادہ الاخوان المسلمون وحسن البنا]۔

(۶) تبلیغی جماعت: تبلیغی جماعت عصر حاضر کی بڑی اسلامی تحریکوں میں سے ایک ہے جو سادہ انداز میں مسلمانوں کے اندر تبلیغ و اصلاح کا کام کرتی ہے۔ اس کا آغاز ۱۹۲۶ء میں برصغیر میں میوات اور دہلی میں تبلیغی کام سے ہوا۔ اس کے بانی ایک صوفی عالم مولانا محمد الیاس (۱۸۸۴ء۔ ۱۹۴۴ء) تھے۔ اس کے قیام کے پس منظر میں کئی عوامل کار فرما تھے۔ ایک تو یہ کہ برصغیر میں مسلمانوں کی سیاسی پسپائی اور انگریزی غلبے کے استحکام کے نتیجے میں مسلمان زعماء اسلامی قدروں کی بقا کے لیے فکر مند تھے۔ اس کا ایک رد عمل تو بہت سے دینی مدارس کے قیام کی صورت میں سامنے آیا (خصوصاً شمالی ہند میں) جو دراصل مجدد الف ثانیؒ، شاہ ولی اللہؒ اور سید احمد شہیدؒ کی کوششوں ہی کا ایک تسلسل تھا جس میں تعلیم، تبلیغ اور اقامت دین کے ساتھ تصوف کے ذریعے اصلاحی پہلو بھی

لوگوں کو دارالحکومت کی طرف منتقلی پر مجبور کیا، جس سے ہزاروں لوگ مر کھپ گئے۔ انتظامی ڈھانچے کو بھی فعال نہ بنایا جاسکا۔ اس عدم استحکام کی صورت میں استعماری طاقتوں نے مہدویہ کو ختم کرنے کی منصوبہ بندی کی اور برطانوی اور مصری فوجوں نے ۱۸۹۶ء میں سوڈان پر حملہ کر دیا اور اگلے دو سالوں میں سارے ملک پر تسلط حاصل کر لیا۔ سادہ لوح سوڈانی نئے برطانوی گورنر جنرل کو مسیح دجال سمجھتے رہے اور حکومت اٹھنے کی کوشش کرتے رہے۔

جہاں تک مہدی سوڈانی کے دینی نظریات کا تعلق ہے تو اس نے دعویٰ مہدویت کے علاوہ اپنی جماعت کی بنیاد چھ اصولوں پر رکھی: (۱) نماز (باجماعت پر اصرار کے ساتھ)؛ (۲) جہاد؛ (۳) اطاعت احکام الہی؛ (۴) کلمہ شہادت؛ (۵) تلاوت قرآن؛ (۶) راتب (اوارد و اذکار)۔ قرآن حکیم کے بعد زیادہ اہمیت مہدی کے اقوال اور تصانیف کو دی جاتی تھی جس میں مہدی کا مرتب کردہ احادیث و سنن کا (ایک نامکمل) مجموعہ (جس کا نام مجلس تھا) استعمال ہوتا تھا۔ مہدیوں کے ہاں آرائش و زیبائش، موسیقی، شادی بیاہ پر فضول خرچی اور تمباکو نوشی منع تھی اور پیر پرستی، جھاڑ پھونک اور تعویذ گندوں کی مخالفت میں وہابیوں کی طرح غلو سے کام لیا جاتا تھا۔ ان کے ہاں امیر و غریب برابر تھے اور ایک معمولی آدمی ان کے ہاں بڑے سے بڑے مرتبے کو پہنچ سکتا تھا۔ ان میں اتحاد و مساوات کا اصول بدرجہ اتم کار فرما تھا۔ مہدی کے معتقدین میں اس کی کشف و کرامات کے چرچے تھے اور وہ اسے دیوتا کی طرح مانتے تھے۔

سوڈانی معاشرے کی مذہبی اور سیاسی زندگی پر مہدوی تحریک کے اثرات بانی کی وفات کے بعد بھی نمایاں طور پر باقی رہے۔ مہدی کے بیٹے عبدالرحمن (۱۸۸۵ء۔ ۱۹۵۹ء) نے تحریک الانصار قائم کی جس کا سیاسی دھڑا امت پارٹی کی صورت میں ۱۹۴۵ء میں منظم ہوا۔ عبدالرحمن کا پوتا صادق المہدی دو دفعہ سوڈان کا وزیر

کر تبلیغ کے لیے نکلتا۔ یہ آخری نکتہ عملاً سارے پروگرام کا محور ہے۔ ہر کارکن سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ تبلیغ کے لیے چلے (۴۰ دن) لگائے یا متفرق طور پر سال میں ۴۰ دن پورے کرے۔ عمر بھر میں کم سے کم چار مہینے تبلیغ کے لیے وقف کرنا ضروری ہے اور یہ کم سے کم ہے عملاً ہر کارکن کو یہ ترغیب دی جاتی ہے کہ وہ اپنا زیادہ سے زیادہ وقت تبلیغ کے لیے وقف کرے اور اکثر ایسا ہوتا بھی ہے۔ تبلیغی کارکن ایک ملک سے دوسرے ملک، ایک شہر سے دوسرے شہر، گاؤں گاؤں اور گلی گلی پھرتے ہیں اور لوگوں کو دین کی دعوت دیتے ہیں۔ اس سے ان کو اللہ کی راہ میں خرچ کرنے، سفر کے مصائب برداشت کرنے، دین سیکھنے، سکھانے اور نیک صحبت میں رہنے کی تربیت ملتی ہے۔

تبلیغی جماعت کا کام اس وقت ہر اس جگہ تک پھیل چکا ہے جہاں مسلمان رہتے ہیں۔ جنوب مشرقی ایشیا (پاکستان، ہندوستان، بنگلہ دیش)، مشرق بعید (ملائیشیا، انڈونیشیا، تھائی لینڈ) افریقی ممالک، مشرق وسطیٰ کے ممالک، یورپ اور شمالی امریکہ میں تبلیغی جماعت کے وفود سال کے بارہ مہینے گھومتے نظر آتے ہیں۔ عرب ممالک میں ان کا اثر نسبتاً کم ہے۔ تبلیغی جماعت کی اس کامیابی کے اسباب میں سے ایک تو اس کی دعوت اور اسے پہنچانے کے انداز کی سادگی ہے۔ دعوت کے چھ نکات عام فہم ہیں، ان میں کوئی فلسفہ اور تعقید نہیں۔ پھر ان نکات کی تبلیغ کے لیے عالم دین ہونا شرط نہیں اور نہ اس کے لیے کسی لمبی چوڑی تربیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ جو آدمی تبلیغ کے لیے نکلتا ہے وہ خود بخود مبلغ بن جاتا ہے۔ اس کے وسیع اثرات کی ایک وجہ اس کی دعوت کا غیر سیاسی ہونا ہے۔ خود بانی جماعت نے اس کی عملی مثال قائم کی تھی اور تقسیم برصغیر کے شدید جذباتی اور اختلافی مسئلے پر بھی غیر سیاسی رویہ اختیار کیا تھا۔ تبلیغی جماعت نے اس رویے کو شدت سے برقرار رکھا ہے اور وہ سیاسی مسائل پر نہ تو کوئی موقف اختیار کرتی

ان کے پیش نظر تھا تاکہ مسلمان دین اور دینی اداروں سے جڑے رہیں اور عملاً اچھے مسلمان بن جائیں۔ دوسرے ہندوؤں نے شدید اور سنگھٹن کی تحریکیں شروع کر دیں اور وہ چاہتے تھے کہ جو ہندو مسلمان ہو گئے ہیں ان کو دوبارہ ہندو بنایا جائے اور اس طرح مسلمانوں کو کمزور کیا جائے۔ اس کے علاوہ مولانا الیاسؒ یہ بھی سمجھتے تھے کہ محض دینی مدارس کا قیام مسئلے کا حل نہیں، کیونکہ علما کا کردار عموماً مسجد کے وعظ اور تدریس تک محدود رہتا ہے جب کہ ضرورت اس امر کی تھی کہ مسلم عوام کو متحرک کیا جائے تاکہ ان میں ایک عمومی دینی بیداری پیدا ہو جائے۔

تحریک کے بانی مولانا محمد الیاس دینی فکر کے لحاظ سے دیوبندی اور صوفی فکر کے لحاظ سے نقشبندی تھے۔ وہ نہ تو کوئی غیر معمولی عالم اور محقق تھے، نہ بہت اچھے مقرر اور نہ طلسماتی شخصیت کے مالک، لیکن ان کے دل میں گہرا درد اور اخلاص تھا جو اللہ نے قبول کر لیا، چنانچہ جو سادہ کام بہت سی نظام الدین (دہلی) کی چھوٹی سی بنگلہ مسجد سے میوات کے دینی لحاظ سے بنجر علاقے سے شروع ہوا تھا وہ آج دنیا کے کونے کونے میں پھیل گیا ہے اور رائے ونڈ (پاکستان) کے مرکز میں تبلیغی جماعت کا سالانہ اجتماع اب حج کے بعد عالم اسلام کا سب سے بڑا اجتماع ہوتا ہے جس میں حاضرین کی تعداد ۱۹۹۷ء میں دس لاکھ سے متجاوز تھی [رکبہ محمد الیاس]۔

تبلیغی جماعت اپنی دعوت میں چھ باتوں کی تاکید کرتی ہے: اولاً کلمہ طیبہ صحیح تلفظ سے پڑھنا اور اس کے معنی سمجھنا (یعنی ایمانیات کی اصلاح)، دوسرے نماز پڑھنا، شریعت و قیود کے ساتھ۔ تیسرے دین کا بنیادی علم حاصل کرنا اور ذکر کرنا (اس کے لیے شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی کا تیار کردہ سات کتابچوں پر مشتمل تبلیغی نصاب استعمال کیا جاتا ہے جو ترغیبی اور اصلاحی قصوں اور غیر مستند احادیث پر مشتمل ہے)؛ چوتھے اکرام مسلم، پانچویں اللہ کے لیے اخلاص اور چھٹے گھر بار چھوڑ

ہے اور نہ اس کا اظہار کرتی ہے۔ اس کا ایک فائدہ تو یہ ہے کہ حکومتیں ان کی مخالفت نہیں کرتیں دوسرے یہ کہ ان کے ہاں ہر خیال کے لوگ جمع ہو جاتے ہیں۔ تبلیغی جماعت کی کامیابی کی ایک وجہ اس کا مؤثر اور نتیجہ خیز ہونا بھی ہے۔ جو لوگ گھر بار اور دفتر و کاروبار چھوڑ کر تبلیغ کے لیے نکلتے ہیں اور نیکی کے ایک خاص ماحول میں عرصہ تک رہتے ہیں عموماً ان کی زندگی میں تبدیلی آ جاتی ہے۔ وہ نمازی ہو جاتے ہیں، روزے رکھنے لگتے ہیں، داڑھی رکھ لیتے ہیں اور ان کا لباس اور زندگی کا رنگ ڈھنگ بدل جاتا ہے۔ جماعت سے اختلاف رکھنے والے اسے دین کے ناقص تصور، نبی عن المنکر کے ترک، قومی اور اجتماعی امور سے غفلت، علمی اور فکری امور سے بعد اور دین کی قدامت پسندانہ تعبیر پر مطمئن کرتے ہیں۔

۷۔ جماعت اسلامی: اس جماعت کا قیام لاہور میں ۲۶ اگست ۱۹۴۱ء کو عمل میں آیا۔ اس کے بانی مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودی (۱۹۰۳-۱۹۷۹ء) تھے جو ابتداء ہی سے برصغیر کی ملت اسلامیہ کی دینی بیداری اور اس کی عظمت رفتہ کی بازیافت کے خواہاں تھے۔ انہوں نے ۱۹۳۲ء میں رسالہ ترجمان القرآن جاری کیا اور اپنے خیالات کا پرچار شروع کیا۔ آزادی کی تحریک میں انہوں نے کانگرس اور مسلمانوں کی وطنی قومیت کے نظریے کی مخالفت کی اور دو قومی نظریے کا دفاع کیا، لیکن مسلم لیگ کی حمایت بھی نہ کی۔ وہ روایتی علما اور صوفیاء کے کام سے بھی مطمئن نہ تھے۔ وہ تقلید کی بجائے حریت فکر اور اجتہاد کے قائل تھے اور اسلامی عقائد و احکام کو منطقی اور متکلمانہ انداز میں پیش کرتے تھے۔ ان کا نقطہ نظر یہ تھا کہ اسلام ایک مکمل نظام زندگی ہے اور منظم اسلامی زندگی کا بہترین اظہار اسلامی ریاست کی صورت میں ہوتا ہے، لہذا سیاسی قیادت بھی انہی لوگوں کا حق ہے جو صالح مسلمان ہوں۔ وہ ایک ایسا گروہ قائم کرنا چاہتے تھے جو اقامت دین اور حکومت الہیہ کے قیام کو مقصد زندگی بنا لے [رک بہ مودودی، سید ابوالاعلیٰ] اسی

غرض کے لیے انہوں نے جماعت اسلامی قائم کی۔ جماعت اسلامی نے مؤثر اور وسیع دینی لٹریچر تیار کیا ہے جس کا عربی انگریزی اور دنیا کی بہت سی زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ اس نے کمیونزم، سوشلزم کے علاوہ مغربی فکر و تہذیب کی بھی مخالفت کی اور اسلام کو عصری تناظر میں اس انداز میں پیش کیا کہ وہ ملک کے جدید تعلیم یافتہ افراد خصوصاً نوجوانوں کو اسلام کی حقانیت پر مطمئن کرتا ہے۔ جماعت اسلامی کو پاکستان میں مضبوط تنظیم کے باوجود کوئی بڑی سیاسی کامیابی تو نہیں ملی، لیکن ملک کے پڑھے لکھے شہری طبقے کی دینی زندگی پر اس کے اثرات موجود ہیں خصوصاً طلبہ، اساتذہ اور وکلاء میں جہاں اس کی ذیلی تنظیمیں فعال ہیں۔

جماعت اسلامی اور مولانا مودودی کی فکر نے دوسری اسلامی تحریکوں اور ان کے قائدین کو بھی متاثر کیا ہے۔ پاکستان کے علاوہ ہندوستان، بنگلہ دیش، کشمیر اور سری لنکا میں جماعت اسلامی کی تنظیمیں فعال طریقے سے کام کر رہی ہیں۔ مصر، اردن، سوڈان، الجزائر، ایران، ملائیشیا کے علاوہ خلیجی ریاستوں، برطانیہ، شمالی امریکہ اور یورپ وغیرہ میں جہاں بھی برصغیر کے لوگ موجود ہیں جماعت کے فکری اثرات وہاں موجود ہیں۔ پاکستان میں اسے حکومتوں کے علاوہ علما کی عمومی مخالفت کا بھی سامنا ہے جو اس کی دینی فکر سے مطمئن نہیں ہیں اور جماعت کی سیاسی ناکامی میں اس عنصر کا بھی خاصا دخل ہے۔

اسلامی ممالک کی ان بڑی تحریکوں کے علاوہ کئی مقامی اور ملکی نوعیت کی تحریکیں بھی تجدید و احیائے دین کے لیے کام کر رہی ہیں۔ ان کے لیے [رک بہ متعلقہ ممالک]۔

مآخذ: متن میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے:

(الف) سلفیہ: جمال الدین افغانی: رسالۃ الرشد علی الدھرین (۱۸۷۹ء) در الثائر الاسلامی: جمال الدین الافغانی، مرتبہ محمد عبدہ، قاہرہ، ۱۹۷۳ء؛ (۲) محمد عبدہ: رسالۃ التوحید، قاہرہ، ۱۸۹۷ء؛ (۳) وہی مصنف: الاسلام والنصرانیۃ مع العلم والمدنیۃ (۱۹۰۵ء) قاہرہ، ۱۹۵۳ء؛

The :Studies in Personal and Corporate
Bedoun of Cyrenaica Power 'کیمبرج' ۱۹۹۰ء.

(ج) مہدویہ: (۱) نغوم شقیر: تاریخ السودان
القديم والحديث و جغرافيته 'تین جلدیں' قاہرہ ۱۹۰۳ء؛
(۲) محمد احمد الجابری: تاریخ السودان اور فی شان اللہ
مطبوعہ قاہرہ: (۳) باکمر بدری: ذکریات باکمر بدری
انگریزی ترجمہ از یوسف بدری و جورج سکاٹ 'لنڈن'
۱۹۶۹ء: (۴) اسماعیل بن عبدالقادر: کتاب سعادة المستهدی
بیسرة الامام مہدی (۱۸۸۸ء) انگریزی ترجمہ از Haim
New 'The Life of the Sudanese Mahdi :Shaked
The :P. M. Holt (۵) ۱۹۷۸ء: (۶) G. N. Sanderson
England Europe ۱۹۷۰ء: (۷) and the Upper Nile 1882-1899
ایڈتورا' ۱۹۶۵ء.

(د) تبلیغی جماعت: (۱) محمد ایوب قادری: تبلیغی
جماعت کا تاریخی جائزہ' کراچی' ۱۹۷۱ء: (۲) مولانا
ابوالحسن علی ندوی: مولانا محمد الیاس اور ان کی دینی
دعوت' لکھنؤ' ۱۹۶۰ء: (۳) سید سلیمان ندوی: یاد
رفنگان' کراچی ۱۹۸۳ء: (۴) مولانا محمد زکریا: تبلیغی
نصاب' ملتان' بدوں تاریخ: (۵) مولانا احتشام الحسن:
مسلمانوں کی موجودہ پستی کا واحد علاج' ملتان' سن
ندارد: (۶) Mumtaz Ahmad :Islamic
Fundamentalism in South Asia The
Jamaat-i-Islami and the Tablighi Jamaat
Martine 'مرتبه' Fundamentalists Observerd
Marty and R.Scott 'ص ۵۳۰-۵۵۷' شکاگو' ۱۹۹۱ء:
(۷) M. Anwarul Haq :The Faith Movememt of
MawLana Muhammad Ilyas 'لنڈن' ۱۹۷۲ء: (۸)
I. S. Marwa :Tabligh Movement Among the
Meos of Mewat 'در Social Movements in India
جلد دوم مرتبه' M.S.A. Rao نیو دہلی' ۱۹۷۸ء.
(ه) جماعت اسلامی: (۱) سید ابوالاعلیٰ مودودی:

(۴) عبدالرحمن عبدالحق: الاصول العلمیہ للدعوة السلفیہ
قاہرہ' ۱۹۷۵ء: (۵) احمد امین: زعماء الاصلاح فی العصر
الحديث' بار چہارم' قاہرہ' ۱۹۷۹ء: (۶) محمد سعید رمضان
البوطی: السلفیہ مرحلۃ زمینیہ مبارکۃ لا مذهب اسلامی
دمشق' ۱۹۸۸ء: (۷) مصطفیٰ حلی: السلفیہ بین العقیدۃ
الاسلامیہ والفلسفۃ الغربیہ' اسکندریہ' ۱۹۹۱ء: (۸)
ابویوسف ابن بکر: محاضرات فی السلفیہ' مصر' ۱۹۹۰ء: (۹)
محمد عمارۃ: تيارات الفكر الاسلامی' قاہرہ' ۱۹۸۲ء: (۱۰)
وبی مصنف: تيارات اليقظة الاسلامیہ الحديثہ' قاہرہ'
۱۹۸۲ء: (۱۱) محمد عابد الجابری: الحركة السلفیہ والجماعۃ
الدینیہ المعاصرہ فی المغرب در الحركة الاسلامیہ المعاصرۃ
فی الوطن العربی' ص ۱۸۷-۲۳۵' بیروت' ۱۹۸۹ء: (۱۲)
صلاح الدین الجرشى: التأثيرات السلفیہ فی التيارات
الاسلامیہ المعاصرۃ' در اشکالیات الفكر الاسلامی' عدد ۱'
(۱۹۹۱ء) 'ص ۲۰۳-۲۳۰: (۱۳) مصطفیٰ الشکلی: الاسلام
بلا مذہب' بار پنجم' قاہرہ' ۱۹۷۶ء: (۱۴) فتی عثمان:
السلفیہ فی اجتماعات المعاصرۃ' قاہرہ' ۱۹۸۲ء: (۱۵) John
Islam :The Straight Path :L. Esposito
Arabic Thought in :Albert Houranli (۱۶) ۱۹۹۱ء
the Liberal Age 1798-1939.

(ب) سنوسیہ: (۱) احمد صادق الدجانی: الحركة
السوسیہ: نشأتها ونموها فی القرن التاسع عشر' بیروت'
۱۹۶۷ء: (۲) Nichola A. Ziadeh :Sanusiyah : A
Study of Revivalist Movement in Islam :لائیڈن'
۱۹۸۳ء: (۳) B.G. Martin :Muslim Brotherhoods
in Nineteenth Century Africa 'کیمبرج' ۱۹۷۶ء: (۴)
Ahmad S.O :Enigmatic Saint Bin Idris and the
Idrisi Tradition 'لنڈن' ۱۹۹۰ء: (۵) Knut.S. Vikor
Muhammad Bin Ali :Sufi and Scholar on the
Al-Sanusi 'Desert Edge 1859-1787
The Sanusi of :E-F. Evans - Pritchard (۶) ۱۹۹۱ء:
Cyrenaica 'آکسفورڈ' ۱۹۴۹ء: (۷) Emrys L. Peters:

'East Studies' شمارہ ۲۴.۳ (۱۹۹۲ء) ص ۲۶۱-۲۸۳۔
 (و) عمومی مراجع: تجدید و احیائے دین اور اس کی
 مختلف تحریکوں اور ان کے زعماء کے بارے میں عمومی
 معلومات کے لیے دیکھیے: (۱) *The Encyclopaedia of Islam*
 (۲) *The Oxford Encyclopaedia of Modern Islamic World*
 مادہ: (۳) *The Encyclopaedia of Religion and Ethics*
 بذیل مادہ: (۴) ابوالحسن علی ندوی: 'مسلم
 ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش' (۵) *The*
Contemporary: Haddad, Yvonne Yazbeck (Eds)
Islamic Revival: A Critical Survey and
Bibliography نیویارک، ۱۹۹۱ء: (۶) John L. Esposito
'Islamic Revivalism: دانشکتن' ۱۹۸۵ء: (۷) Hunter,
'The Politics of Islamic Revivalism' Shireen (Ed.)
 بلومنگٹن، ۱۹۸۸ء: (۸) Nehemia Levtzon John Obert
'Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam'
 نیویارک، ۱۹۸۷ء: (۹) John and Obert Vall
'Renewal and Reform in Islamic History: Tajdid and Islah
Voices of Resurgent Islam' John L. Esposito، طبع
 ۳۲-۳۷ء، نیویارک و آکسفورڈ، ۱۹۸۳ء: (۱۰) علی ہلال
 الدسوقی: 'Islamic Resurgence in the Arab World'
 نیویارک، ۱۹۸۲ء۔

(محمد امین)

اخبار: رک بہ خبر (در آ آ آ، بار اول) ×
 بذیل مادہ)۔

اخباریہ: شیعہ فقہ میں ایک پر زور روایتی ×
 (منقولی) رجحان کے حاملین، جو ایک جداگانہ مکتب فکر
 کے طور پر پہلے پہل بارہویں صدی میں واضح شکل میں
 سامنے آئے۔ اخباریہ کا لقب اخبار (بارہ اماموں کی

تحریک اسلامی اور اس کا آئندہ لائحہ عمل، لاہور
 ۱۹۷۲ء: (۲) وہی مصنف: تجدید و احیائے دین، لاہور،
 ۱۹۷۱ء: (۳) وہی مصنف: تحریک آزادی ہند اور
 مسلمان، لاہور، ۱۹۸۸ء: (۴) چودھری رحمت الہی:
 پاکستان میں جماعت اسلامی کا کردار، لاہور، ۱۹۹۰ء: (۵)
 آباد شاہ پوری: تاریخ جماعت اسلامی، لاہور، ۱۹۸۹ء:
 (۶) روداد جماعت اسلامی، سات جلدوں میں ۱۹۳۸-۱۹۹۱ء
 مطبوعہ جماعت اسلامی پاکستان: (۷) اجتماع سے اجتماع
 تک، ۱۹۶۳ء تا ۱۹۷۴ء، لاہور، ۱۹۸۹ء مطبوعہ جماعت
 اسلامی پاکستان: (۸) اجتماع سے اجتماع تک، ۱۹۷۴ء تا
 ۱۹۸۳ء، لاہور، ۱۹۸۹ء مطبوعہ جماعت اسلامی پاکستان:
 (۹) سید اسعد گیلانی: سید مودودی: دعوت و تحریک
 لاہور، ۱۹۹۱ء: (۱۰) ڈاکٹر اسرار احمد: تاریخ جماعت
 اسلامی، ایک تحقیقی مطالعہ، لاہور، ۱۹۶۶ء: (۱۱) دستور
 جماعت اسلامی، پاکستان، لاہور، ۱۹۸۹ء، مطبوعہ جماعت
 اسلامی پاکستان: (۱۲) Charles J. Adams: *The*
South Asian Ideology of Mawlana Mawdudi
Policies and Religion مرتبہ Donald E Smith، ص
 ۳۷۱-۳۹۷، Princeton، ۱۹۶۶ء: (۱۳) Mumtaz
The Islamic Fundamentalism in South Asia: Jamaat-i-Islami and the Tablighi
Jamaat در R. Scott Appleby مرتبہ Observed
 Martin E. Marty، ص ۵۳۰-۵۳۷، شکاگو، ۱۹۹۱ء: (۱۴)
The Jamaat-i-Islami of Freeland Abbot
Pakistan در Middle East Journal، عدد ۱۱:
 The: Kalim Bahadur (۱۵) ۵۱، ۳۷-۳۸، ۱۹۵۶ء)
Jamaat-i-Islami of Pakistan نیو دہلی، ۱۹۷۰ء: (۱۶)
 Sayyid Abul A'ala Maududi: Masud ul Hasan
 and His Thought، لاہور، ۱۹۸۴ء: (۱۷)
 The Islamic opposition: Seyyed Vali Reza Nasr
 to the Islamic State Jamaat-i-Islami
 International Journal of Middle East، 1977-1988

اللہ جزاؤں (۱۰۵۰-۱۱۱۲ھ/۱۶۳۰-۱۷۰۰ء) تھے۔ اٹھارہویں صدی کے زیادہ حصے میں اخباری علما، بالخصوص بحرین کے رہنے والے، 'عقبات' یعنی عراق کے مقامات مقدسہ پر جو ایران میں صفوی خاندان (۹۰۷-۱۱۳۵ھ/۱۵۰۱-۱۷۲۲ء) کے زوال کے بعد سے شیعہ علوم کے اہم مراکز تھے، تقریباً مکمل غلبہ و اختیار رکھتے تھے۔ ان کی طاقت کا یہ عالم تھا کہ کہا جاتا ہے کہ اصولی مکتب کے وابستگان کو عوام میں اپنی کتابیں تک دکھانے کی جرأت نہیں ہوتی تھی۔

یہ صورت حال اصولی عالم آقا محمد باقر بیہانی (۱۱۱۶-۱۲۰۸ھ/۱۷۰۳-۱۷۹۳ء) کی مساعی سے بدل گئی جو اپنے دلائل اور جوشیلے کردار کی بنا پر اپنے اہم ترین اخباری مد مقابل یوسف بحرینی (۱۱۰۷-۱۲۸۶ھ/۱۶۹۵-۱۷۷۲ء) پر غالب آگیا، جس کی اخباریہ سے وابستگی کٹر مذہبی عقیدے کے لحاظ سے اپنے متقدمین کے مقابلے میں بہر حال کمزور درجے کی تھی۔ بیہانی کی مکمل کامیابی نے اسے اخباریوں کو "غیر معتقد" قرار دینے کے قابل بنا دیا۔ آخری معروف اخباری مرزا محمد اخباری (۱۱۷۹-۱۲۳۳ھ/۱۷۶۵-۱۸۱۸ء) تھا، جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ایرانی حکمران فتح علی شاہ (۱۲۱۲-۱۲۵۰ھ/۱۷۹۷-۱۸۳۴ء) نے اس کی حمایت کا وعدہ کیا تھا بشرط یہ کہ وہ باکو پر قابض ایک روسی کمانڈر کو طلسماتی طریقے سے موت سے ہمکنار کر دے۔ بادشاہ نے وعدہ خلافی کی جس کی بنا پر مرزا محمد کو عقبات کے لیے جانے پر مجبور ہونا پڑا جہاں وہ (۱۲۳۳ھ/۱۸۱۸ء) میں ایک بلوے میں مارا گیا۔ اخباریوں کے حتمی زوال کا باعث اصولیوں کی وسیع تر چلک اور حقیقت پسندی کو قرار دیا جاتا ہے جن کے نظریات و عقائد نے انہیں اس قابل بنایا کہ وہ شیعہ فرقے کو، بارہویں امام کی مسلسل غیبت میں ہدایت و رہنمائی کا ایک طاقتور منبع بنا کر پیش کر سکیں۔

آج کل اخباری صرف خوزستان، بحرین کے شیعہ گروہوں اور خلیج فارس کے جنوبی ساحلی علاقوں میں پائے جاتے ہیں۔

روایات سے تعلق رکھتا ہے۔ قم روایت پرستوں کا ایک قدیم گڑھ تھا، مگر اس کا مخالف مکتب (جو اصولیہ کے نام سے معروف ہوا) کئی صدیوں سے بااثر تھا۔ اسلامی تاریخ میں اخباریہ کا ظہور مقابلتاً بعد میں ہوا۔ اس کی تشکیل بطور ادارہ، پہلی بار ملا، محمد امین استرآبادی (اخباری) م ۱۰۳۴ھ/۱۶۲۴ء) نے کی۔ اس نے دسویں صدی کے بعد کے اکثر فقہیوں کی تعلیمات کو مسترد کر دیا اور اصرار کیا کہ ان کے تسلیم شدہ فقہی اصول، مثلاً قیاس (تمثیل استدلال) سنی فقہ سے غیر معترفانہ طور پر اخذ کیے گئے ہیں۔ استرآبادی کے نزدیک اخبار (روایات ائمہ) تنہا قانون کا سب سے زیادہ اہم ماخذ ہیں اور انہیں قرآن اور احادیث نبویہ کے ظاہری معانی پر فوقیت حاصل ہے۔ اس کی بنیاد اس شیعہ عقیدے پر تھی کہ آئمہ معصوم ہیں اور وہ قرآن اور نبوی روایات کے حتمی شارح ہیں، لہذا کسی بھی مخصوص عمل کا جواز ایسی روایت کی موجودگی پر منحصر ہے جسے امام کی توثیق حاصل ہو۔ ایسی روایت کی عدم موجودگی میں وہ عمل مشکوک ہوگا اور اسے نظر انداز کر دیا جائے گا (یہ امر اصول کے برعکس ہے جو شیعہ اور سنی دونوں فقہوں میں موجود ہے اور جس کے مطابق ہر عمل جائز ہوتا ہے تاوقتیکہ کہ اسے واضح طور پر ممنوع قرار دیا گیا ہو)۔ اخبار پر اس سخت انحصار کا صریح نتیجہ یہ نکلا کہ ائمہ کی تمام روایات صحیح اور ضعیف میں منقسم ہو گئیں۔ اصولیوں کی بہت سی باضابطہ اقسام [روایت] پر بھی سنیّت سے ماخوذ ہونے کا الزام عائد کیا گیا۔

سترہویں صدی کے معروف اخباریوں میں سے دو شخصیتیں ایسی تھیں جو اپنے فقہی مکتب کے اصولوں پر سختی سے پابندی کے ساتھ تصوف کی طرف بھی میلان رکھتی تھیں: محمد تقی مجلسی (م ۱۰۷۱ھ/۱۶۶۰ء) اور ملا محسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ھ/۱۶۸۰ء)۔ ان کے علاوہ [مشہور اخباری] ائمہ کی روایات کے وسیع مجموعے کے مؤلف الحرمہ العالمی (۱۰۳۴-۱۱۰۵ھ/۱۶۹۳-۱۶۲۴ء) اور فقیہ، سید نعمت

وَهُوَ كَرَّةٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ (۲) [البقرة: ۲۱۶]، یعنی اور تم پر قتال فرض کر دیا گیا ہے، حالانکہ وہ تم پر گراں ہے، لیکن کیا عجب کہ تم کسی شے کو ناپسند کرو اور وہ تمہارے حق میں (خیر) بہتر ہو، اور کیا عجب کہ تم کسی شے کو پسند کرو اور وہ تمہارے حق میں باعث خرابی ہو۔

قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ ارشاد فرمایا: وَلَقَدْ اخْتَرْنَا هُمْ عَلَىٰ عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ (۴۴) [الدخان: ۳۲] (اور ہم نے انہیں جہاں والوں میں سے دانستہ چن لیا)، اس طرح اختیار کے لغوی معنی کسی شے کو منتخب کرنے یا چن لینے کے ہیں، اس لیے کہ عام طور پر بندہ اسی بات کو چنتا اور منتخب کرتا ہے جو بات اس کے لیے بہتر ہو۔ اصطلاحاً اختیار کے معنی ترجیح الشئ وتخصیصہ وتقديمه علی غیرہ (کس شے کو ترجیح دینا، اس کو مختص کر لینا اور اسے دوسرے پر مقدم کرنا) ہیں۔ اس اعتبار سے، یہ ارادے کے مقابلے میں خاص ہے۔ علم النحو میں ”اختیار“ سے مراد کسی عبارت کو اس کے اصلی قواعد اور اسلوب کے مطابق چلانا ہے۔ اس کا بالقابل لفظ ”اضطرار“ ہے جس کے معنی کسی خاص ضرورت یا مجبوری کی بنا پر کسی کلام کا اس کے اصلی قواعد سے باہر ہونا ہے جس کی عموماً ضرورت اشعار میں پیش آتی ہے (البتانی: دائرة المعارف، ۶۲۲:۲)۔

۲۔ علم الفقہ ”اختیار“ [رک بہ خیار] سے مراد یہ ہے کہ خریدنے والے کو بیع (زیر فروخت شے) کی خریداری یا عدم خریداری کا اور بائع کو فروخت یا عدم فروخت کا اختیار ہو۔ فقہانے مخصوص شرائط کے ساتھ اس کو درست قرار دیا ہے۔ [تفصیل کے لیے، دیکھیے خیار، بذیل مادہ]۔

اس کے علاوہ علمائے فقہ کے ہاں اس کے دو معنی مشہور ہیں: ایک یہ کہ اس کا کرنے والا ”مختار“ ہو۔ وہ چاہے تو کرے اور چاہے نہ کرے۔ دوسرا یہ کہ وہ اس فعل کو کرے یا نہ کرے، دونوں باتیں اس کے لیے

مآخذ: (۱) Cole R.I Juan: *Clebrics in Shi'i Akhbari- Usuli: Iraq and Iran, 1722-1780*

Conflict Peconsidered در *Iranian Studies* ۱۸۰۱۔

۱۹۸۵ء، ۳-۴: (۲) Akhbariya: Etan Kohlberg، در

Encylopaedia Iranica ۱: ۷۱۶-۷۱۸، لندن

دنیویارک ۱۹۸۲ء؛ (۳) وہی مصنف: *Akhbari Thought in the Seventeenth and*

Eighteenth Centuries، در *Renewal and Reform*

in Islam طبع Nohemia Levizion and John Obert

ص ۱۶۰-۱۳۳، نیویارک، ۱۹۸۷ء؛ (۴) Wilferd Medelung

Aukbariyya، در *تکلمہ آ*؛ (۵) Gianroberto Scarcia

Intorno alle Controversie tra Ahbarie Usuli

Presso gli imamiti di Persia، در *Rivista degli*

Studi Orientali ۳۳: (۱۹۵۸ء): ۲۱۱-۲۵۰۔

(حامد الکر: امین اللہ دشیر)

⊗ اختیار: ایک عربی اصطلاح جو کئی معنوں میں مستعمل ہے: (۱) لغوی معنی چنتا (برگزیدن) ایک شے کو دوسری شے پر ترجیح دینا۔ یہ ارادے کے مقابلے میں زیادہ خاص (اخص) ہے (التھانوی، ۲: ۳۱۹) اس کا مادہ خ ی ر ہے۔ جس سے قرآن حکیم میں بہت سے مشتقات کا استعمال ہوا ہے۔ ”خیر“ کے معنی ہیں ”ما یرغب فیہ الكل“ (الاصفہانی: مفردات الالفاظ القرآن، ص ۱۶۳) یعنی وہ شے جس میں ہر انسان رغبت محسوس کرے، جیسے عقل، انساب اور دوسری فائدہ مند اشیا۔ اس کی ضد شر ہے۔ قرآن حکیم میں لفظ ”خیر“ کئی معنوں میں استعمال ہوا ہے۔

باب افعال سے اختیار کے لغوی معنی ہیں ”طلب ما هو خیر وفعله“ (حوالہ مذکور)، یعنی بھلائی چاہنا اور بھلا کام کرنا۔ تاہم بعض اوقات انسان جس کام کو اچھا سمجھتا ہے اسے بھی خیر کہ دیا جاتا ہے، حالانکہ وہ حقیقت میں خیر نہیں ہوتا۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ نے ایک جگہ ارشاد فرمایا ہے: کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِتَالُ

جاننا ناممکن ہے، لہذا پہلی شرط، یعنی اس کے چاہنے پر مشتمل جملے کا، ان کے نزدیک سچا ہونا واجب ہے اور دوسری شرط، یعنی اس کے نہ چاہنے کا ہونا ممتنع (محال) ہے اور کسی ایک جملہ شرطیہ کا سچا ہونا، دونوں مقدمات کے کسی ایک حصے کے سچا ہونے پر موقوف نہیں ہوتا، لہذا دونوں مقدمے (جملے) صحیح اور درست ہیں، جبکہ متکلمین مذکورہ دونوں شرطیہ مقدمات کے صحیح ہونے کے قائل ہیں، لہذا ان کے نزدیک ”مختار“ اور ”قادر“ سے مراد وہ ہستی ہے جو چاہے تو کسی کام کو کرے اور چاہے نہ کرے۔

مختار کے دوسرا مفہوم ایسا شخص ہے جس کی طرف سے کسی کام کو چاہنا یا چھوڑنا صحیح ہو، لہذا اس معنی کی رو سے ایسا شخص ہی مختار اور قادر ہے جس کے لیے فعل کا کرنا اور چھوڑنا دونوں باتیں ممکن ہوں۔ بعض اوقات اس کی تشریح اس طرح کی جاتی ہے، کہ مختار وہ ہے کہ اگر وہ چاہے تو کرے اور چاہے تو نہ کرے۔ چنانچہ یونانی فلاسفہ (حکما) نے اس مفہوم کی ذات باری تعالیٰ سے نفی کی ہے، اس لیے کہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے عالم کا ایک نظام پر پیدا کرنا اس کی ذات کے لوازم میں سے ہے، لہذا اس کا اس سے خالی ہونا ناممکن ہے۔ ان کا گمان ہے کہ یہی ”کمال تام“ ہے، مگر وہ یہ نہیں جان سکے کہ ذات الہی میں یہی تو نقصان تام ہے، اس لیے کہ حکمرانی کا کمال تو یہ ہے کہ اس کی مشیت ہر شے سے پہلے بھی ہو اور اس کے بعد بھی ہو، متکلمین نے یہی اختیار ذات باری کے لیے ثابت کیا ہے اور یہی بات اللہ تعالیٰ کی ذات کے شایان شان بھی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اختیار کا مفہوم اسی طرح ثابت ہوتا ہے، کیوں کہ ارادہ اور اختیار کے حقیقت میں یہی معنی ہیں، کہ فاعل (کرنے والے) سے اس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں باتیں درست ہوں (موافق)۔ مختار کے اسی مفہوم کے بارے میں یونانی اور مسلمان متکلمین اختلاف کرتے ہیں اور اس کے متعلق

جائز ہوں، اس صورت میں اس کا مفہوم اباحت [رک باں] کے مترادف ہے؛ تاہم فقہ میں اس لفظ کا استعمال بہت کم ہوتا ہے۔ اس کے بجائے اباحت اور مباح کے الفاظ زیادہ استعمال ہوتے ہیں۔

۳۔ علم الکلام: اختیار اور مختار کے الفاظ کا سب سے زیادہ استعمال علم فلسفہ اور اس کے بعد علم الکلام [رک بہ کلام] میں ہوتا ہے۔ چنانچہ حکما اور متکلمین کے نزدیک اس کا اطلاق بعض اوقات تو محض ”ارادے“ پر ہوتا ہے اور بعض اوقات اس سے قدرت مراد لی جاتی ہے، جو ایجاب (وجوب و لزوم) کی ضد ہے۔ تاہم ان میں اس کے دو معنی مشہور ہیں:

۱۔ مختار (صاحب اختیار) ہونا، اس سے مراد یہ ہے کہ ”کرنے والے“ کی حالت ایسی ہو، کہ وہ اگر چاہے، تو اس (فعل) کو کرے اور چاہے تو نہ کرے۔ اس اعتبار سے مشیت کا حق صرف اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے، چنانچہ کسی انسانی فعل کا نہ ہونا اس لیے نہیں ہوتا کہ اس کے ساتھ مشیت متعلق نہیں ہوئی، بلکہ اس لیے کہ (اللہ تعالیٰ کی طرف سے) عدم مشیت اس کے نہ ہونے کی علت ہے، اس اعتبار سے ”مختار“ اسمائے حسیٰ میں سے ہے، جیسا کہ ایک حدیث میں ہے، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ما شاء اللہ کان وما لم یشاء لم یکن (ابوداؤد) ”اللہ جو چاہتا ہے وہ ہو جاتا ہے اور جو وہ نہیں چاہتا نہیں ہوتا“۔ اختیار کے اس مفہوم پر حکما اور متکلمین دونوں متفق ہیں (کشاف اصطلاحات الفنون، ۲: ۳۱۹) البتہ یونانی فلاسفہ اور متکلمین میں اس حوالے سے سبب فرق یہ ہے کہ یونانی فلاسفہ کا خیال ہے کہ مشیت (چاہنے) کا ہونا، جو فیض اور جود (سخاوت و رحمت) سے عبارت ہے، اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ اس طرح لازم و ملزوم ہے جس طرح علم اور دوسری صفات کمال اللہ کی ذات سے وابستہ ہیں، لہذا دونوں کے مابین جدائی کا تصور بھی محال ہے اور یہ کہ فعل کو چھوڑنے کی مشیت (مشیت الترتیب) اور عدم مشیت کا بیک وقت پایا

یہی موقف و مسلک حقیقت کے زیادہ قریب ہے (کشاف) ۴۲۰:۱: مزید تفصیل کے لیے دیکھیے التھانوی: کشاف ۴۲۰:۲۔

۳۔ اختیار (اور مختار) کی بحث کا تیسرا محور انسان کی ذات ہے۔ اس بارے میں شروع سے ہی کئی مسالک رہے ہیں۔ ایک مسلک یہ ہے کہ انسان مکمل طور پر مختار (کسی کام کو کرنے یا نہ کرنے کا مجاز) ہے۔ دوسرا مسلک جسے مرجئہ [رک باں] کا مسلک کہا جاتا ہے یہ ہے کہ انسان تقدیر کے سامنے مکمل طور پر مجبور ہے۔ مگر اہل السنۃ والجماعت کا مجموعی مسلک ”بین بین“ ہے یعنی بندہ تکوینی امور (مثلاً بیماری، جسمانی قوت، زندگی اور موت) کے بارے میں تو مجبور ہے اور تکلفی امور (مثلاً اعمال خیر و شر) کے ضمن میں مختار ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے احکام تکلیف اس کی طرف متوجہ ہوتے ہیں [نیز رک بہ ارادہ، قضاء و قدر، بذیل مادہ]۔

مآخذ: قرآن کریم، ہمد اشاریہ محمد قواد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ خیر، ارادہ، قدرت؛ (۲) احادیث نبویہ: ہمد اشاریہ A.J. Wensinck: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ: (۳) التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، ۲: ۳۲۰-۳۱۹؛ (۴) البیہقی، ابوبکر: کتاب الاسماء والصفات، الہ باد، ۱۳۱۳ھ؛ (۵) النسفی، نجم الدین ابو حفص: کتاب العقائد (لنڈن): مع شرح التلخیص زانی: شرح عقائد، بامراد فہرست؛ (۶) بلال زبیری: فرقۃ اور مسالک، اشاریہ۔

۴۔ علم النجوم: علم نجوم [رک باں] میں اس سے مراد کسی کام کو شروع کرنے کے لیے ”موزوں اور مناسب وقت“ اختیار کرنا ہے (جمع اختیارات)؛ ایسے وقت کا تعین، کئی باتوں، مثلاً مطالع وغیرہ کے ملاحظہ سے کیا جاتا ہے (التھانوی: ۴۲۱:۲)۔

بنیادی طور پر علم النجوم میں چونکہ احکام کا دارومدار ستاروں (نجوم) کی حرکات یا ان کی چالوں پر ہوتا ہے، اسی لیے ان کے ہاں کچھ اوقات کو سعد اور

کچھ اوقات کو منخوس تصور کیا جاتا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ منخوس اوقات میں کام شروع کرنے سے احتراز کرنا چاہئے اور احسن یا سعد اوقات میں کاموں کی ابتدا کرنی چاہئے، جبکہ کچھ اوقات اوسط درجے کے ہوتے ہیں، یعنی نہ تو بہت اچھے اور نہ ہی برے۔

علم النجوم کی رو سے اوقات اور انسانی افعال میں اگر مناسبت ہو جائے تو اس سے اس فعل کی تاثیر بڑھ جاتی ہے اور اس فعل میں اس وقت کی سعادت یا نحوست بھی شامل ہو جاتی ہے۔ مثال کے طور پر، اگر کوئی شخص کوئی برا کام (کسی دوسرے کو نقصان پہنچانے وغیرہ کا) کرنا چاہتا ہو تو اس کے لیے ”منخوس اوقات“ زیادہ موزوں اور مناسب ہوتے ہیں اور اگر کوئی شخص مفید اور نیک کام (مثلاً نکاح اور سفر وغیرہ) کرنے کا ارادہ رکھتا ہو تو اگر اس کے حسب حال اور حسب ضرورت نیک اور سعد وقت سے مناسبت ہو جائے، تو اس سے فعل کی تاثیر کئی گنا زیادہ ہو جاتی ہے۔

اختیارات کی اساس سورج کے برجوں اور چاند کی منزلوں اور ان کے مابین مربعاتی یا مسدساتی تقابل پر ہے، اس کے لیے منجمین عموماً زاچکے بناتے ہیں۔ جس میں سورج اور چاند کے باہمی تقابل کے علاوہ مختلف سیاروں اور ستاروں کی رفتار کا بیان ہوتا ہے اور اس حوالے سے اس وقت پر اچھے یا برے ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے۔

بقول البستانی اس عنوان پر بہت سے لوگوں نے داد تحقیق دی ہے، جن میں بطلمیوس، والینس المصری (Valence)، دروٹھیوس الاسکندری (Dorotheus)، ابومشرا بن نجم، عمر بن فرحان الطبری، یعقوب بن علی القصرانی، کوشیان بن لبان، الجلیلی، سہل بن نصر، کنکر الہندی، ابن علی الخیاط، الفضل بن بشیر، احمد بن یوسف، الفضل بن سہل، نوفل الحمصی، ابوسہل ماجور اور اس کے بھائی علی بن احمد الہمدانی، الحسن بن الحضیب، ابو الفنائم بن مصلال، ہبۃ اللہ بن شمعون، ابو نصر بن علی، الحمی، ابونصر القبیسی اور ابو الحسن بن علی بن نصر وغیرہ (دائرة

المعارف ٢٠٢٢-٢٠٢٣.

یہ عقیدہ کسی نہ کسی درجے میں موجودہ زمانے میں بھی موجود ہے اور بہت سے لوگ اس پر یقین رکھتے ہیں، لیکن قرآن و سنت کی واضح نصوص کی روشنی میں یہ عقیدہ بے اصل اور بے سند ہے۔ ”انسان“ کے لیے اچھائی یا برائی اللہ تعالیٰ کی طرف سے آتی ہے اور اس میں انسانی اعمال بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ البتہ شریعت نے کچھ اوقات کو نماز [رکّ بہ صلوٰۃ]، کچھ اوقات کو سونے اور کچھ اوقات کو قصے کہانیوں کے لیے ناموزوں قرار دیا ہے، مگر یہ عدم موزونیت، سورج یا چاند کی حرکات کی بنا پر نہیں، بلکہ ان اوقات میں انسان کے اپنے افعال کی بنا پر ہوتی ہے [نیز دیکھیے، اگلا مقالہ]۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(محمود الحسن عارف)

◆ ◆ ————— ◆ ◆

✽ اختیار بات: (meno logtes'remerologies) اس سے مراد ایسا جو تیانہ عمل ہے جس کا مقصد مستقبل کے مبارک (سعید) یا منحوس (خس) اوقات ہونے کا پتہ لگانا ہے۔ یہ عمل سالوں ، مہینوں اور گھنٹوں سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ کام جس پر اموی دور میں ایک سرکاری ملازم نجومی مامور ہوا کرتا تھا ، عباسی دور میں ایرانی رسوم اور ساسانی تقویم کو اپنا لینے کے بعد بہت زیادہ اہمیت اختیار کر گیا۔ اس تقویم میں بالکل ٹھیک ٹھیک انداز میں اس بات کو طے کر دیا گیا تھا کہ بادشاہ کو ایام ہفتہ کس طرح سے گزارنے چاہئیں (مثال کے طور پر دیکھیے: الجاحظ: باب العرفان والجزر والفراسة علی مذہب الفرس ، طبع K. Inostranzeff در 'Materiaux de Sources arabes Pour l' histoire de La Perse sassanide ' پیئرز برگ " ۱۹۰۷ء؛ ص ۵۹؛ (۲) ایف جبریلی: Etichetta " di scorte e costumi sasanides nel کتاب اخلاق السلوک للجاحظ ، در RSO ' II (۱۹۳۸ء)؛ ۲۹۲-۳۰۵)۔

اُتوام کی طرح عربوں کے ہاں بھی قدیم زمانے سے معروف تھی (دیکھیے *La divination arabe* 'ص ۸۳' ج ۳، ۵)۔ اس کی سب سے زیادہ مشہور مثال المنذر بن ماء السماء کے غریان کا قصہ ہے ' جو سال میں ایک بار دو دنوں کے لیے دو ایسے مقدس پتھروں کے پاس قیام کیا کرتا تھا ' جن پر خون کا چھڑکاؤ کیا جاتا تھا۔ ان دنوں میں سے ایک دن مبارک (یوم نعیم) خیال کیا جاتا تھا اس روز جو لوگ اس سے ملنے کے لیے آیا کرتے تھے، وہ ان کے ساتھ فیاضانہ برتاؤ کرتا تھا، جبکہ دوسرا دن منخوس (یوم بئس) تصور کیا جاتا تھا۔ اس روز اس کے بد نصیب ملاقاتیوں کو بتوں پر قربان کر دیا جاتا تھا (اس قصہ اور غریان کے لیے ملاحظہ کیجئے Le Pantheon de l' arabie central a La veille de l' hegire 'ص ۹۱-۹۲، پیرس ۱۹۶۸ء)۔

اسلامی دور میں بطور خاص عہد عباسی کی ایسی بہت سی داستانیں مشہور ہیں، جن سے اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ اس دور میں کہانت کی طرف کس قدر زیادہ رجوع کیا جاتا تھا (Raccolta : C.A. Nolino ' ۳۸:۵ ؛ Le divination arabie : T.Fahd ' ص ۴۸۴)۔

بنو عباس کے دور حکومت میں نظری اعتبار سے اس علم نے بہت زیادہ ترقی کی۔ اس عہد میں اختیارات کے موضوع پر کثیر تعداد میں رسائل و مقالات تصنیف کیے گئے، جن پر الکندی (بروکلن: مکتبہ ۱: ۳۹۲) سہل بن بشر (جس کا رسالہ لاطینی ترجمے کی صورت میں محفوظ رہ گیا ہے) (کتاب مذکور ۸۶۹)، القیسرانی (کتاب مذکور ۳۹۲)، ابو معشر الفلکی (وہی مصنف: مکتبہ ۱: ۲۲۲)، ابوسعید السجازی (ایضاً مکتبہ ۱: ۳۸۹)، محمد بن یعقوب بن نوبخت (ایضاً، ص ۸۶۹)، فخر الدین الرازی (ایضاً ۱: ۵۵۷: مکتبہ ۱: ۹۲۳) اور دیگر مصنفین کے نام درج ہیں۔ عملی استعمال کے لیے متعدد طریق ہائے عمل کے مطابق مختصر جنتریاں وضع کی گئیں، جو ایسے اچھے یا برے افعال کی نشان دہی کرتی تھیں جن کا ہفتہ کے کسی

مقام پر ارشاد فرمایا: مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ (۳ [النساء: ۷۹]) یعنی تجھے جو بھلائی پہنچتی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے اور تجھے جو برائی پہنچتی ہے، وہ تیری ہی (شامت اعمال کی) وجہ سے ہے۔ علاوہ ازیں قرآن کریم نے متعدد مقامات پر ایسے لوگوں کی خدمت کی ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ ان کے دیوی دیوتا یا دوسری اشیا ان کے لیے نفع لانے یا نقصان پہنچانے کے اہل ہیں۔

۲۔ قدیم عربوں کے ہاں علم النجوم سے اتنی شناسائی کہ اس سے سعد یا نحس گھڑیوں کا استنباط کیا جاتا ثابت ہو، استثنائی مثالیں ہیں، البتہ علم الفرائض اور علم الکھائن ضرور موجود تھا جو اس سے مختلف شے ہے [رکۃ بہ فراسۃ: کہانت بذیل مادہ]۔

بنو عباس کے دور میں جب قدیم یونانی کتب کے تراجم ہوئے، تو اہل عرب پہلی مرتبہ اس جوتیانہ عمل سے آشنا ہوئے، جو قدیم یونانیوں، ہندوؤں اور دوسری اقوام میں متعارف تھا چنانچہ بعض کمزور عقیدے کے حامل عباسی خلفائے اس کے مطابق تدابیر بھی اختیار کیں، لیکن ان کی یہ تدابیر نہ تو ان کے لیے فائدہ مند ثابت ہوئیں اور نہ ہی ان تدبیروں سے وہ اپنی قسمت کے فیصلوں کو بدل سکے۔

موجودہ دور کے سائنسی انکشافات سے بھی یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ آسمانی سیارے اور ستارے محض کائنات کے بے جان اجسام ہیں اور ان کا کسی خاص موقع پر نظر آنا یا نظر نہ آنا انسانوں کے لیے نہ تو نفع رساں ہو سکتا ہے اور نہ ہی نقصان دہ۔ اس کے باوجود، اگر کوئی ضعیف العقیدہ اس قسم کا فرسودہ خیال رکھتا ہے، تو یہ محض اس کی نادانی ہے۔

مآخذ: دیکھیے القرآن الکریم، ہمد اشاریہ محمد فواد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ طائر، نحس؛ سعد اور متعلقہ آیات کی تفاسیر (۲) A.J. Wensinck: معجم المفہرس لالفاظ الحدیث النبوی، بذیل مادہ)۔

خاص دن یا قمری سال کے کسی خاص مہینے میں انجام دینے کا مشورہ دیا جاتا ہے یا پھر ان کے کرنے سے منع کیا جاتا ہے (مثالوں کے لیے ملاحظہ کیجئے La divination ص ۳۸۷)۔

ایرانی اور ترکی معاشروں میں ایرانی سال کے یوم اول (نوروز [رکۃ بآں]) کو خصوصی اہمیت حاصل ہے، خیال کیا جاتا ہے کہ اس روز انجام دیئے جانے والے اعمال و افعال اس امر کی پیش بینی کر دیتے ہیں کہ باقی سال کیسا رہے گا۔

مآخذ: T. Fahad: La divination arabe

Etudes religieuses, Sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de L Islam لائیڈن

۱۹۴۴ء، ص ۳۸۳-۳۸۸ (۲) C. A. Nallino

Raccolta di Scritti 'Astrologia, astronomia

'Edite ed Inediti ۲ (۱۹۴۴ء) ۳۱-۱ (۳)

Uber Tagewahlevei bei den Goldziher

Muhammedanern 'Globus' جلد IX (۱۸۹۱) ص

۲۵۷-۲۵۹ (۴) نیز دیکھیے الآلوسی: بلوغ الارب، ہمد

اشاریہ: (۵) کرد علی: تاریخ العرب قبل الاسلام۔

T. Fahad (ت: محمد ارشد؛ ن: محمود الحسن عارف)

.....

⊗ [تعلیقہ]: اسلامی نقطہ نظر سے کسی ایسے جوتیانہ عمل کی کوئی گنجائش نہیں ہے جس کی رو سے آنے والے دنوں میں سعد یا نحس کا اندازہ کیا جاسکے۔ کائنات کا موجد و خالق اللہ تعالیٰ ہے اور اللہ تعالیٰ نے ہی یہاں ہر قسم کے حالات پیدا فرمائے ہیں۔ البتہ انسانی اعمال کی نحوست ضرور انسان پر اثر انداز ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر سورۃ یسین میں فرمایا: قَالُوا طَائِفُكُمْ مَعَكُمْ [یسین: ۱۹] یعنی تمہاری بدشگونی تمہارے ساتھ ہے [نیز رکۃ بہ ہمد اشاریہ محمد فواد عبدالباقی: معجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، بذیل مادہ طائر]۔ البتہ انسانی افعال کا اثر ضرور اس کی ذات پر ضرور پڑتا ہے، چنانچہ ایک

(محمود الحسن عارف)

.....

الاخوان : رک بہ طریقہ (رک آآ آ بار

(اول)

.....

انٹیمہ: جار جیا کے شہر اخال تھے (Akhal Tsikhe)

Tsikhe) میں ایک شہر ”نیا قلعہ“ کا ترکی اور فارسی نام جو بالائی کر کے بائیں مددگار دریا دریاے تیشوف پر واقع ہے۔ جار جیا کے صوبے سمٹھ (قدیم سا اتالیخ) کا دارالحکومت جس کا تذکرہ (حضرت امیر معاویہ کے گورنر) حبیب بن مسلم کی فتوحات کے ضمن میں آیا ہے (البلاذری، ص ۲۰۳)۔

مغل دور میں مقامی حکمران (جو خاندان بھٹلی سے تعلق رکھا تھا) خود مختار ہو گیا اور اس نے اتابک کا لقب اختیار کر لیا۔ فارسی اور ترکی میں پایا جانے والا نام ”قرہ“ ان متعدد حکمرانوں کی طرف اشارہ کرتا ہے جنہوں نے یہاں حکومت کی (دیکھئے Histoire Brassel : De La Gerogil جلد ۲)۔ ۱۵۷۹ء میں عثمانی اخال تیشخ کو فتح کرنے اور وہاں اسلام اور عثمانی رسم و رواج کو نافذ کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ ۱۶۲۵ء میں ترکی پاشا اخال تیشخ انتظامیہ پر حاوی ہو گئے اس وقت سے یہ شہر فوجی اعتبار سے ایک اہم مقام بن گیا اور یہ غلاموں کی خرید و فروخت کا مرکز بھی رہا (دیکھئے حاجی غلیفہ: جہاں نما، ص ۴۰۸ بعد)۔

۱۸۲۹ء میں یہ قصبہ روس میں شامل کر لیا گیا اور ۱۹۲۲ء کے روسی انقلاب کے بعد اسے جار جیا سوویٹ سوشلسٹ ری پبلک کا حصہ بنا دیا گیا (اس وقت بھی یہ آزاد ریاست جار جیا کا حصہ ہے)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(محمود الحسن عارف)

.....

الاخوان (بھائی۔ برادر): عرب قبائلی جنہوں

نے ایک ایسی مذہبی اور عسکری تحریک میں شمولیت اختیار کر لی تھی، جو جزیرہ نما عرب میں بعد عبدالعزیز بن عبدالرحمن السعود المعروف باین سعود [رک بہ آل سعود] ۱۳۳۰ تا ۱۳۳۸ھ (۱۹۱۲-۱۹۳۰ء) اپنے عروج پر تھی۔ یہ تحریک جو وہابیت [رک باں] کی احیائی سرگرمیوں سے متاثر تھی، پہلی صدی ہجری ساتویں صدی عیسوی میں قبائل عرب کے درمیان برپا ہونے والی اولین اسلامی تحریک سے گہری مماثلت رکھتی ہے۔ اسلامی معاشرے کے قیام کے لیے قبائلی اتحاد جہاد کے ذریعے اشاعت دین اور اللہ کی راہ میں مرٹنے کا شدید جذبہ دونوں تحریکوں کی قدر مشترک ہے۔ اس پس منظر میں فوجی چھاونیوں میں بدوؤں کا ڈیرے لگانا الاخوان تحریک کی ایک امتیازی خصوصیت تھی۔ الاخوان کی بہادری اور شجاعت کی بدولت ہی جزیرہ نما عرب کا بیشتر حصہ ابن سعود کی عملداری میں آ گیا۔ تاہم جب ان جانثاران توحید نے جزیرہ سے باہر نکل کر شمال کی جانب پیش قدمی کی تو صورت حال بدل گئی۔ الاخوان کو جب اردن اور عراق میں تعینات برطانوی جنگی طیاروں، بکتر بند گاڑیوں اور (اتحادیوں کی حفاظت کے لیے) خلیج فارس میں متعین برطانوی بحری بیڑے کا مقابلہ کرنا پڑا تو ان کی بہادری و شجاعت بیسویں صدی کی مشینوں کے مقابلے میں لا حاصل رہی، پھر جب انہوں نے مغربی تہذیب و تمدن کے مظاہر کو اپنے معاشرے میں نفوذ کرتے دیکھا تو وہ ابن سعود سے بدظن ہو گئے اور اس کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے لیکن اس نے اپنی منظم فوج کے ذریعے ان پر قابو پا لیا، اس طرح یہ تحریک اپنے انجام کو پہنچ گئی۔

تحریک الاخوان کا عروج و زوال مملکت سعودی عرب کی تاریخ کا ایک اہم باب ہے۔ ابن سعود اور الاخوان کے قریبی تعاون کے دوران عسیر، جبل شمر اور حجاز کے علاقے فتح ہوئے اور مملکت شمال اور مغرب کی جانب وسعت اختیار کر گئی۔ ابن سعود نے مقامات مقدسہ کے محافظ کی حیثیت سے اسلامی دنیا میں بڑی قدر

رہائش اختیار کر لی۔ اکثر و بیشتر بدوؤں نے اپنے اونٹ اور بکریاں فروخت کر ڈالیں، کیونکہ اب وہ چرواہوں کی بجائے کاشتکار بن چکے تھے بلکہ اپنی پیدا کردہ اجناس کو فروخت کرنے والے تاجر بھی بن چکے تھے۔

حکومت نے جگہوں کے انتخاب، زمین کے عطیے، مساجد، مدارس اور مکانات کی تعمیر، بیج اور آلات کی فراہمی، کاشتکاری کی تربیت، اسلحہ اور ہتھیاروں کی فراہمی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اسلامی اصول و عقائد کو ذہن نشین کرانے کے لیے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم اور السلف الصالح کے دور کی پیروی کرتے ہوئے مذہبی معلمین کو مامور کر کے ہجرات (نو آبادیوں) کے ادارہ کی کفالت و حمایت کی۔ یہ وہی طریقہ تھا جس کی تعلیم محمد بن عبد الوہاب [رکـ باں] نے دی تھی، لیکن الاخوان بسا اوقات حد اعتدال سے تجاوز کر جاتے تھے۔ وہ ہر قسم کی بدعات کا علانیہ طور پر رد کرنے میں بڑے جوشیلے واقع ہوئے تھے۔ بجلی، جو روغن اور موم کے بغیر ہی روشنی لائی تھی، باطل اور حرام ٹھہری۔ الاخوان نے آئینے توڑ ڈالے، کیونکہ وہ شبیہ کو منعکس کرتے تھے۔ الاخوان کا نقطہ نظر یہ تھا کہ مردوں کو اپنی ظاہری وضع قطع میں پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوہ کی پیروی کرنی چاہیے۔ مونچھوں کی اتنی تراش خراش کرنی چاہیے کہ وہ نظر نہ آسکیں اور ڈاڑھیوں کو بڑھانا چاہیے اور روایتی عماموں اور بدوؤں کے عقاب کو لازمی طور پر سفید عماموں سے بدلا جانا چاہیے۔

ہجرات (نئی آبادیوں) میں دعوتی و تبلیغی کام شیخ عبداللہ بن محمد بن عبداللطیف، جو محمد بن عبد الوہاب کی آل میں سے تھے، کی زیر نگرانی جاری رہا، جنہوں نے الاخوان کے درمیان تقسیم کے لیے فقہ حنبلی پر رسائل اور کتابچے تصنیف کیے۔ ذوالقعدہ ۱۳۳۲ھ / ستمبر ۱۹۱۳ء میں انہوں نے دیگر علما کے ساتھ کرمل کر ”الی کافۃ الاخوان من اهل الهجرة“ کے عنوان سے ایک مراسلہ تحریر کیا، جس میں اخوان کو اعتدال اختیار کرنے کی

ومنزلت اور امتیازی حیثیت حاصل کر لی۔ الاخوان کی بغاوت اور ان کے اٹھائے ہوئے اعتراضات کے جواب میں شاہ اور اس کی حکومت کے رد عمل نے مملکت کے مستقبل کے لائحہ عمل کا واضح تعین کر دیا۔ الاخوان کی قدامت پرستی سے اسلامی دنیا کا جدید تعلیم یافتہ طبقہ نالاں ہوا۔ تاہم ان کی شجاعت اور اسلامی اصولوں سے ان کی بے لچک وفا داری نے بہت سے مسلمانوں پر اچھے اثرات بھی مرتب کیے۔

بارہویں اور تیرہویں صدی ہجری میں آل سعود نے اپنی جنگوں میں بنیادی طور پر نجد کے شہری علاقوں کے نومند لوگوں پر انحصار کیا جو سیماب صفت بدویوں کے برعکس میدان جنگ میں ثابت قدم رہتے تھے۔ ابن سعود نے ۱۳۱۹ھ / ۱۹۰۲ء میں اپنے آباء و اجداد کے صدر مقام الریاض کو جبل شمر کی جنگ میں حائل کے آل رشید سے چھین لیا اور اپنے خاندان کی قلمرو کی تعمیر نو کا آغاز کر دیا۔ اگرچہ وہ پیدائش اور اپنی تعلیم و تربیت کے لحاظ سے شہری تھا، لیکن وہ بدوؤں کے درمیان بھی رہ چکا تھا اور انہیں بڑی اچھی طرح سمجھتا تھا۔ چنانچہ جب وہ قبائلی رقابتوں، جنہوں نے مدتوں سے عربوں میں ناچاقی اور پھوٹ ڈال رکھی تھی، سے دو چار ہوا تو اس نے بدوؤں کی ذہانت اور صلاحیتوں کے بہتر استعمال کے لیے یہ تدبیر سوچی کہ انہیں آبادیوں میں بسایا جائے، جہاں ان کو زیادہ آسانی سے اسلامی اصولوں کی تعلیم دی جاسکتی تھی، ان کو زیادہ قابل اعتماد شہری بنایا جاسکتا تھا اور انہیں بہتر عسکری قوت میں ڈھالا جاسکتا تھا۔ یہ انقلابی طرز فکر و نظر بدوؤں سے اس بات کا تقاضا کرتا تھا کہ وہ اپنے پرانے طرز زندگی سے دست بردار ہو کر ایک نیا طرز زندگی اپنائیں جو تائید الہی سے ان کے لیے منور ہوا تھا۔ چنانچہ تقدیس کے پیش نظر ان نو آبادیوں کو ہجرہ اور آباد کاروں کو ”الاخوان“ سے موسوم کیا گیا۔ ہجرہ کی طرف نقل مکانی کرنے والے بدوؤں نے پٹنم کے بنے ہوئے خیموں کو ترک کر کے مٹی کی جھوپڑیوں میں

آور بالعموم صبح کے وقت اپنے ہدف پر بھرپور حملہ کیا کرتے تھے، وہ جن عربوں کے خلاف پیش قدمی کیا کرتے تھے وہ ان کے قریب آجانے پر ہیبت زدہ ہو جاتے تھے، کیونکہ اکثر اوقات وہ ان لوگوں کو جو ان کی تشریح کے مطابق عقیدہ توحید کا اقرار نہیں کرتے تھے، کافر سمجھتے تھے اور انہیں قتل کر دیتے تھے۔ تقریباً ۱۳۳۰ھ/۱۹۱۲ء میں پہلی ہجرت (نوآبادی) کی بنیاد نجد میں الزللی کے شمال مشرق میں کویت سے التقصیم آنے والی شاہراہ پر الارطاویہ کے کنوؤں کے مقام پر رکھی گئی، جب ڈنمارکی سیاح بی ران کار (B. Raunkier) کا رجب الاول ۱۳۳۰ھ/ مارچ ۱۹۱۲ء میں ان کنوؤں کے پاس سے گزر ہوا تو اسے وہاں کوئی آبادی نظر نہ آئی۔ نئے قصبے مطیر اور حرب [رک باں] قبائل کے افراد پر مشتمل تھے۔ فیصل بن سلطان الدولیش جو مطیر کا سربرآوردہ سردار تھا ان کا رہنما بن گیا۔ ایک اور نوآبادی جو اسی سال یا اس سے اگلے سال بسائی گئی، ”الغظف“ تھی، جو ریاض کے جنوب مغرب میں جبل طویق کی ڈھلان پر واقع تھی۔ یہ مرکز قبیلہ حتمیہ [رک باں] کے افراد پر مشتمل تھا جن کی قیادت سلطان بن بجاد ابن حمید رئیس برقا (جو قبیلے کی دو بڑی شاخوں میں اسے ایک شاخ تھی) کے سپرد تھی۔ عمدہ دینی خدمات کی وجہ سے ابن حمید کو سلطان الدین کے لقب سے پکارا جاتا تھا۔

بہر حال بہت سی نوآبادیاں تعمیر کی گئیں۔ ان کے ناموں کی متعدد فہرستیں مرتب کی گئی ہیں جس میں سے کوئی ایک بھی مکمل اور اغلاط سے پاک نہیں ہے۔ اوپن ہائم (Oppenheim) اور کاسکل (Caskal) نے ان کی کل تعداد ۱۱۳ بتائی ہے جن میں بہت سی بستیاں ایسی ہیں جن کی شناخت مشتبہ ہے (دیکھیے G. Rentze کا رپورٹ، در Oreins (۱۹۵۷) ص ۷۷-۸۹)۔ فلمی (Philby) کے اندازے کے مطابق ان کی تعداد ۲۰۰ تھی۔ مذکورہ نوآبادیوں کی طرح چند بڑی نوآبادیاں دس ہزار نفوس تک پر مشتمل تھیں جبکہ چھوٹی نوآبادیاں دس بیس افراد پر

ترغیب دی گئی تھی۔ علما کی رائے یہ تھی کہ عقلا اور عمامہ پہننے کے بارے میں شریعت میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ اسی دوران میں ابن سعود نے الاخوان کو ایک اور مراسلہ تحریر کیا جس میں اس امر کی جانب توجہ دلائی گئی کہ مسلمان سنی بھائیوں کے چاروں فقہی مسالک میں کسی طرح کا بھی کوئی اساسی اختلاف نہیں پایا جاتا، اگرچہ ابن سعود اور اس کی حکومت فقہ حنبلی سے وابستہ تھی۔ اس نے اس امر سے بھی آگاہ کیا کہ الاخوان کی نوآبادیوں میں مختلف فقہی مذاہب کی کتب اور ابن تیمیہ [رک باں] اور ابن القیم الجوزیہ [رک باں] جو دہابیت کے روحانی نقیب تھے، کی تحریریں موجود ہیں۔ الاخوان تحریک کے زور پکڑتے ہی اس کے پیروکاروں نے رواداری اور اعتدال سے متعلق استدلال کو اکثر نظر انداز کر دیا تھا، تاہم ہجرات (نوآبادیوں) میں دینی تعلیم نے الاخوان کو جبکہ وہ جنگی مہمات کی بجائے گھروں پر ہوتے تھے، دیانتدار اور قانون کا احترام کرنے والے شہری بنانے میں بڑا اہم کردار ادا کیا۔

بطور سپاہی الاخوان اپنے آپ کو توحید کے محافظ اور خدا کے فرمانبرداروں کا بھائی کہا کرتے تھے۔ وہ دین کی راہ میں لڑائی کے دوران میں موت سے عشق کیا کرتے تھے۔ ان کا ایک جنگی نعرہ یہ تھا ”جنت کی ہوائیں چل رہی ہیں۔ اسے جنت کی آرزو کرنے والے تو کہاں ہے؟“ گذشتہ ادوار کی طرح وہ اپنے مال غنیمت کا پانچواں حصہ (خمس) امام ابن سعود کو دیا کرتے تھے۔ جب وہ برطانوی افواج سے معرکہ آرا ہوئے تو وہ جنگی مشینوں کے ڈر سے پیچھے نہیں ہٹے، بلکہ اپنے سروں کے اوپر اڑتے ہوئے جنگی طیاروں پر اپنی بندوقوں سے گولیاں چلاتے رہے۔ بعض اوقات ان کے حملوں کا دائرہ سیکڑوں میلوں تک وسیع ہوتا تھا، اونٹوں کی لمبی لمبی قطاریں جنگی مہموں پر رواں دواں ہوتیں۔ ہر اونٹ پر دو آدمی سوار ہوتے۔ ان کے آگے گھڑسوار ہوتے تھے جو ایسے جھنڈے لیے ہوتے تھے جن پر کلمہء شہادت نقش ہوتا تھا۔ حملہ

بھی مشتمل ہوتی تھیں۔

اگرچہ بین القبائلی کشمکش کو ختم کرنے کے لیے مختلف قبائل کے عناصر کو ایک ہی ہجرہ (نو آبادی) میں آباد کرنے کی کوشش کی گئی تھی لیکن ایسی زیادہ تر نو آبادیاں مخصوص قبائل کے ساتھ ہی منسوب ہو کر رہ گئیں، اوپن ہائم اور کاسکل نے جو فہرستیں قلم بند کی ہیں، اگرچہ وہ حتمی نہیں ہیں، لیکن پھر بھی ان سے ان قبائل کا پتہ چل جاتا ہے جو اس تحریک میں بہت زیادہ سرگرم عمل رہے: حرب قبیلہ = ۲۷ ہجرات، عتیبہ = ۱۹، مطیر = ۱۶، العجمان = ۱۳، شمر = ۹، اور قحطان = ۸۔

یہ ہجرات نجد اور اس علاقے میں، جو اب سعودی عرب کا مشرقی صوبہ کہلاتا ہے، پھیلی ہوئی تھیں۔ یہ جنوب کی طرف الربع الخالی تک اور شمال کی طرف شام کے صحرا تک پہنچ چکی تھیں، تاہم الحجاز اور عسیر کے اونچے پہاڑوں کی وجہ سے مغربی سمت زیادہ وسعت اختیار نہ کر سکیں۔

۱۳۳۶ھ/۱۹۱۸ء تک اخوان کی عسکری تنظیم اس حد تک ترقی کر چکی تھی کہ انہوں نے ابن سعود کی فوج کے نجد کے شہری عمائدین کی جگہ لینی شروع کر دی، جو ابن سعود کے محافظ دستے کے ساتھ پیش قدمی کرتے تھے۔ اسی سال ابن سعود نے الاخوان کے ساتھ آل رشید کے صدر مقام حائل کی طرف پیش قدمی کی، لیکن توپ خانے کی کمی کی وجہ سے شہر پر قبضہ کرنے میں ناکام رہا۔ تاہم ۱۳۳۷ھ/۱۹۱۹ء میں الاخوان نے فیصلہ کن جنگ کے ذریعے حجاز کے شریف حسین ہاشمی کے عہد حکومت کا خاتمہ کر دیا۔ ابن سعود اور شریف حسین کے مابین بڑھتی ہوئی کشیدگی کی ایک وجہ حجاز اور نجد کے درمیان سرحدی تنازعہ اور وہاں آباد قبائل کی وفاداری کا معاملہ بھی تھا۔ الخرمہ اور ترابہ کے نخلستان بھی اہمیت کے حامل تھے جہاں سب سے اہم قبیلہ عقیہ آباد تھا۔ ابن سعود، قبیلہ عتیبہ کی ج قبائل کی ایک مضبوط شاخ تھی اور الغطف میں آباد تھی اور جس کی قیادت ابن حمید

کے ہاتھوں میں تھی، حمایت پہلے ہی حاصل کر چکا تھا۔ الخمرہ کا امیر خالد بن منصور ابن لوی، امیر عبداللہ کا حلیف تھا، لیکن عثمانی فوجوں کے محاصرہ مدینہ کے دوران میں اس سے اختلاف پیدا ہو جانے کے باعث الخمرہ واپس لوٹ آیا تھا، جہاں اس نے الاخوان میں شمولیت اختیار کر لی اور بڑی سرگرمی سے ان کے عقائد و نظریات کو قبائل کے درمیان پھیلانے لگا۔

۱۳۳۶ھ/۱۹۱۷ء کے بعد سے الحسین نے ابن لوی کے خلاف تین مہمیں روانہ کیں، لیکن تینوں کو پسپا کر دیا گیا۔ مدینہ کی سپر اندازی کے بعد الحسین نے ایک اور بڑی مہم تیار کی اور اس کی قیادت اپنے بیٹے کے سپرد کی۔ الخمرہ کے لوگوں نے ابن سعود سے مدد طلب کی، چنانچہ اس نے ابن حمید کو یہ ذمہ داری سونپی کہ وہ الاخوان کا ایک دستہ لے کر آگے بڑھے۔ ابن لوی اور ابن حمید نے ایک ساتھ تربہ کے مقام پر عبداللہ کے قلعہ بند پڑاؤ پر اچانک حملہ کر دیا اور ہاشمی افواج کو (جن میں باضابطہ سپاہی اور رضا کار شامل تھے) تتر بتر کر دیا۔ اب مکہ پر حملے کا راستہ کھلا تھا، لیکن ابن سعود نے سیاسی مصلحتوں کی بنا پر الاخوان کو واپس بلا لیا۔

۱۳۳۸ھ/۱۹۲۰ء میں الاخوان کے لشکریوں نے پہاڑی علاقے عسیر کے صدر مقام ابہا کی تسخیر میں حصہ لیا اور وہاں ابن سعود کے اقتدار کے لیے قائم کی گئی چھاؤنی کی نفری میں اضافہ کیا۔ الاخوان کا رویہ اس قدر سخت تھا کہ عسیر کے لوگوں نے بغاوت کر دی اور ابن سعود کو اپنے بیٹے فیصل کو ابن حمید کی ماتحتی میں الاخوان کے ایک اور فوجی دستے کے ساتھ اس علاقے پر از سر نو تسلط حاصل کرنے کے لیے روانہ کرنا پڑا۔

۱۳۳۸ھ/۱۹۲۰ء میں ابن سعود اور کویت کے حکمران سالم بن مبارک الصباح کے مابین سرحدوں کے تعین پر ایک تنازعہ اٹھ کھڑا ہوا۔ ابن سعود کا یہ خیال تھا کہ سالم جنوب کے علاقوں پر اپنا حق ملکیت جتا رہا ہے۔ سالم نے مطیر کے الاخوان کی طرف سے قریہ

کردار ادا کیا، حاکم نے بالآخر صفر ۱۳۴۰ھ / نومبر ۱۹۲۱ء میں اطاعت قبول کر لی۔ تاہم ابن سعود نے آل رشید سے جو فیاضانہ برتاؤ کیا، الاخوان نے اسے تنقید کا نشانہ بنایا۔ آل رشید کے علاقوں پر قبضے نے ابن سعود کی مملکت اور عراق اور اردن کی ریاستوں کے مابین حاکم رکاوٹ کو ختم کر دیا۔ آل رشید کے متعدد پیروکاروں اور بطور خاص قبیلہ شمر سے تعلق رکھنے والوں نے، عراق میں پناہ لے لی اور ابن سعود کے خلاف عسکری کاروائیاں کرنے لگے۔ اس طرح وہ الاخوان کے جنہیں الحجاز میں ہاشمیوں کے خلاف کاروائیوں سے روک دیا گیا تھا، نئے ہاشمیوں کی صورت میں مد مقابل مل گئے، جہاں الحسین کے بیٹے عبداللہ اور فیصل عراق اور اردن کی سلطنتوں پر قابض ہو گئے تھے۔ الاخوان کی نظروں میں منحرف ہاشمی خواہ وہ کہیں بھی ہوں ان کے تعاقب کا ہدف تھے۔ علاوہ ازیں عراق میں بہت سے شیعہ بھی تھے، خصوصاً وہ گلہ بان قبائل جو نجد اور کویت کی حدود تک پھیلے ہوئے تھے اور شیعیت الاخوان کے ہاں انتہائی مکروہ چیز تھی۔

۱۳۴۰ھ / ۱۹۲۲ء میں الاخوان اردن کی جانب وادی السرحان کے جنوبی کنارے پر واقع الجوف اور سکا کے نخلستانوں پر قبضہ کرتے ہوئے حاکم بے شمال مغرب کی طرف بہت آگے پہنچ گئے۔ الاخوان کے ایک دستے نے اردن کے دارالخلافہ عمان کے انتہائی قریب بنو صخر کے دو دیہاتوں پر حملہ کر دیا اور برطانوی جنگی طیاروں کے آنے سے پہلے ہی واپس آ گئے۔

برطانوی حکومت نے جو اردن اور عراق پر قابض تھی اور ابن سعود کے ساتھ بھی اس کا معاہدہ تھا اور اسے وہ معمولی امداد بھی دیتے تھے، اس طرح کے حملوں اور جوابی حملوں سے بچنے کے طریقے تلاش کرنا چاہے۔ برطانوی حکومت کا احساس یہ تھا کہ قبائل کی وفاداری اور سرحدوں کا تعین ضروری تھا چنانچہ عراق اور نجد کے نمائندوں کو ۷ رمضان ۱۳۵۰ھ / ۵ مئی ۱۹۳۲ء کے دن الحمرة کے مقام پر ایک معاہدہ پر دستخط کے لیے

العلیاء کے مقام پر ایک ہجرہ تعمیر کرنے پر احتجاج کیا اور متنازعہ علاقے کی طرف ایک فوجی دستہ روانہ کر دیا اور قریہ کے قریب حمص کے مقام پر فیصل الدولیش اور اخوان نے اس پر غلبہ پا لیا۔ لشکر کشی کے خوف سے کویت کے عوام نے شہر کے دفاع کے لیے دو ماہ کے اندر ایک طویل فسیل تعمیر کر لی، جس کے چار دروازے تھے۔ محرم ۱۳۳۹ھ / اکتوبر ۱۹۲۰ء میں الدولیش نے کویت شہر کے بجائے الجھراء کے نواحی نخلستان کی طرف پیش قدمی کی، جس کا سالم نے بڑی بے جگری اور کامیابی سے دفاع کیا۔ اس میں فریقین کو بھاری نقصان اٹھانا پڑا۔ برطانیہ نے جس نے کویت کی حفاظت کا معاہدہ کر رکھا تھا، دو جنگی جہاز بندرگاہ کی طرف اور دو جنگی طیارے عراق سے روانہ کیے، جنہوں نے الاخوان پر انتباہ کی غرض سے تحریری اعلان گرائے۔ الدولیش نے اب عراقی علاقے میں الزبیر کے مضافات کی طرف پیش قدمی کی جہاں برطانوی افواج نے دوبارہ مداخلت کی۔ کویت اور ابن سعود کے مابین بحران کو کویت کے ولی عہد احمد الجابر الصباح (کی زیر قیادت ایک وفد) نے حل کرنے کی کوشش کی، جس نے سالم کے برعکس ابن سعود سے اچھے تعلقات استوار کر رکھے تھے۔ جمادی الآخرہ ۱۳۳۹ھ / فروری ۱۹۲۱ء میں سالم کا انتقال ہو گیا۔ جبکہ یہ وفد ابھی ابن سعود سے گفت و شنید کر رہا تھا۔ سالم کے جانشین کی حیثیت سے احمد نے دونوں ملکوں کے درمیان دوستانہ تعلقات بحال کر دیئے۔

۱۳۳۹ھ / ۱۹۲۱ء میں الریاض میں منعقد ہونے والی مؤتمر میں جس میں بہت سے الاخوان شریک ہوئے ابن سعود کے سلطان نجد ہونے کا اعلان کر دیا گیا۔ یہ خطاب اس کے خاندان کے لیے نیا تھا، کیونکہ اس کے والد عبدالرحمن نے اپنے لیے امام کا قدیم خطاب برقرار رکھا تھا۔ نئے سلطان نے اپنے دیرینہ دشمن آل رشید کو تباہ کر کے اس تقریب کا انعقاد کیا۔ تقریباً دو ماہ کے محاصرہ کے بعد جس میں الدولیش اور اخوان نے بڑا اہم

جمع کیا گیا، جس کی توثیق کرنے سے ابن سعود نے اس بنیاد پر انکار کر دیا کہ اس کے نمائندے نے اس کی ہدایات سے تجاوز کیا تھا۔ تاہم ابن سعود نے ۱۲ ربیع الاول ۱۳۴۱ھ / ۲ دسمبر ۱۹۲۲ء کو برطانوی اور عراقی حکام کے ساتھ العقیر کے مقام پر ہونے والی ملاقات میں عراق اور نجد کے درمیان حد بندی کے ایک معاہدے کو تسلیم کر لیا۔ اسی اثنا میں نجد اور کویت کے مابین حد بندی کے لیے کویت میں متعین برطانوی پولیٹیکل ایجنٹ کے ساتھ بھی ایک معاہدہ طے یا گیا۔ ان دستاویزات کی رو سے نجد اور عراق، اور نجد اور کویت کے درمیان ایک غیر جانبدار علاقے (Buffer zone) کا تعین کیا گیا جس پر دونوں متعلقہ حکومتوں کو مساوی حقوق حاصل تھے۔

مستقل باشندوں کے بغیر غیر جانبدار علاقوں کے تعین کا مقصد یہ تھا کہ دونوں اطراف کے خانہ بدوش وہاں اپنے مویشی چرا سکتے تھے۔ صدیوں سے عرب بدو آزادانہ سارے علاقے میں گھومتے پھرتے تھے اور انہیں روکنے کے لیے کوئی حد بندیاں موجود نہ تھیں، چنانچہ نئے انتظامات سے موافقت و ہم آہنگی اختیار کرنے میں کچھ وقت کا لگنا ضروری تھا، بالخصوص جبکہ نقشہ جات کے مطابق سرحدوں کی عملاً نشاندہی بھی نہیں کی گئی تھی۔ علاوہ ازیں نئی حد بندی بھی بعض مقامات پر غیر واضح تھی، جس کی وجہ سے تنازعہ کی صورت پیدا ہو سکتی تھی۔ ان حالات میں اگلی دہائی میں سرحد کے دونوں اطراف سے حملوں کا سلسلہ معمول بن کر رہ گیا۔

ابن سعود اور اس کے بیٹوں ہاشمی ہمسایوں کے مابین کشیدگی کم کرنے کے لیے برطانیہ نے چاروں فریقوں کو دعوت دی کہ وہ اس غرض کے لیے کویت میں ایک کانفرنس میں جمع ہوں۔ حجاز کے حکمران شریف حسین نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا، جبکہ دیگر بیٹوں فریقوں کی طرف سے مندوبین جمادی الاولیٰ تا رمضان ۱۳۴۲ھ / دسمبر ۱۹۲۳ء تا اپریل ۱۹۲۴ء تک باہمی ملاقاتیں کرتے رہے، تاہم وہ قبائل کے الحاق سمیت کسی بھی

مسئلے کو حل نہ کر سکے۔ شریف حسین اور ابن سعود کے مابین صورت حال اس وقت مزید کشیدہ ہو گئی جب رجب میں شریف حسین کی خلافت کا اعلان کر دیا گیا۔ الاخوان کے نزدیک ہاشمیوں کی یہ حرکت ان کی بے دینی کا ایک اور ثبوت تھی، مصر اور ہندوستان کے اسلامی حلقوں نے مقامات مقدسہ اور حج کے امور سے متعلق شریف حسین کے اقدامات کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ ذوالقعدہ ۱۳۴۲ھ / جون ۱۹۲۴ء میں ابن سعود کے عمائدین کی ایک مؤتمر الریاض میں منعقد ہوئی، جس میں الاخوان قائدین نے شریف الحسین پر انہیں حج کی ادائیگی سے روکنے کا الزام عائد کیا۔ علما نے اعلان کر دیا کہ نجد کے مسلمانوں کو برضا و رغبت یا پھر قوت و طاقت کے زور پر اس دینی فریضہ کو ادا کرنے کا حق حاصل ہے، مؤتمر ”توکلنا علی اللہ - الی الحجاز“ کے نعرے کے ساتھ اختتام پذیر ہوئی۔

الاخوان ۱۳۴۲ھ / ۱۹۲۴ء کے حج میں بدقت متحرک نہ ہو سکے اور حجاز کے خلاف ان کی عسکری مہم محرم ۱۳۴۳ھ / اگست ۱۹۲۴ء میں شروع ہوئی جس میں انہوں نے مغربی جانب ہاشمیوں کے خلاف محاذ کھول دیے۔ الاخوان کے ایک سربراہ الحمرکت دستے نے عمان کے بالکل جنوب میں بنو صحر کے دیہاتوں پر حملہ کر دیا لیکن انہیں برطانوی جنگی طیاروں اور بکتر بند گاڑیوں کی طرف سے پہنچائے جانے والے شدید نقصانات کے بعد پسپائی اختیار کرنا پڑی۔ دوسری جانب الاخوان کے کچھ دستوں نے عراق پر چڑھائی کی، لیکن یہاں بھی برطانیہ نے جدید جنگی ساز و سامان کے ساتھ ان کی مزاحمت کی۔ مغرب کی جانب الاخوان نے ابن لوی اور ابن حمید کی قیادت میں پیش قدمی کی۔ صفر ۱۳۴۳ھ / ستمبر ۱۹۲۴ء میں ان کا مقدمہ الحیش کسی ذمہ دار افسر کے بغیر ہی طائف میں داخل ہو گیا اور الحسین کے بیٹے علی کے زیر کمان دفاع پر مامور افواج کو فرار ہونے پر مجبور کر دیا۔ شہریوں کے ساتھ ایک تنازعہ کے نتیجہ میں الاخوان نے سینکڑوں آدمیوں کو ہلاک کر دیا۔ جس پر ابن حمید بحالی امن کے

دالی شاہراہ پر واقع دو مقامات بحرہ (Bahra) اور حداء (Hudda) کے بارے میں برطانیہ کے ساتھ (عراق اور اردن کے نمائندے کی حیثیت سے) معاہدہ کر لیا۔ جدہ معاہدہ نے نجد اور شرق اردن کے درمیان سرحد کا بھی تعین کر دیا جس میں ابن سعود کے اصرار پر معان اور العقبہ کے اضلاع حجاز کا حصہ قرار پائے۔

اہل حجاز کے ساتھ کسی بڑی چپقلش سے بچنے کے لیے ابن سعود نے اکثر الاخوان کو واپس نجد بھجوا دیا یا جنگی مہمات پر روانہ کر دیا، مثلاً جنوب میں یمن کی سرحد کے قریبی اضلاع اور شمال کی جانب العقبہ پر اپنے غلبہ کو مستحکم کرنے کے لیے۔ مکہ میں الاخوان نے ۱۳۴۳ھ/۱۹۲۶ء میں حج کے دوران ایسی حرکتیں کیں جنہوں نے امن وامان پر برا اثر ڈالا، مثلاً الاخوان نے مصری قافلوں پر اس لیے سنگ باری کی کہ وہ حمل اور عسکری بینڈ کو بدعات تصور کرتے تھے۔ (رد عمل میں) مصریوں نے نجد سے آئے حاجیوں پر فائرنگ کر دی اور ان میں سے چند ایک کو ہلاک کر دیا۔ یہ واقعہ بھی اگلی دہائی میں الحجاز کی نئی حکومت سے مصریوں کی طرف سے سرد مہری کا سبب بنا۔

ابن سعود کے عہد حکومت میں الاخوان کی بے چینی ۱۳۴۵ھ/۱۹۲۶ء میں ارطادیہ کے مقام پر ان کے قائدین کی مؤتمر میں ابھر کر سامنے آگئی۔ جب ابن سعود کی جواب حجاز کا سلطان بھی تھا، متعدد اقدامات کی وجہ سے مذمت کی گئی۔ جیسے اس کا اپنے بیٹے کو مصر (جسے الاخوان شرک کی سر زمین خیال کرتے تھے) کے دورے پر روانہ کرنا اور خود اس کا موٹر گاڑیاں، ٹیلیفون اور تار برقی وغیرہ استعمال کرنا۔ ابن سعود نے اس پر علما کا ایک اجلاس الریاض میں رجب ۱۳۴۵ھ/جنوری ۱۹۲۷ء میں طلب کیا جس میں چند اخوان قائدین بھی شریک ہوئے۔ اس مؤتمر میں شریک علما نے شعبان/فروری میں ایک فتویٰ جاری کیا جس میں اصولی طور پر ابن سعود کے اقتدار کو تسلیم کیا گیا، تاہم الاخوان کے جذبات کی رعایت

لیے فوراً وہاں پہنچا اور ابن سعود نے فوری احکامات جاری کیے کہ آئندہ ایسے واقعات کا اعادہ نہ ہو۔ الحجاز میں جنگ کے دوران میں الاخوان کی طرف سے بے لگام تشدد کا یہ ایک ہی واقعہ پیش آیا۔ لیکن الحسین کی رعایا کے دلوں میں خوف و دہشت بٹھا دینے کے لیے یہی ایک واقعہ کافی تھا۔ چنانچہ امیر علی سمیت بہت سے لوگ مکہ سے بھاگ گئے اور شہر مدافعت کے قابل نہ رہا۔ ربیع الاول ۱۳۴۳ھ/اکتوبر ۱۹۲۴ء میں الاخوان ابن لویٰ اور ابن حمید کے زیر قیادت احرام پہنے ہوئے اور بندوقیں اٹھائے ہوئے، جن کے دہانے زمین کی طرف تھے مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے۔ ابن سعود کی الریاض سے آمد سے تقریباً دو ماہ قبل مکہ مکرمہ پر قبضہ مکمل ہو گیا تھا۔ اخوان نے ابن لویٰ کو مکہ کا امیر منتخب کر لیا اور اس طرح حجاز سے ہاشمی سلطنت کے ایک ہزار سالہ اقتدار کا خاتمہ ہو گیا۔

الاخوان نے وہابی تحریک کے نظریات پر عمل کرتے ہوئے مکہ میں بہت سے مقبروں کو مسمار کر دیا اور اس طرح اسلامی دنیا میں ناموافق رد عمل کو برائینجنتہ کیا۔ جب ابن سعود نے الحجاز کے لوگوں کے ساتھ نرمی اور شفقت کا برتاؤ کیا تو الاخوان نے اس پر برہمی کا اظہار کیا اور عید الفطر کے موقع پر مکہ میں فیصل الدولیش کے خطاب نے تو کھلم کھلا بغاوت کے رجحان کی نشان دہی کر دی۔ الحجاز کے ممتاز شہریوں نے الحسین کو سبکدوش ہونے پر قائل کر کے اس کے بیٹے علی کو آئینی فرمانروا کے طور پر تسلیم کر لیا تھا۔ چنانچہ الاخوان نے علی کی قوت کے دو مراکز جدہ اور مدینہ کا محاصرہ کر لیا، لیکن ابن سعود نے جمادی الآخرہ ۱۳۴۳ھ/دسمبر ۱۹۲۵ء میں اہل جدہ کی شہر کو پرامن طور پر حوالے کرنے کی شرط تسلیم کر لی اور اسی طرح اس کے بیٹے محمد نے اہل مدینہ کی سپر اندازی کو قبول کر لیا۔

ابھی جدہ کا محاصرہ جاری تھا کہ ابن سعود نے ربیع الثانی ۱۳۴۴ھ/نومبر ۱۹۲۵ء میں جدہ سے مکہ جانے

گیا اور اس نے الاخوان کو عراق کے بے دینوں کے خلاف تمام امکانی قوت کے ساتھ حملہ کرنے کا حکم دیا۔ شوال/اپریل میں ابن سعود نے جبکہ وہ برطانیہ کے ساتھ دوبارہ مذاکرات کی تیاری کر رہا تھا، الاخوان کو اس بات پر آمادہ کر لیا کہ وہ کچھ عرصہ کے لیے اپنی جنگی کاروائیاں ملتوی کر دیں، لیکن یہ مذاکرات جو ذوالقعدہ/مئی میں جدہ میں ہوئے، عراقی فوجی چوکی اور الاخوان کے حملوں جیسے مسائل کو حل کرنے میں ناکام رہے۔ صفر ۱۳۴۷ھ/اگست ۱۹۲۸ء میں مذاکرات کے دوسرے دور میں بھی یہ تعطل دور نہ ہوسکا۔

ابن سعود نے اس بحران سے نمٹنے کے لیے جمادی الاولیٰ ۱۳۴۳ھ/اکتوبر ۱۹۲۸ء میں الرياض میں ایک مؤتمر منعقد کی، مگر اس میں ابن حمید، الدولیش اور العجمان کے ضیدان بن فہاد ابن ہثلین نے شریک ہونے سے انکار کر دیا، اگرچہ الدولیش نے اپنے بیٹے عبدالعزیز کو اس مؤتمر میں شرکت کے لیے بھیجا۔ معاملات کو سلجھانے کے لیے ابن سعود نے دست برداری کی پیشکش بھی کی، لیکن بالآخر نتیجہ یہ نکلا کہ اس مؤتمر نے مذکورہ تین سرداروں کو مخرف قرار دے کر انہیں ان کے عہدوں سے معزول کر دیا۔ ان پر اس الزام کی ہر سو تشہیر کی گئی کہ انہوں نے ابن سعود کی سلطنت کے حصے بخرے کرنے کی سازش تیار کی ہے، جس کے مطابق نجد پر الدولیش کا، حجاز پر ابن حمید کا، الحساء پر ابن ہثلین کا، حائل پر ثمر کے ایک اخوانی قائد کا اور جوف پر الروالہ کا قبضہ ہوتا۔

اس مؤتمر کے بعد صورت حال کچھ دیر پرسکون رہی تھی کہ رمضان ۱۳۴۷ھ/فروری ۱۹۲۹ء میں ابن حمید نے شمال کی جانب ایک حملے میں متعدد نجدی تاجروں کو جو اونٹ بیچنے کے لیے مصر جا رہے تھے، قتل کر دیا۔ اس خون ریز واقعہ نے نجد کے شہروں میں رائے عامہ کو ابن سعود کی حمایت میں مستحکم کر دیا اور وہ قبائل جن کو اخوان کے ہاتھوں ضرر پہنچا تھا، وہ بھی ابن سعود کے حامی اور مؤید بن گئے۔ ابن سعود نے باغیوں سے مطالبہ

بھی کی گئی کہ اگر ممکن ہو تو محمل کے مکہ میں داخلے کو ممنوع قرار دیا جائے اور الحساء اور القطیف کے شیعوں کو حقیقی اسلام کے احاطہ میں لانے کے لیے ٹھوس اقدامات کیے جائیں، تاہم تار برقی کے استعمال سے متعلق علما نے کوئی رائے دینے سے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ یہ ایک جدید ایجاد ہے اور اس کے عدم استعمال سے متعلق دینی مآخذ میں کوئی چیز نہیں ملتی۔ دو ماہ بعد الرياض میں ایک اور مؤتمر منعقد ہوئی جس میں باستثناء ابن حمید تین ہزار اخوانی عمائدین شریک ہوئے۔ اس اجلاس میں ابن سعود نے مزید تائید و حمایت حاصل کر لی۔ ابن سعود نے ۱۸ ذو القعدہ ۱۳۴۵ھ/۲۰ مئی ۱۹۲۷ء کو برطانیہ کے ساتھ معاہدہ جدہ پر دستخط کر کے اپنی عالمی حیثیت مزید مستحکم کر لی۔ دوسری طرف ابن حمید اور الدولیش ابھی تک مزاحمت کا سلسلہ جاری رکھے ہوئے تھے کیونکہ وہ غیر مسلم عیسائی طاقتوں سے تعلقات کو درست خیال نہیں کرتے تھے۔

جمادی الاولیٰ ۱۳۴۶ھ/نومبر ۱۹۲۷ء میں عراق اور نجد کے درمیان غیر جانبدار علاقے کے شمال میں ایک وقوعہ نے الاخوان کو اپنے فرمانروا (ابن سعود) سے برگشتہ کر دیا۔ معاہدہ العقیر کی دفعہ ۱ کے مطابق سرحد کے قرب وجوار میں قلعوں کی تعمیر ممنوع تھی، لیکن جب عراق نے بصریہ (Busayya) کے کنوؤں کے پاس ایک پولیس چوکی کی تعمیر شروع کی تو ابن سعود کی حکومت نے اسے معاہدے کی خلاف ورزی قرار دیا۔ فیصل الدولیش کے الاخوان نے جو مطیر سے تعلق رکھتے تھے، یہ معاملہ اپنے ہاتھوں میں لے لیا اور رات کے وقت اس چوکی پر حملہ کر کے اسے مکمل طور پر تباہ کر دیا۔ اس کے بعد تسلسل سے اسی طرح کے واقعات پیش آئے جن میں مطیر نے بار بار ابن سعود کے اقتدار و اختیار کو چیلنج کیا۔ الاخوان کے حملہ کے جواب میں برطانیہ نے نجد کے علاقے پر بمباری کی۔ رمضان ۱۳۴۶ھ/مارچ ۱۹۲۸ء میں ابن حمید جارحیت پسندی میں الدولیش پر بھی سبقت لے

عجمہ کے ایک اہم حصے نے عمر بن ربیعان کی قیادت میں ابن سعود کی حمایت کا فیصلہ کر لیا۔ ابن سعود کی افواج نے باغیوں کے گرد گھیرا تنگ کر دیا اور شعبان ۱۳۴۸ھ / جنوری ۱۹۳۰ء میں فیصل الدویش، نائف ابن ہطلین اور دیگر سرداروں نے برطانیہ کے سامنے کویت کے علاقے میں ہتھیار ڈال دیئے۔ برطانیہ نے ابن سعود کے ساتھ قیدیوں کے تبادلے کی شرائط کے سلسلہ میں مذاکرات کیے اور شعبان / جنوری کے اختتام پر گرفتار شدہ سردار ابن سعود کی تحویل میں دے دیئے گئے۔ ان کی جان بخشی کر دی گئی، تاہم انہیں الریاض میں ایک جیل میں قید کر دیا گیا۔

اس طرح ابن سعود کی سلطنت میں ۱۳۴۸ھ / ۱۹۳۰ء تک امن بحال ہو گیا اور قبائلی یورشوں کا دور اپنے اختتام کو پہنچ گیا، تاہم ان یورشوں کو فرو کر دینے کا یہ مطلب نہیں تھا کہ الاخوان کی تحریک ختم ہو گئی ہے، بلکہ یہ کہ اب وہ ریاستی اقتدار کو چیلنج کیے بغیر قانونی حدود کے اندر کام کرتی رہے گی۔ الاخوان کی کچھ نو آبادیاں تو ختم کر دی گئیں جبکہ باقی آباد رہیں وہ خوانی سردار جو ابن سعود کے وفادار رہے تھے انہیں حکومت کی طرف سے وظیفہ ملتا تھا جبکہ نو آبادیوں (ہجرات) میں مقیم اخوان کو چادلوں کا سالانہ عطیہ ملا کرتا تھا۔ وفادار سرداروں میں ایک شریف خالد ابن لوی تھا۔ جس نے ۱۳۵۰ھ / ۱۹۳۳ء میں یمینوں کے خلاف نجران میں اور ادریسوں کے خلاف تہامہ (عمیر) میں جنگی معرکوں کی قیادت کی تھی۔ مؤخر الذکر مہم ہی میں وہ بیمار پڑا اور انتقال کر گیا۔ دیگر وفادار سرداروں کو بادشاہ کے دربار میں شرف و تکریم کا مقام حاصل رہا۔

اخوان دینی جوش و جذبہ مملکت کی آبادی کے اکثر حصوں میں زندہ رہا اور وہ اب تک ”مطوعین“ اور ”ہیئة الامر بالمعروف والنہی عن المنکر“ جیسے اداروں کی صورت میں موجود نظر آتا ہے۔ جیسے جیسے مملکت کی عسکری تنظیم وسعت اختیار کرتی گئی تو الاخوان دستے جو مجاہدوں کے نام سے مشہور تھے نیشنل گارڈ (الحرس

کیا کہ وہ ہتھیار ڈال دیں اور شرعی عدالتوں میں مقدمات کا سامنا کریں، لیکن الاخوان نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا۔ انجام کار ابن سعود نے اخوان کو السبالة (Al-Sabala) کے میدان میں جو الاخوان تحریک کے مرکز ”ارطاویہ“ سے قریب ہی واقع تھا آلیا۔ شوال ۱۳۴۷ھ / مارچ ۱۹۲۹ء میں ابن سعود نے اس بغاوت کا قلع قمع کر دیا۔ ابن حمید فرار ہو گیا جسے بعد میں گرفتار کر کے الریاض میں جیل میں ڈال دیا گیا۔ جبکہ الغفط کے مقام پر اس کی نوآبادی (ہجرہ) کو ابن سعود کے بھائی عبداللہ نے منہدم کر دیا۔ فیصل الدویش، جو شدید زخمی ہو گیا تھا، کو ارطاویہ لے جایا گیا۔ ذوالقعدہ ۱۳۴۷ھ / مئی ۱۹۲۹ء میں ضیدان (Didan) ابن ہطلین کو ابن سعود کے بیٹے الحساء کے والی عبداللہ بن جلوی کے بیٹے فہد کے حکم پر قتل کر دیا گیا۔ انتقام کے طور پر العجمان کے اخوان نے فہد کو قتل کر دیا۔ ضیدان کی جگہ اس کے چچا زاد بھائی نائف ابوالکلاب نے لے لی، فیصل الدویش زخموں سے صحت یاب ہونے کے بعد محرم ۱۳۴۸ھ / جولائی ۱۹۲۹ء میں مشرق کی جانب نائف سے جا ملا۔

ابن سعود کے شدید ترین مخالفوں میں قبیلہ الصوازم [رک باں] بھی تھا۔ موسم گرما میں باغیوں نے کچھ کامیابیاں حاصل کیں اور انہوں نے ساحل سے براستہ ابوجناب الریاض جانے والی شاہراہ کاٹ ڈالی اور ایک یورش میں متعدد لڑکوں کو، جو ابن سعود کے بیٹے کے لیے سامان رسد لے کر آ رہے تھے، تباہ کر دیا۔ ربیع الاول ۱۳۴۸ھ / اگست ۱۹۲۹ء میں الدویش کے بیٹے عزیز نے شمر اور عنزہ کے علاقوں میں ایک طویل حملے کی قیادت کی، لیکن وہ ابن سعود کی طرف سے حاکم کے گورنر عبدالعزیز بن مساعد الجبلوی سے میدان جنگ میں شکست کھانے کے بعد صحرا میں شدت پیاس سے ہلاک ہو گیا۔ مطیر کے سیکڑوں الاخوان بھی اس لڑائی میں کام آئے۔ فیصل الدویش کے لیے الاخوان کو پانی اور ہزاروں اونٹوں کے لیے چارہ مہیا کرنا ایک مسئلہ بن گیا۔ ان حالات میں اخوان پر کاری ضرب اس وقت لگی جب قبیلہ

:H. Philby (۲۴) 'Coral Gables' فلوریڈا ۱۹۵۸ء؛ (۲۵) 'Arabia of the Wahhabis' لنڈن ۱۹۲۸ء؛ (۲۶) 'Arabian Jubilee' لنڈن ۱۹۵۵ء؛ (۲۷) 'Saudi Arabia' لنڈن ۱۹۵۵ء؛ (۲۸) 'Stepping Stones in Jordan' غیر مطبوعہ مسودہ؛ (۲۹) 'The Heart of Arabia' لنڈن ۱۹۲۲ء؛ (۳۰) 'Gennem Wahhabi' B. Raunkiaer (۲۹) لنڈن ۱۹۲۲ء؛ (۳۱) 'ternes Land Paa Kamelryg' کوپن ہیگن ۱۹۱۳ء؛ (۳۲) 'Camelback' طبع G.D.Gaury نیویارک ۱۹۶۹ء؛ (۳۳) 'The Holy Cities of Arabia' E. Rutter لنڈن ۱۹۲۸ء؛ (۳۴) 'Vaglieri' در OM ۱۹۳۹ء؛ (۳۵) 'Arabian Days' H. Wabba لنڈن ۱۹۶۲ء۔

G. Rentz [ت: محمد ارشد: ن: محمد امین]

•••••

ادارہ: جدید عربی، فارسی اور ترکی زبان میں نظم و نسق کے لیے مروج نام، اس اصطلاح کو یورپی اثر و رسوخ کے عہد میں فنی اہمیت حاصل ہوئی۔ اسلامی نظم و نسق پر بحث انتظامی شعبہ جات اور سرکاری محکموں (باب عالی، بیت المال، برید، دیوان، دیوان ہمایوں، استغناء، قلم، قانون، روق اور تحریر وغیرہ) احکام و اعمال (عامل، عمید، دفتر دار، حاجب [گھیبہ] خازن، مشیر، مشرف، مستوفی، نائب ناظر، رئیس الکتاب، شاد Shadd، وکیل، واسطہ اور وزیر وغیرہ) نقل نویسوں، محرروں (کاتب) اور سرکاری ملازمین (مامور) انتظامی دستاویزات، اندراجات اور رودادوں (دفتر، سفارت کاری، انشاء، محاسبہ، رسائل، سبک) جیسے موضوعات پر مقالات میں کی گئی ہے۔

صوبائی نظم و نسق پر بحث حکام (امیر بیگلر بیگی، قائم مقام مدیر، متصرف، سبکی، والی وغیرہ) اور علاقائی

الوطنی) کا حصہ بن گئے اور اب وہ انہی موثر گاڑیوں میں سفر کرتے نظر آتے ہیں جنہیں ان کے پیش رو جادو کی عمل خیال کیا کرتے تھے۔

مآخذ: (۱) عبدالعزیز الرشید: تاریخ الکویت، بیروت (س ن)؛ (۲) عبدالحمید الخطیب: الامام العادل، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۳) امین الریحانی: تاریخ النجد الحدیث، بیروت ۱۹۵۳ء؛ (۴) امین سعید: تاریخ الدولۃ السعودیہ، بیروت ۱۹۶۲ء؛ (۵) حافظ وہبہ: خمسون عام فی الجزیرۃ العرب، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۶) خیر الدین الزرکلی: "الاعلام" قاہرہ ۱۹۵۳-۱۹۵۹ء (اخوان قائدین کے حالات زندگی)؛ (۷) محمد المغیربی فتح المدنی: فرقۃ الاخوان الاسلامیہ بالنجد، قاہرہ ۱۳۳۲ھ؛ (۸) صلاح الدین مختار: تاریخ المملکت العربیہ السعودیہ، بیروت ۱۹۵۷ء؛ (۹) سیف مرزوق الشملان: من تاریخ الکویت، قاہرہ ۱۹۵۹ء؛ (۱۰) سلیمان بن سحمان: تتمۃ تاریخ نجد، مکملہ "تاریخ نجد" از محمود شکری الآلوسی، قاہرہ ۱۳۴۷ھ؛ (۱۱) سعود بن ہذلول: تاریخ ملوک السعود، الرياض ۱۹۶۱ء؛ (۱۲) ام القری (ہفت روزہ مجلہ مکہ) ۶ رجب ۱۳۴۷ھ و ۱۰ رجب ۱۳۵۸ھ؛ (فہرست ہجرات)؛ (۱۳) G. Clayton: An Arabian Diary، طبع آر Collins برکلی ۱۹۶۹ء، (معابدہ، بحرہ اور ہداء)؛ (۱۴) H. Dickson: Kuwait and Her Neighbours، لنڈن ۱۹۰۶ء؛ (۱۵) وی مصنف: The Arabs of the Desert، لنڈن ۱۹۴۹ء؛ (۱۶) J. Glubb: The Story of the Arab Legion، لنڈن ۱۹۳۸ء؛ (۱۷) وی مصنف: War in the Desert، لنڈن ۱۹۳۰ء؛ (۱۸) D. Howarth: The Desert King، لنڈن ۱۹۶۲ء؛ (۱۹) C. Jarvis: Arab Command، لنڈن ۱۹۴۲ء؛ (۲۰) G. Lias: Legion، لنڈن ۱۹۵۶ء؛ (۲۱) C. Nallino: Sa'udiana، روم ۱۹۳۹ء؛ (۲۲) W. Casked: Die Beduinen، ۱:۳؛ (۲۳) M.V. Oppenheim: A history of Jordan and Its Tribes، Peake

ادراکی اصلاً شریف النسب تھا، لیکن مالی اعتبار سے غریب تھا اور اس میں اعلیٰ ترین ادبی استعداد پائی جاتی تھی، لیکن وہ کسی سرپرست سے محروم تھا۔ ان حالات نے اسے مجبور کر دیا کہ وہ بیگ لرخاندان کے ساتھ بطور درباری شاعر منسلک ہو جائے اور اس طرح اپنی روزی حاصل کرنے کے لیے اسے ایک ذریعہ معاش میسر آگیا۔ ہمیں اس کی زندگی کے بارے میں کچھ پتہ نہیں چلتا، حتیٰ کہ سندھ کے فارسی شعراء کی سوانح لکھنے والے کسی بھی شخص نے اس کا اصلی نام تک محفوظ نہیں رکھا۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ ”نصر پور“ میں رہتا تھا، جہاں بیگ لرخاندان کی رہائش تھی، اپنی زندگی کا بیشتر حصہ ادراکی نے وہیں گزارا اور وہیں وہ فوت ہوا۔

بیگ لرخاندان کے تمام لوگوں کی قبریں دریافت ہو چکی ہیں ان میں ادراکی کی قبر کا پتہ نہیں چلا، جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ اپنے زمانہ کا کوئی اہم شخص نہیں تھا۔ اس کی تمام تر شہرت کا دارو مدار اس کی غیر معمولی شاعرانہ تصنیف ”چائیر نامہ“ پر ہے (کراچی ۱۹۵۶ء) جو ایک مثنوی ہے، جسے ۱۶۰۱ھ-۱۶۰۲ء میں تصنیف کیا گیا، جس میں سندھ کی ایک رومانوی کہانی کا تذکرہ ہے، جس میں بتایا گیا ہے کہ سومرو خاندان کے حکمران ”چائیر“ کی ملکہ لیلیٰ اپنی رقیب کوزرو خاتون (Kawnrow) کو، جو ایک جاگیردار کی کنواری لڑکی تھی، ایک رات اپنے خاوند کے ساتھ گزارنے کی اجازت دیتی ہے۔ کہانی کے آخر میں شہزادہ اپنی ملکہ کو بے وفا کی الزام لگا کر، علیحدہ کر دیتا ہے۔ میر طاہر محمد نیسانی غلط طور پر اس کی نسبت میر ابوالقاسم سلطان کی طرف کرتا ہے (دیکھیے تاریخ طاہری، حیدر آباد - ۱۹۶۳ء ص ۳۶-۳۷) جس سے یہ سوال ابھر کر سامنے آتا ہے کہ کیا ادراکی کی خدمات معاوضے پر حاصل کی گئی تھیں؟ اور کیا اسی لیے ہمیں اس کی زندگی کے متعلق معلومات نہیں ملتیں؟

(۲) بیگ لرخاندان (مطبوعہ حیدر آباد، مگر ابھی تک غیر محقق)، جس میں ابوالقاسم سلطان، شاعر کے مالی

ذیلی تقسیم اضلاع (ایالت، استان، ولایت وغیرہ) جیسے موضوعات پر مقالات میں موجود ہے۔ کوتوالی سے متعلق معاملات کے تعارف کے لیے ملاحظہ کیجئے، عس، داروغہ شہنہ، شرطہ اور جدید حکومتی تنظیمات کے تعارف کے لیے ملاحظہ کیجئے حکومت، تنظیمات۔

(ادارہ: محمد ارشد)

.....

ادراکی بیگ لری: ٹھٹھہ، قدیم سندھ کے دارالحکومت کا ایک باشندہ، جو ترکستانی قبیلے ارغون سے تعلق رکھتا تھا (دیکھیے علی شیر قانع: مقالات الشعراء، کراچی ۱۹۵۸ء ص ۸) اس کے بارے میں ہمیں اس کے سوا کچھ معلوم نہیں کہ ”ادراکی“ اس کا شعری تخلص تھا، اس کی نسبت بیگ لری سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ یہ اس کا اپنا لقب تھا یا اس نے بیگ لری خاندان کے ساتھ قریبی تعلق کی بنا پر یہ نسبت اختیار کی تھی، جو زیریں سندھ کا ایک خاندان تھا۔ اس کے سرپرست کا نام شاہ ابو القاسم سلطان (۱۰۳۹ھ/۱۶۲۱ء) بن شاہ قاسم خان زمان تھا، جو اپنی شخصیت اور ادبی سرپرستی کی بنا پر معروف تھا۔ وہ آخری آزاد حکمران مرزا غازی بیگ (۱۰۲۱ھ/۱۶۱۲ء) کے ساتھ متعلق رہا۔ اس نے ”بیگ لری“ کے تخلص کے تحت شاعری کی (دیکھیے Persian poets of Sindh ص ۳۹) ادراکی کی اپنی تصریح کے مطابق اصلاً سرقد کا رہنے والا تھا اور اس کا دعویٰ تھا کہ وہ حسین بن علی نواسہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاف میں سے ہے۔ چونکہ ادراکی ترکمان تھا، اس لیے بیگ لری (خاندان) کے ساتھ اس کا خاندانی تعلق نہیں تھا، اس پس منظر میں اس قیاس کی گنجائش ہے کہ ادراکی، جو شاہ ابوالقاسم سلطان کا شاعری میں خود کو شاگرد گردانتا تھا، اس نے اپنے سرپرست کو خوش اور متاثر کرنے کے لیے اس کی نسبت ”بیگ لری“ اختیار کر لی تھی۔ وہ خود تسلیم کرتا ہے کہ امیر کی ہمیشہ تعریف کرنا اس کا پیشہ ہے اور وہ اس کے خصوصی خادین میں سے ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ

متعدد صوفی طریقوں کو فروغ دیا۔ چنانچہ ادریسہ کی اصطلاح یہاں دو معانی میں مستعمل ہوتی ہے: (۱) متعدد صوفی طریقے اور مکاتب فکر، جو احمد بن ادریس کے شاگردان ارجمند نے تشکیل دیئے؛ (ب) وہ خاص طریقہ جو احمد بن ادریس کے شاگردوں اور وارثوں کی اگلی نسل نے اس کی وفات کے بعد قائم کیا۔

اپنے اولین مفہوم میں ”ادریسہ“ کا نام غالباً اس کے متعدد شاگردوں نے جغرافیائی طور پر بہت وسیع مفہوم اور کئی جہتی مقاصد کو بیان کرنے کے لیے استعمال کیا۔ کسی ظاہری ذریعے کے بغیر، اس فرقے کی تمام شاخیں مکمل طور پر باہم مربوط تھیں ادریسہ میں، ان کی جماعت کے شاگردوں کی جماعت کو براہ راست یا بالواسطہ متمیز کیا جاسکتا ہے، جن میں علی عبدالحق القوسی (۱۷۸۸-۱۷۸۷ء) قابل ذکر ہیں، جنہوں نے ابن ادریس کے اوداد و وظائف اور خیالات کی مصر اور جزائر بلقان میں اشاعت کی۔ اسی طرح کے کچھ اثرات عثمانی ترکی دور اقتدار میں بھی ملتے ہیں جن میں سے معروف سوڈانی معلم محمد المجذوب (م ۱۸۳۲ء) کی شخصیت نمایاں ہے، جو ہر جگہ احترام کی نظروں سے دیکھی جاتی تھی۔

ابن ادریس نے اپنے ہم خیال لوگوں کی کوئی تنظیم بنانے کی کبھی کوشش نہیں کی۔ اگرچہ ابتدائی مصنفین نے اپنے شیخ کی وفات کے بعد جانشینی کے سلسلے میں اختلاف کا تذکرہ کیا ہے، لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ درحقیقت ان کے ابتدائی مریدین اپنے اپنے راستے پر چلتے رہے۔ ان کے بڑے مریدین محمد بن علی السوسی اور محمد عثمان المیرغنی نے اپنے اپنے طریقوں یعنی بالترتیب سنوسیہ اور ختمیہ کو تشکیل دیا۔ ان کے ایک سوڈانی مرید ابراہیم الرشید الدوبی (۱۸۱۳-۱۸۷۴ء) کے متعلق معلوم ہوتا ہے کہ انہیں کم از کم ابن ادریس کے بیٹوں نے اپنے باپ کا روحانی جانشین تسلیم کر لیا تھا۔ انہی نے ایک خاص صوفیانہ سلسلے کی بنیاد ڈالی جسے پہلے ادریسہ کہا جاتا

سرپرست کے والد خان زمان امیر شاہ قاسم خان بن امیر سید قاسم بیگ لری (م ۱۹۵۴ء / ۱۹۴۷ء) کا تذکرہ کیا گیا ہے، جو ایک معزز شخص اور فوجی جرنیل تھا اور مرزا شاہ حسین ارغون [رک باں] کے زمانے میں پورے عروج پر پہنچا تھا امیر شاہ قاسم بذات خود بھی مرزا عیسیٰ خان ترخان اول (م ۱۹۸۰ء / ۱۵۷۲ء) سندھ کے خاندان ترخان کے بانی، کے دربار کے ساتھ متعلق تھا۔ اس کتاب میں شاہ ابوالقاسم کی جنگی فتوحات کا تذکرہ نہیں کیا گیا، اس میں اس دور کی سندھ کی تاریخ کے متعلق بھی قیمتی معلومات دی گئی ہیں۔ خصوصاً ارغون اور مرزا عیسیٰ ترخان اول اور اس کے جانشینوں کے ادوار کا خصوصی تذکرہ ہے، اس کی تالیف ۱۷۰۸-۱۷۰۹ء میں مکمل ہوئی (دیکھیے بیگلر نامہ، ص ۲۶۲) جب خان زمان کی عمر ۷۰ برس کو پہنچ گئی اس کی وفات دو سال بعد (یعنی ۱۷۱۰-۱۷۱۱ء) میں ہوئی، اس کے بعد مصنف نے ۱۷۳۴ء تک کے غیر اہم واقعات کا اضافہ کیا ہے۔

مآخذ: (۱) علی شیر قانع: مقالات الشعراء، کراچی ۱۹۵۷ء، ص ۱۱-۱۲؛ (۲) وہی مصنف: تحفۃ الکرام (مطبوعہ بمبئی) ۱۹۳۳ء؛ (۳) بدایونی: منتخب التواریخ (بحوالہ مقالات الشعراء، ص ۶۳)؛ (۴) Storey، ۱۱/۲ (۴)؛ ۶۵۴ (بہت اہم اور صحیح معلومات)؛ (۵) H. Isadaran.gani: Persian Poets of Sind، کراچی ۱۹۶۵ء، ۱۲، ۱۸، ۳۳-۳۱، ۳۸، ۸۹؛ (۶) ادراکی بیگلر: چائیر نامہ، کراچی ۱۹۵۶ء، خصوصاً مرتب کا مقدمہ؛ (۷) وہی مصنف: بیگلر نامہ، طبع این۔ اے بلوچ حیدرآباد؛ (۸) Elliot and Dowson: History of India، ص ۲۸۹-۲۹۹؛ (۹) طاہر محمد نیانی: تاریخ طاہری، حیدرآباد ۱۹۶۴ء، ص ۳۶-۲۳۶، ۲۹۷-۲۹۸۔

(اے اے بڑی انصاری [ت: محمود الحسن عارف])

ادریسہ: احمد بن ادریس (۱۷۴۹-۱۵۰/۱۸۳۷ء) کی تعلیمات نے ایک رومانی روایت اور

ابن ادریس کے سب سے بڑے بیٹے محمد القطب (۱۸۰۳-۱۸۸۹ء) نے یمن میں گوشہ نشینی کی طویل زندگی گزاری۔ عبدالعال (یا عبدالمتعال) (۱۸۳۰-۱۸۷۸ء) اس کا چھوٹا بیٹا تھا۔ جس نے مصر اور سوڈان میں اپنے والد کے سلسلے کی پر جوش طریقے پر اشاعت کی۔ السوسی سے حصول تعلیم اور عبدالعال السوسی کے انتقال (۱۸۵۹ء) کے بعد اسی نے السوسیہ کو چھوڑ دیا۔ وہ پہلے مصر میں بمقام الزیہ (Suor) میں جہاں اس کے والد محترم نے (۱۸۱۳-۱۸۱۶ء) کے دوران میں زندگی بسر کی، قیام کیا۔ یہ مقام آج مصر میں ادریسیہ خاندان کے سلسلے کا مرکز ہے۔ پھر یہاں سے اس نے شمالی سوڈان کا رخ کیا، جہاں اس نے کئی شادیاں کیں۔ اسے اس کی وفات کے بعد ڈنگلہ میں دفن کیا گیا۔ عبدالعال کے بیٹے محمد الشریف (۱۸۶۶-۱۸۶۷-۱۹۳۷ء) اور اس کے بیٹے المیرغنی ادریسی (م ۱۹۵۹ء) نے بالائی مصر اور سوڈان میں، جہاں کا موجودہ شیخ محمد الحسن الادریسی ہے، جہاں اور مدر من مقام موخر الذکر کا خاندانی مرکز ہے، ادریسیہ کی اشاعت کی۔

نختمیہ اور سنوسیہ کے خلاف مصر اور سوڈان کے سلسلہ ادریسیہ نے کبھی کوئی سیاسی کردار ادا نہیں کیا۔ ان کے ارکان کی تعداد کم ہے اور یہ تعلیم محدود قبائل یا طبقات تک محدود ہے۔ عام طور پر اس سلسلے میں خاموش ذکر کا معمول ہے، ان تعلیمات کو جدید بنانے کی کبھی کوشش نہیں کی گئی [رک بہ Saint: Michael Gilsenin and Sufi in Modern Egypt, ۱۹۷۳ء ص ۱۷۱] ادریسیہ کے جبری ذکر کا تذکرہ کیا ہے۔ مصر میں صالح بن محمد طاہر الجعفری (م ۱۹۸۱ء) نے ایک نسبت چھوٹے سلسلے کی اشاعت کی اور ایک ازہری عالم نے ابن ادریس پر بہت سا مواد شائع کیا ہے۔

سیاست سے کنارہ کشی میں ابن ادریس کا بڑا پوتا محمد بن علی الادریسی (۱۸۷۶-۱۹۲۳ء) مشہور ہے جسے بعض اوقات البیہی اور معاصرانہ یورپی مآخذ میں ادریسی کہا

تھا اور بعد ازاں وہ رشیدیہ کے نام سے معروف ہوا۔ یہ سلسلہ حجاز، بھارت، صومالیہ اور سوڈان میں بہت مقبول ہوا۔ مکہ معظمہ میں ان کی وفات کے بعد ابراہیم الرشید کے بھتیجے الشیخ بن محمد الدوبجی (۱۸۳۵-۱۹۱۹ء) اس سلسلہء طریقت میں مسند نشین ہوئے جو آئندہ دور میں صالحیہ کے نام سے معروف ہوا۔ صالحیہ سلسلہ صومالیہ میں بہت سرعت کے ساتھ پھیلا، جہاں اس سلسلہ کے بہت فعال اور ممتاز رہنما محمد عبداللہ حسن (۱۸۶۴-۱۹۲۰ء) نے، جسے انگریزوں نے (Mad Mullah "دیوانہ ملا") کا نام دیا۔ غیر ملکوں، خصوصاً انگریزوں، اطالویوں اور حبشیوں کے خلاف قومی تحریک مزاحمت کی قیادت کی۔ صومالیہ سے سلسلہ صالحیہ مشرقی افریقہ کے ساحل کے ساتھ ساتھ بہت دور دراز علاقوں، مثلاً زنجبار تک پھیل گیا۔ ملائیشیا، تھائی لینڈ اور انڈونیشیا میں ادریسیہ صالحیہ (بعد ازاں دندادیہ) کی اشاعت کے بارے میں بہت کم باتیں معلوم ہیں۔ ان ملکوں میں یہ سلسلہ زیادہ تر مقدس شہروں (مکہ و مدینہ) سے حج کر کے واپس آنے والوں کے ذریعے پھیلا، تاہم فی الوقت اس سلسلہء طریقت سے متعلق قابل لحاظ حد تک بہت سا ادبی مواد مختلف ملائی زبانوں بشمول ابن ادریس کی ادعیہ کے تراجم وغیرہ کی صورت، میں موجود ہے (ملائی زبان میں ایک مفصل جدید کتاب حمدن حسن: Tarekat Ahmadiyyah, Malaysia، کوالالمپور ۱۹۹۰ء ہے)۔

صالحیہ کی ایک اہم اور مؤثر شاخ مصری عالم محمد احمد اور دندادی (م ۱۹۱۰-۱۹۱۱ء) اور ان کے بیٹے ابوالعباس (م ۱۹۵۳ء) نے تشکیل دی یہ سلسلہ دندادیہ مصر میں بہت پھیلا جہاں یہ ایک انتہائی فعال اور مؤثر صوفی سلسلہ ثابت ہوا۔ اس کے علاوہ شام، صومالیہ، مشرقی افریقہ، یورپ اور ملائیشیا میں بھی اس کی اشاعت ہوئی۔ دندادیہ سلسلے میں سے متعدد صلی بشمول محمد ابن خلیل البحر مصری (م ۱۹۱۰ء) اور محمد بہاء الدین شامی البیضاء (م ۱۹۱۰ء) نے ابن ادریس کی دعاؤں اور مناجات کی جامع شروح مرتب کیں۔

(R.S.O.Fahey | ن: محمود الحسن عارف)

.....

ادغام: [علم القرات کی ایک معروف اصطلاح] مصدر فعل: "ایک (شے) کو دوسری (شے) میں داخل کرنا" عربی گرامر میں ادخال الشئ فی الشئ (ایک چیز کو دوسری چیز میں داخل کرنا) ادغام کہلاتا ہے۔ عرب نحویوں نے ادخال حرف فی الحرف کی مزید قطعی توضیح کی ہے: "ادغام ایک ہی مخرج کے دو حروف کو باہم ملا دینا ہے" پہلا حرف ساکن اور دوسرا بغیر فاصلہ کے متحرک ہو" (ابن الحاجب: شافیہ؛ شرح: شافیہ؛ iii: ۲۳۳ اور ۲۳۴)۔ ابن یعیش نے اس پر اضافہ کیا ہے (ص ۱۴۵۶) س ۱۹: "وہ اپنے اتصال کی قوت (شد) کے باعث ایک حرف کی طرح بن جاتے ہیں" ہم اسے دو ایک جیسے حرفوں کو ایک جوڑے میں ترکیب دینا کہتے ہیں۔" اصل الفاظ کی ادائیگی کے لیے مشدد حرف پر تشدید یا شد کی علامت لگائی جاتی ہے (Arabic Grammer: W. Wright بار سوم، ۱: ۱۴)۔

عرب ماہرین صرف ونحو نے ایک ہی حرف صحیح کے تکرار کو، جبکہ ایک حرف علت منفصل ہو، ناپسندیدہ سمجھتے ہوئے اسے ادغام کا سبب قرار دیا ہے اس موضوع پر سیبویہ نے مدلل گفتگو کی ہے (ج ۲، باب ۴۰۸ اور ۵۵۹۔ تفصیل کے لیے دیکھیے مآخذ)۔

عرب ماہرین صرف ونحو ادغام مثلین اور ادغام التثانیین میں امتیاز قائم کرتے ہیں۔ ایک جوڑے میں دو حروف صحیح کی تخفیف (ترکیب باہمی) کے لیے لازم ہے کہ وہ ایک سے ہوں۔ یہ ادغام مثلین ہے، جسے عام طور پر ادغام کہا جاتا ہے۔ جب دو حروف قریب الخارج ہوں متقاربین، جب تک وہ اصلی حالت میں رہتے ہیں، جب تک مثلین نہیں ہوتے، اور ادغام ممکن نہیں ہوتا، انہیں ایک دوسرے کی طرح متماثلین بنانا ضروری ہے۔ یہاں یہ بات مدنظر رہے کہ عرب ماہرین صرف ونحو نے فلسفہ تشابہ پر ضرب لگائی ہے، لیکن وہ یہاں اس کی

جاتا تھا۔ وہ عمیر میں پیدا ہوا۔ مصر اور سوڈان میں اپنے ادربیسی عزیز واقارب کے ساتھ ایک عرصہ گزارنے سے پہلے اس نے مکہ معظمہ اور الازھر سے تعلیم حاصل کی اور لیبیا میں سنوسیہ سے صوفیانہ مسلک سیکھا۔ وہ ۱۹۰۵-۱۹۰۶ء میں عمیر واپس آ گیا اور آئندہ سال اس نے وہاں کی ترکی حکومت کے خلاف کامیاب تحریک بغاوت کی قیادت کی۔ ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۳ء کے دوران میں عمیر کی ادربیسی حکومت عرب خطے کی سیاست میں بہت اہمیت رکھتی تھی۔ ادربیسی نے اطالویوں، نوجوان ترکوں اور برطانوی حکومت میں مصالحانہ گفت و شنید کی اور عثمانی حکومت کے خاتمے اور عربوں کی آزادی کی پرزور حمایت پر مشتمل اعلان شائع کیا اور ایک عوامی فوج تیار کی۔ اس کی وفات کے بعد یہ حکومت بڑی تیزی کے ساتھ رو بہ زوال ہوئی اور انتہائی پرامن طریقے پر سعودی مملکت میں ۱۹۳۲ء میں ضم ہو گئی۔

مآخذ: (۱) De Jong Fredereck: الدویکی، ابراہیم الرشید Encyclopaedia of Islam، جدید مکملہ ص ۲۷۸-۲۷۹، لائیڈن ۱۹۶۰ء؛ (۲) کرار علی: The Sufi Brotherhoods in the Sudan، لنڈن اور یونسن، جلد ۳، ۱۹۹۲ء، سوڈان میں انیسویں صدی میں ادربیسی فرقہ پر عمدہ بحث؛ (۳) نجیب العطاس، سید: Some Aspects of Suifism as Understood and Parac tised among the Malays، سنگاپور ۱۹۶۳ء (ملایا میں ادربیسی کے متعلق چند معلومات)؛ (۴) O. R. (Fahey)S: the Idrisi Tradition، لنڈن اور یونسن، ۱۹۹۰ء (پہلا رسالہ ہے جو ابن ادریس اور اس کے روحانی فرقہ کے لیے مختص کیا گیا ہے، جو وسیع فہرست کتابیات پر مشتمل ہے)؛ (۵) Die Reissner, Johannes: Idrisiden in die ein historischer Uberhliock Welodes Islames a Asir (۱۹۸۱ء) ۳۱ ص ۱۶۳-۱۹۲۔ عمیر میں ادربیسی حکومت کی تاریخ)۔

شرح کے اختتام پر دو ابواب کا اضافہ کر لیا جائے، ایک ان میں سے کوفیوں کے ادغام پر (اس میں اس کے قواعد صوتیات بالخصوص القراء کے متعلق بیان کیے ہیں) اور دوسرا قراء کے ادغام کے متعلق ہے۔

(H. Fleisch) [ت: محمود الحسن عارف]

.....

[تعلیق: ادغام: (ع) فن قرأت اور علم ⊗]
الصرف کی ایک اصطلاح، لغوی معنی، ایک لفظ کو دوسرے لفظ میں داخل (مدغم) کرنا، کہا جاتا ہے: ادغمت الثیاب فی البوعاء (میں نے کپڑوں کو برتن میں ڈال دیا؛ الجرجانی: التریقات، ص ۷) یہ باب افعال سے مصدر ہے۔ اہل بصرہ اس کی دال (ادغام) کو مشدد اور اہل کوفہ اسے (ادغام بالتحفیف) پڑھتے ہیں (التحانوی: کشف اصطلاحات الفنون، ۵۰۱:۳)۔

علم الصرف اور علم القراءت کی اصطلاح میں، اس سے مراد کسی حرف کو، اس کے مخرج میں دو حرفوں کی مقدار میں برقرار رکھنا ہے (الجرجانی: التریقات، ص ۷)۔
ادغام کے ذریعے ایک حرف کی آواز کو دوسرے حرف کی آواز میں داخل کر دیا جاتا ہے، اس کے پہلے حرف کو مدغم اور دوسرے حرف کو مدغم فیہ کہتے ہیں، اس کی ضد اظہار ہے (کشف اصطلاحات الفنون، ۵۰۱:۲)۔ ادغام کی پھر دو قسمیں ہیں: ادغام صغیر اور ادغام کبیر، مؤخر الذکر سے مراد ایسا ادغام ہے، جس میں مدغم اور مدغم فیہ دو متحرک حرف ہوں، خواہ وہ دونوں ہم مثل ہوں، ہم جنس یا قریب المخرج ہوں، اسے کبیر اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ پہلے حرف کو ساکن اور اسے دوسرے حرف میں مدغم کرنے سے عبارت ہے، اس میں چونکہ دو عمل ہو جاتے ہیں، لہذا اس میں یہ عمل کبیر ہو جاتا ہے اور ادغام صغیر یہ ہے کہ پہلا حرف ساکن ہو، اور اسے دوسرے حرف میں مدغم کر دیا جائے۔ وہ چونکہ چھوٹا عمل یا کم استعمال ہوتا ہے، اس لیے اسے ادغام صغیر کہا جاتا ہے۔ (مزید معلومات کے لیے مآخذ)۔

خصوصیات بیان نہیں کر سکے، وہ اسے ”قلب“ (تبدیلی) کی طرح سادہ خیال کرتے ہیں، یعنی وہ تبدیلی جو ادغام کے عمل کے لیے ضروری ہے (شافیہ شرح شافیه، ۳: ۲۶۳، ص ۷، مفصل، فصل ۷۳۵)۔ ان کی مصطلحات میں تشابہ کوئی مخصوص اصطلاح نہیں ہے۔ اس کے بجائے انہوں نے ادغام کی اصطلاح کے استعمال کو وسعت دی ہے (جو کہ صرف دو مشابہہ حرفوں کے لیے جائز تھی) جبکہ انہوں نے دو قریب قریب مخارج حروف کی تخفیف ضروری ٹھہرائی ہے، وہ اسے ادغام المتقاربین کہتے ہیں، لیکن چند توضیحات ضروری ہیں: حروف متماثلہ (متشابہ) اور حروف متقاربہ (قریب المخارج) کو سمجھنے کے لیے کچھ صوتیاتی نظریات کی ضرورت ہے۔ سیبویہ کا باب الادغام میں صوتیات پر باب ۵۲۵ رقم کرنے کا یہی سبب ہے۔ اس نے باب کے اختتام پر اس کی وجوہ بیان کی ہیں۔ حالانکہ سیبویہ کے ہاں صوتیات کا شمار ادغام کے تحت بطور اس کی بنیادوں کے ملتا ہے (ابن السراج: الموزنی النحوی، بیروت ۱۹۶۵ء/ ۱۳۸۵ھ) ص ۶۵ وبعده: الزجاجی: الجمل (پیرس ۱۹۵۷ء) ص ۱۳۷۵، الزخشری: مفصل، ۷۳۲، ابن الحاجب: الشافیه نے صوتیات کو ذرائع ادغام میں سے شمار کرتے ہوئے اس میں داخل کر دیا ہے۔ ایسا ہی اس کے شارح رضی الدین استر آبادی نے شرح شافیه میں کیا ہے (ادغام، ۲۳۳-۲۹۲: صوتیات ۲۵۵-۲۶۳)۔

مآخذ: متن میں مختصر حوالہ جات دیئے گئے ہیں:

- (۱) سیبویہ، کتاب مطبوعہ پیرس ۱۸۸۱-۱۸۸۵ء: (۲) الزخشری: المفصل، طبع J. P. Broch (کرستینہ ۱۸۷۹ء)؛
- (۳) شرح ابن عییش، طبع G. Jahn (لایپزگ ۱۸۸۲ء)؛
- شرح شافیه: رضی الدین، استر آبادی: شرح الشافیه (قاہرہ ۱۹۳۹ء/ ۱۳۵۸ھ)؛ ادغام کی شرائط کو سمجھنے کا آسان ترین طریقہ یہ ہے کہ مفصل، فصل ۳۷۱ اور ۷۳۵ (برائے شرائط ادغام) اور فصل ۷۳۵ وبعده کا مح ابن عییش کی شرح کا مطالعہ کیا جائے۔ سیرانی: کتاب کی

علمائے قرأت کے مطابق ادغام کی پھر دو صورتیں ہیں ایک ادغام کبیر ہے، جس میں ادغام کی کئی انواع ہیں، مثلاً یہ کہ وہ دونوں حروف (ا) ہم مثل ہوں (جس سے مراد ایسے حروف ہیں جن کا مخرج ایک ہی ہو) ایسے حروف کل ۱۷ ہیں (یعنی ب، ت، ث، ح، ر، س، ع، غ، ف، ق، ک، ل، م، ن، و، ہ، ی) ایسے ادغام کی پہلی شرط یہ ہے کہ دو ہم مثل (ہم مخرج) الفاظ ایک دوسرے سے بلا رکاوٹ باہم ملیں لہذا اگر دونوں میں کوئی حائل ہو، تو ادغام صحیح نہ ہوگا۔ جسے ”انا نذیر“ کہ یہاں حرف الف دونوں ہم مثل حروف ”ن“ کے مابین حائل ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ دو الگ الگ الفاظ میں ہوں لہذا اگر دو ہم مثل الفاظ ایک ہی لفظ میں جمع ہو جائیں، تو ادغام نہ ہوگا جیسے مناسککم (البقرة) اور ماسلککم (المدثر) میں ہے (الاتقان: ۹۶:۱)۔

(محمود الحسن عارف)

.....

اذاعہ: (براڈ کاسٹنگ) کے لیے جدید عربی بیچ اصطلاح (براڈ کاسٹر: مذبح، مائیکروفون: مذیاع)۔

دنیاے اسلام میں براڈ کاسٹنگ کا آغاز ۱۹۲۵ء میں ترکی سے ہوا اور یہ لندن میں باقاعدہ نشریات کے اجراء کے تین سال بعد کا واقعہ ہے، تاہم زیادہ تر مسلمان ممالک میں براڈ کاسٹنگ کا کام دوسروں پر منحصر سیاسی اور ترقی پذیر اقتصادی حالات کی وجہ سے مؤخر رہا، مثلاً مصر میں براڈ کاسٹنگ کا آغاز ۱۹۳۴ء میں ہوا، جس کا روزانہ دورانیہ صرف پندرہ گھنٹے تھا اور مجموعی نشریاتی استعداد ۳۷ کلو واٹس تھی۔ قومی جذبے میں آئندہ آنے والے تہوہ اور معاشی ترقی سے ۱۹۶۶ء میں یہ دورانیہ بڑھ کر روزانہ تیس گھنٹے ہو گیا اور نشریاتی استعداد تقریباً چھ ہزار کلو واٹس تک جا پہنچی (بیان نائب وزیر، در مجلۃ الارشاد والثقافت، الاذاعة والتلفزيون، ۲۸ مارچ ۱۹۶۶ء)۔

۱۹۶۴ء میں ترکی نے جدت پسندی سے کام لیتے ہوئے خود مختار براڈ کاسٹنگ کارپوریشن قائم کی جو کہ حکومت کے براہ راست کنٹرول میں نہ تھی۔ یہ کارپوریشن لاکھوں اور اشتہارات (کی آمدنی) سے چلتی تھی، لیکن اس کا خسارہ حکومت پورا کرتی تھی۔ ابتدائی دور میں دنیاے اسلام کے دیگر تمام ممالک میں نشریات حکومت

امام السیوطی کے مطابق ادغام کی کئی صورتیں ہیں۔ جن میں ایک ادغام کبیر ہے، جس میں ادغام کی کئی انواع ہیں، مثلاً یہ کہ وہ دونوں حروف (ا) ہم مثل ہوں (جس سے مراد ایسے حروف ہیں جن کا مخرج ایک ہی ہو) ایسے حروف کل ۱۷ ہیں (یعنی ب، ت، ث، ح، ر، س، ع، غ، ف، ق، ک، ل، م، ن، و، ہ، ی) ایسے ادغام کی پہلی شرط یہ ہے کہ دو ہم مثل (ہم مخرج) الفاظ ایک دوسرے سے بلا رکاوٹ باہم ملیں لہذا اگر دونوں میں کوئی حائل ہو، تو ادغام صحیح نہ ہوگا۔ جسے ”انا نذیر“ کہ یہاں حرف الف دونوں ہم مثل حروف ”ن“ کے مابین حائل ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وہ دو الگ الگ الفاظ میں ہوں لہذا اگر دو ہم مثل الفاظ ایک ہی لفظ میں جمع ہو جائیں، تو ادغام نہ ہوگا جیسے مناسککم (البقرة) اور ماسلککم (المدثر) میں ہے (الاتقان: ۹۶:۱)۔

تیسری شرط یہ ہے کہ ان میں سے پہلا حرف تائے متکلم یا تائے مخاطب نہ ہو (جیسے کنت تراباً، افانت تسمع السمع) اور نہ ہی پہلا حرف مشدد ہو، جسے کہ ”مَسْ سَقَر“ میں ہے اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ اس میں نون تنوین بھی نہ ہو (غفور رحیم)۔

۳۔ ادغام کی دوسری صورت یہ ہے کہ دو ہم جنس اور قریب الخارج الفاظ باہم جمع ہو جائیں، ایسے حروف کی تعداد سولہ ہے جو ”رض سنشهد محبائ بس مسم“ میں جمع ہیں، ایسے ادغام کے لیے درج ذیل شرائط ہیں۔

۱۔ یہ کہ پہلا حرف مشدد نہ ہو، جیسے اشد ذکر؛

(۲) اسی طرح وہ نون تنوین ہو، جیسے فی ظلمات ثلاث؛

(۳) اور نہ ہی تائے ضمیر ہو، جیسے خلقت طیناً، چنانچہ

اس صورت میں حرف باء، فقط ہم میں مدغم ہوتا ہے،

جیسے یعذب من یشاء اور حرف تاء دس حروف میں،

دوسرے حروف کی تفصیل کے لیے دیکھیے السیوطی:

الاتقان: ۹۶:۱۔ ادغام عربی زبان کے بنیادی قواعد میں سے

ہے (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے مآخذ)۔

مرکز ہوتی ہے، جنہیں زیادہ صحرائی قطعات یا سمندر مثلاً انڈونیشیا میں، ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے۔ ناخواندگی کی شرح بہت زیادہ ہے اور قومی آزادی اور حق خود اختیاری زیادہ تر عہد حاضر کا عطا کردہ ہے۔ اس طرح سے براڈکاسٹنگ اطلاعات و نظریات کے پھیلاؤ کے ایک ذریعے کی حیثیت رکھتی ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی جغرافیائی خدوخال واضح اور صاف ترسیل (Reception) کو یقینی بنانے کے لیے استثنائی طور پر بھاری مالی اخراجات کا تقاضا کرتے ہیں۔ انڈونیشیا میں علاقائی [ریڈیو] اسٹیشنوں کا ایک جال بچھا دیا گیا ہے جو اپنے اپنے پروگرام نشر کرتے ہیں، لیکن عمومی لحاظ سے ان کی ادارت اعلیٰ درجے کی مرکزیت کی حامل ہے۔ ٹرانسٹر سیٹ کے متعارف ہونے سے ۱۹۵۵ء سے ۱۹۶۵ء کے عشرے کے دوران میں ریڈیو سیٹوں کی تعداد میں معتد بہ اضافہ ہوا ہے۔ غالب مسلم اکثریت رکھنے والے مشرق وسطیٰ میں بی بی سی (Handbook، ۱۹۶۷ء) کے تخمینہ کے مطابق اس عرصے میں یہ تعداد بیس لاکھ سے ایک کروڑ بیس لاکھ ہو گئی ہے، یعنی آبادی کے ہر دس افراد کے لیے ایک [ریڈیو سیٹ] ہے۔ جنوبی ایشیا کے مسلم ممالک میں یہ تعداد کافی کم تھی۔ زیادہ تر مسلم ممالک اپنی قومی اقلیتوں کے لیے ان کی متعلقہ زبان میں پروگرام نشر کرنے کا اہتمام کیے ہوئے ہیں۔ جیسے عراق میں کردوں کے لیے، ایران میں ترکمانوں، اشوریوں، ارمنیوں، کردوں، آذربائیجانیوں اور ابواز میں عربوں کے لیے۔ مراکش اور الجزائر میں بربروں کے لیے۔ مالی میں فرانسیسی، بمبارا، موسوزائی، پول، سراکولے، ولوف اور تماچک (تورگ بربر) حسانی اور عربی [زبانوں] میں پروگرام نشر کیے جاتے ہیں۔ اکثر ممالک اپنے ہاں مقیم غیر ملکی اقلیتوں کے لیے بھی نشریات کا اہتمام کرتے ہیں، جیسے متحدہ عرب جمہوریہ مصر میں انگریزوں، فرانسیسیوں، جرمنوں، اطالویوں اور یونانیوں کے لیے۔ کچھ ممالک غیر ممالک میں مقیم اپنے باشندوں کے لیے بھی براہ راست [پروگرام] نشر کرتے ہیں، جیسے

کے براہ راست کنٹرول میں تھیں [اور] ان کے ذریعے کئی گھنٹوں تک حکومتی پالیسیوں اور سرکاری بیانات کی تشہیر کے ساتھ ساتھ صدر کی تقاریر پر مبنی رپورٹیں نشر کی جاتی تھیں۔ مصر میں ۱۹۵۳-۱۹۵۵ء میں ”اخوان المسلمین“ کے مقدمے کی طویل ریکارڈنگ نشر کی گئی اور ۱۹۵۸ء میں عراق میں سابق وزرا کے خلاف مقدمات کی کارروائی بھی نشر ہوئی۔ نومبر ۱۹۵۸ء میں سزا کے لیے منعقد ہونے والے قانون ساز مجلس کے اجلاس کو براہ راست نشر کیا گیا۔ اسی طرح ۱۹۶۶ء میں انڈونیشیا میں سوبانداریو کے خلاف مقدمے کے ابتدائی اور اختتامی اجلاسوں کی کارروائی بھی نشر کی گئی۔ اگرچہ بہت سے ممالک میں [ریڈیو پر] اشتہارات نشر کرنے کی اجازت ہے، لیکن پھر بھی ان ممالک کی ترقی پذیری کی بنا پر یورپ یا امریکہ کے برعکس یہ آمدنی کا ایک غیر اہم ذریعہ ہے۔

”براڈ کاسٹنگ“ کے اہم شعبے [دنیا بھر میں] ہر جگہ ایک جیسے ہیں۔ دینی نشریات میں قرآن مجید کا کردار نہایت اہم ہے اور متحدہ عرب جمہوریہ مصر میں اپریل ۱۹۶۳ء سے قرآن مجید کی تلاوت چار بجے سے نو بجے تک اور بارہ بجے سے ۹ بجے [رات] تک جاری رہتی تھی۔ خطبہ و نماز جمعہ بھی نشر کی جاتی تھی، نیز دینی مباحث اور تلاوت بھی، خصوصاً رمضان المبارک کے دوران میں نشر کی جاتی تھی۔ سعودی عرب میں نشریات تقریباً تمام تر خبروں اور تبلیغی و دینی مباحث تک محدود تھیں۔ عیسائی اقلیت والے ممالک میں گاہے بگاہے عیسائی عبادات [پر مبنی پروگرام] بھی نشر کیے جاتے ہیں۔ متحدہ عرب جمہوریہ مصر، ترکی اور کچھ دیگر ممالک میں مختلف ذہنی سطح کے حامل افراد کے لیے مرتب ثقافتی پروگرام نشر کیے جاتے ہیں۔ خبروں کا نشریاتی معیار مقامی پریس اور نیوز ایجنسیوں کے معیار سے مربوط ہوتا ہے۔ ہلکی پھلکی تفریح کا معیار فلمی صنعت کے معیار سے یکسانیت برقرار رکھے ہوتا ہے۔ بہت سے مسلمان ممالک میں وسیع و عریض علاقے شامل ہیں، جہاں آبادی محدود خطوں میں

فہرست میں چھٹے نمبر پر آتا ہے جس کی نشریات تیرہ افریقی زبانوں سمیت تیس زبانوں میں ہفتہ وار ۵۸۹ گھنٹے کے دورانیہ کی ہیں۔ [مصر کی یہ] نشریات سوویت روس کے ہفتہ وار ۱۳۸۱ گھنٹوں، وائس آف امریکا کے ۹۰۹ گھنٹوں اور بی بی سی کے تقریباً چالیس زبانوں میں ۶۶۳ گھنٹوں کے مقابلے کی ہیں۔ ایران میں مقامی زبانوں کے علاوہ روسی، فرانسیسی، انگریزی، اردو، ترکی اور عربی میں پروگرام نشر کیے جاتے ہیں۔ پاکستان اور ترکی دونوں بارہ یا اس سے زائد زبانوں میں نشریات کا اہتمام کرتے ہیں۔ کم وسائل رکھنے والے ممالک میں سے صومالیہ نے اپنی آزادی کے تین سال بعد ۱۹۶۰ء میں یو۔ایس۔ایس۔ آر [سوویت یونین] سے پچاس کلو وائس کے دو ٹرانسمیٹر حاصل کرنے کے بعد روزانہ صومالی زبان میں چھ گھنٹے، عربی میں سوا گھنٹہ، انگریزی میں پینتالیس منٹ، اطالوی، امہری اور سواحلی میں آدھ آدھ گھنٹہ، کالا میں دس منٹ کے لیے اور ڈنگلی میں موقع بموقع نشریات کے ذریعے ”اپنی نشریات دنیا کو سنانے“ کا اہتمام کیا۔

مسلمان ممالک کے لیے غیر ملکی نشریات کی مثال بڑی طاقتوں نے جنگ عظیم دوم سے متصل پہلے اور اس کے دوران میں قائم کی۔ اطالوی فاشٹ حکومت نے ۱۹۳۵ء میں عربی میں اپنی نشریات کا آغاز کیا۔ برطانیہ نے یہ کام جنوری ۱۹۳۸ء میں کیا اور نازی جرمنی نے ۱۹۳۸ء کے وسط میں۔ مؤخر الذکر ملک فحش اور شدید قسم کے پراپیگنڈے میں اختصاص رکھتا تھا۔ بعد ازاں امریکہ اور ۱۹۴۳ء میں سوویت روس کی نشریات کا اضافہ ہوا۔ پیرس سے عربی میں نشریات کا آغاز ۱۹۳۹ء سے قبل ہوا۔ ان میں فرانس میں [مقیم] الجزائر لوگوں کے لیے ان کی مخصوص [عربی] زبان میں نشریات بھی شامل تھیں۔ سمندر پار الجزائیوں کے لیے نشریات الجزائر کی جنگ [آزادی] کے دوران میں اپنے عروج کو جا پہنچیں، جس کے بعد فرانس نے شمالی افریقہ کے دیگر عربی بولنے والے ممالک میں براڈکاسٹنگ پر مقامی کنٹرول ختم کر

لبنان، جنوبی امریکہ اور مغربی افریقہ کے لیے، اردن جنوبی امریکہ کے لیے اور ترکی جرمنی میں [مقیم] اپنے تارکین وطن کارکنوں کے لیے۔

جہاں زبان کو جدید بنایا جا رہا ہے یا زیادہ قومی رنگ دیا جا رہا ہے، جیسے ترکی اور اردو زبان وہاں براڈکاسٹنگ خصوصی اہمیت کی حامل ہے اور عرب دنیا میں عالمی سطح پر مستعمل عربی زبان کی توسیع کے لیے اکثر مسلم ممالک مخاطب لوگوں کی زبان میں ایک یا ایک سے زیادہ قوموں اور ہمسایہ ممالک کے لیے نشریات کا اہتمام کرتے ہیں۔ ان نشریات کو کامیابی سے ہم کنار کرنے و ناظر ممکنہ حد تک غیر ملکی عملے کی بھرتی، طاقتور ٹرانسمیٹروں [کی تنصیب] اور اگر ممکن ہو تو درمیانے سائز کے نشریاتی سٹیشنوں کے لیے اخراجات کے سلسلے میں خطیر رقوم صرف کرنا پڑتی ہیں۔ اس کے علاوہ زبان اور مواد کا معیار متعلقہ ملک کے معیارات کے مقابلے کا اور سیاسی طور پر مؤثر ہونا چاہیے [اور] نشر ہونے والے نظریات کم از کم آبادی کے معتدبہ حصے کے لیے ضرور مرغوب و پسندیدہ ہوں۔ جہاں یہ شرائط پوری کر دی جاتی ہیں، صرف وہاں ہی نشریاتی مہمات مؤثر انداز سے مخفی احساسات کو تحریک مہیا کرتی ہیں۔

انڈونیشیا، ملائیشیا، متحدہ عرب جمہوریہ مصر اور ایران کے مابین نشریاتی جنگ ہو چکی ہے، عرب دنیا میں ایسی جنگیں اکثر وقوع پذیر ہوتی رہتی ہیں جہاں مشترک زبان کی بنا پر اس میں سہولت ہے۔ ۱۹۶۳ء کے موسم خزاں کی جھڑپ میں مراکش اور الجزائر کے مابین نشریاتی جنگ ہوئی جس کا بڑا مؤید متحدہ عرب جمہوریہ مصر تھا جو طاقت ور ٹرانسمیٹروں، اپنی ترقی یافتہ خبررساں سروسز اور مقابلہ ترقی یافتہ ثقافت کا مالک ہے اور سیاسی اعتبار سے اپنے عرب اتحاد اور سوشلسٹ پالیسیوں کی وجہ سے ہر عرب ملک کے ایک اہم طبقہ [آبادی] کے لیے باعث رغبت و اعتنا بنا ہوا ہے۔ درحقیقت متحدہ عرب جمہوریہ مصر بیرون ملک نشریات کا اہتمام کرنے والے ممالک کی

الذکر ملک میں تیل کی آمدنی سے جبکہ اوّل الذکر ملک میں مذہبی اعتراضات کی تضعیف سے یہ کام ممکن ہوا۔ [مقالہ نگار کا یہ تبصرہ خاصا پرانا ہے، اس وقت اسلامی ممالک میں براڈ کاسٹنگ جہت اعلیٰ اور معیاری پیمانے پر ہو رہی ہے اور ٹیلی وژن کے پروگرام بڑی مقبولیت اور پذیرائی حاصل کر رہے ہیں]۔

مآخذ: World Radio and T. V. Hand Book (سالانہ اشاعت از ۱۹۴۷ء)؛ (۲) Statistical Year Book (یونیسکو)؛ (۳) Internationales Handbuck fur Rundfunk and fernshen Broadcasting؛ (۴) G.A. Coddling Jr؛ (۵) BBC Yearbook؛ (۶) without barriers؛ (۷) یونیسکو ۱۹۵۹ء؛ (۸) (Handbook) لندن (سالانہ اشاعت از ۱۹۲۸ء)؛ (۹) BBC Monitoring Service-daily digest of world Broadcasts؛ (۱۰) ۱۹۴۷-۱۹۳۹ء؛ Summary of World Broadcasts؛ (۱۱) ۱۹۴۷ء (یہ مسلمان ممالک کی نشریات اور ان سے متعلق نشریاتی منتجات اور ۱۹۴۸ء سے وہاں ہونے والی نشریاتی ترقیوں کے بارے میں معلومات) پر مشتمل ہیں)؛ (۱۲) N.Barbour؛ Broadcasting to the Arab؛ (۱۳) MEJ؛ (۱۴) ۵ (۱۹۵۱ء)؛ ۵۹-۵۷ء کوئی کتاب عالم اسلام کے بارے میں ان معلومات کا احاطہ نہیں کرتی، ہر ملک کی نشریات کے بارے میں مطبوعات کی طرف رجوع لازمی ہے۔

(N. Barbour [ت: محمود الحسن عارف])

.....

ارمار: (جدید ترکی میں اُزمَر): عراق کے ساتھ ترکی کی شمالی سرحد پر واقع ایک جنوب مشرقی ضلع اور صوبہ ہکاری (ایل) [Hakkari(il)] کے ضلع گوار ایلچ (یکیکوا) [Yukseova : Gawar (ilce)] کا صدر مقام جس کا عرض بلد ۳۳ء ۳۷ درجے شمالی اور طول بلد ۴۴ء ۴۴ درجے مشرقی ہے۔ سطح سمندر سے بلندی ۱۴۵۰ میٹر (۴۷۶۱ فٹ) ہے۔ ۱۹۵۵ء میں ارمار کی آبادی ۹۴۳

دیا۔ ۱۹۶۶ء تک پینتالیس مسلم ممالک عرب ممالک کے لیے عربی میں نشریات کا اہتمام کیے ہوئے تھے۔ بین ممالک ایران کے لیے فارسی میں، سترہ ممالک انڈونیشیا کے لیے اہتمام کرتے تھے۔ صرف بی بی سی کی عربی میں نشریات کا روزانہ دورانیہ بارہ گھنٹے تھا (اپریل ۱۹۶۷ء سے اس کا دورانیہ دس گھنٹے کر دیا گیا اور اسے اس سال کے دوران میں غرب سامعین کی طرف سے اتنی ہزار خطوط موصول ہوئے)۔ سنجیدگی سے بیرون ملک نشریات کا اہتمام کرنے والا پہلا عرب ملک شام (۱۹۵۰-۱۹۵۴ء) تھا۔ شام اور متحدہ عرب جمہوریہ مصر نے اسرائیل کے لیے عبرانی زبان میں نشریات کا آغاز کیا، جس کے ردّ عمل کے طور پر اس [صیہونی ریاست] نے اپنی عرب اقلیتوں اور اپنے ہمسایوں کے لیے عربی زبان میں نشریات شروع کر دیں۔

بعض مسلم ممالک میں خفیہ ریڈیو اسٹیشن قائم کئے جاتے رہے ہیں خصوصاً بحرانوں کے دوران میں، (ان میں سے) چند ایک اصلی اور حقیقی ہیں، لیکن عمومی طور پر غیر ملکی کمیونسٹوں، مغربی حکومتوں یا دیگر مسلم ممالک کے قائم کردہ ہوتے ہیں۔

ٹیلی وژن کی تنصیب اور اس کے چلانے کے اخراجات کی بنا پر دنیاے اسلام میں اس کا رواج محدود رہا ہے، اگرچہ ایشیا اور افریقی صحرا کے شمالی مسلمان ممالک میں کچھ نشریات کا اہتمام ۱۹۶۶ء تک ہو چکا تھا اور [ان میں سے] اکثر نے کسٹم میں چھوٹ دے کر یا دیگر ذرائع سے ٹی۔وی سیٹ کی خریداری کی حوصلہ افزائی کی۔ متحدہ عرب جمہوریہ مصر کے علاوہ [دیگر ممالک میں] یہ نشریات عملاً دارالحکومت یا چند بڑے شہروں تک محدود تھیں۔ ایران میں، نشریات کی آمدنی سے چلنے والی نجی کمپنیاں تہران اور اہل آبادان میں ٹی۔وی نشریات فراہم کرتی تھیں۔ بعض علاقوں (سعودی عرب اور لیبیا) میں قومی [ٹی۔وی] سسٹم کے آغاز سے قبل امریکی افواج یا تیل کمپنی کی نشریات مقامی طور پر دیکھی جاسکتی تھیں۔ مؤخر

ہیں تاہم بین القبائل نقل و حمل کے لیے زیر استعمال پگڈنڈی نما راستوں نے قدیم ادوار میں عملاً نہایت اہم کردار ادا کیا ہے۔ ارامار شمسی، درہ بشترنڈ علی کانی، باز گا اور دزہ کے راستے گوار سے ملا ہوا ہے۔ اس راستے کے نہایت خطرناک مقامات پر کیے گئے تعمیر کاموں کے آثار نظر آتے ہیں۔ جنوب کی طرف یہ راستہ ایک نہایت تنگ گھاٹی سے گزر کر نزہہ (دیکھیے نیچے) پہنچتا ہے۔

قبائلی زندگی: درج ذیل کرد قبائل اپنی قوم کی نقل مکانیوں کے نتیجے میں اپنی شاخوں کے ساتھ ارامار اور اس کے نواح میں مقیم ہیں۔ ہر قبیلے کے نام کے بعد اس کے متعلقہ ضلع اور تقریباً ۱۹۳۰ء میں ان کے خاندانوں کی پائی جانے والی تعداد دی جا رہی ہے: دسکانی ژوری (ارامار، ۲۰۰۰)؛ نزدیکی (نزہہ، احمدیہ کی قضاء [انتظامی اکائی] ۸۰۰)؛ دیری (گوار اور جلیا دیری، ۱۰۰۰)؛ پنائش (گوار اور مرک کے وسط میں اور بشقلعہ کے قرب میں ہلکی کا ایک حصہ، ۴۰۰۰)؛ دسکانی ژیری (دھوک کی قضاء، ۲۰۰۰)؛ مزدوری ژیری (ایضاً، ۵۰۰۰)؛ برواری (ایضاً، ۴۰۰۰)؛ گوئینی خانہ بدوش (جو موسم سرما دھوک میں اور موسم گرما گوار اور ارامار میں بسر کرتے ہیں، ۱۴۰۰)؛ چلی (جلامرک، ۶۰۰۰)؛ ارتشی (جو موسم گرما فرشین میں اور موسم سرما برکی ژنگار میں گزارتے ہیں، ۶۰۰۰)؛ ارتشی (مستقل اقامت گزین: الباک، ۱۰۰، نزد، ۱۰۰۰)؛ ارتشی کی شاخیں: جو دن، مام خوران، ژرکی [جلامرک کے نواح میں ۶۰۰۰]۔

تاریخ: ارامار کی تاریخ جنوب مشرقی ترکی اور اس کے ملحقہ علاقہ جات میں وجود پذیر ہونے والے عیسائی نسطوریہ فرقے کے ساتھ ایک گہرا اور بھرپور تعلق رکھتی ہے۔ V. Guinet اپنی کتاب 'La Turquie d'Asie' مطبوعہ پیرس ۱۸۹۲ء، ۲: ۵۷ پر لکھتا ہے کہ "ارامار میں اقامت پذیر ۴۰ نسطوری راہب (Rayas) کرد قصبے "کذا" کے دو نسطوری کلیساؤں کے انصرام پر مامور ہیں" ان دونوں میں سے ایک نوجند کے مار دانیال کلیسا کو انیسویں صدی عیسوی کے اواخر یا بیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں مسجد میں

افراد پر مشتمل تھی، جبکہ ضلع میں شامل دیگر نودیہات میں ۳،۶۳۲ افراد بس رہے تھے۔

ضلع اراما کی سرحد شمال میں اشتازن اور گوار (Gawar) سے، جنوب میں ریکان سے، مغرب میں جلو، باز، تخومہ اور ارتش سے اور مشرق میں سات (Sat) [رک بہ ہمدینان] سے ملتی ہے ارامار رود بار سن کے عین اوپر واقع ایک سنگلاخ پہاڑی سلسلے کے ایک آگے کو نکلے ہوئے حصے گہرائی زھر [Gaparani Zher] کی دونوں اطراف پر واقع چھوٹے چھوٹے دیہات کا مجموعہ ہے۔ یہ اس آگے سے نکلے ہوئے پہاڑی حصے کے مقام گارتی پر ان دیہات کا ہیڈ کوارٹر اور آغاؤں کا مستقر نواگند (Naw Gund) یا وسطی قصبہ ہے۔ دریا کے پانی کے اندر دور تک چلی جانے والی اس پہاڑی کے آخری حصے پر ایک وسیع قبرستان ہے۔ گارتی (Gire Buti) کا بدیہی مفہوم "بت کی پہاڑی" اس کی قدامت کی غمازی کرتا ہے۔ پہاڑی کے درمیانی حصے گرافن (Garapan) کے دونوں جانب کی ڈھلانوں پر نہایت احتیاط سے کاشت کاری کی جاتی ہے۔ یہ چھوٹی چھوٹی روشوں کا ایک چچ در چچ منظر پیش کرتی ہیں اور ان میں سے ہر ایک روش کو ایک کھیت یا چھوٹا سا گھریلو باغچہ تصور کرنا چاہیے۔ گمان یہ ہے کہ انسان نے نہایت قدیم دور میں اس غیر آباد خطے کو شاید محض اس کی انتہائی دوری اور بعد کی بنا پر اپنی اقامت کے لیے منتخب کیا تھا۔

سلسلہ ہائے کوہ ارامار جلو داغ کے سلسلہ کوہ کے بل کھاتے ہوئے حصے کے مشرقی سرے پر واقع ہے۔ ڈکسن (Dickson) کے بیان کے مطابق ترک کردستان کی وادیاں اور پہاڑ تقریباً اسی خطوط عرض بلد کے ساتھ متوازی چلتے ہیں اور ایرانی سرحد کے قریب آکر وہ جنوب مشرق کی جانب مڑ جاتے ہیں اور اس مقام پر وہ اپنا محور تبدیل کر کے پہاڑوں اور وادیوں کا ایک پیچیدہ سلسلہ تشکیل دیتے ہیں۔ محور کی تبدیلی کے مرکز کے قریب کے پیچیدہ ترین حصے کو "ہاکی ارامر" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

شاہراہوں کا نظام: اگرچہ یہاں پختہ سڑکیں نہیں

تبدیل کر دیا گیا۔

ایک مقامی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جدید دور کے آغاؤں کے آباء واجداد ماضی بعید میں اس عیسائی ضلع میں وارد ہوئے اور جنگی چالوں اور سازشوں کی مدد سے یہاں کے مکینوں کو نکال باہر کیا۔ ارامار کے علاقے کے مقامات کے اسماء کے مطالعہ سے بھی اس امر کی توثیق ہوتی ہے۔ ارامار کا نام بنفسہ قدیم ہے اور یہ ضلع نہایت قدیم دور میں انسانوں سے بسا ہوا تھا۔ اس خطے کے متعدد مقامات کے نام باہم مشابہت رکھتے ہیں۔ ارا بشو' کریا توکا (Krie Tawka) کی ڈھلوانوں میں سے ایک؛ ارشو' جلیا نو (Gelja nu) سے آگے ایک گاؤں؛ اری' ایک نسطوری خاندان؛ سب سے آخر میں ارمیا بنفسہ۔

مآخذ: (۱) Cuinet: کتاب مذکور؛ (۲) B. Nikitine و

The Table of Suto and Tato Kurdish: E.B. Soone
Text with Translation and Notes در 'BSOS' ۳
Le: Nikitine (۳) ص ۶۹ - ۱۰۶؛ (۱۹۲۵ء - ۱۹۲۳ء)

System routier du Kurdistan (le pays entre les
(deux Zab) در 'Le Geographlie' ۶۳ (۱۹۳۵ء) ص
۳۶۳ - ۳۸۵ (جس میں ایک فوٹو گراف میں دیا گیا ہے)
جو ارامار کا عمومی منظر پیش کرتا ہے؛ (۴) H. Bobek:

Forschungen in Zentralkurdischen Hochgebirge
petermanns در 'Zwischen Van und Urmin see
Mitteilunen (۱۹۳۸ء) ص ۱۵۲ - ۱۶۲، ۲۱۵ - ۲۱۸؛

Ethnic groups in the Republic of Turkey: P.A. Andrews (۵)
در 'Republiek of Turkey' ویزیشن ۱۹۸۹ء ص ۲۱۸ - ۲۱۹؛
(۶) ۱۸: مقالہ 'Oramar' (از Nikitine و Besim Darkot): اس خطے کے نسطوریوں کے بارے میں دیکھیے؛

(۷) Les montagnards chrctiens: M. Chevalier
(۸) 'due hakkari et du Kurdistan Septentrional' پیرس
۱۹۸۵ء اشاریہ بذیل ارامار۔

(B.Nikitine: [ت: ظفر علی خاں])

•••••

ارتجال: فی البدیہہ یا برجستہ نظم کہنا یا ❀

تقریر کرنا۔ ابن رھیق (عہد ۱۳۱:۱۵) اور ان کے بعد
الازدی (بدائع' بولاق ایڈیشن، ص ۵) 'اس لفظ کو "آسان
پسندی" [اور] "بہہ نکلنے" کے معنوں سے مربوط کرتے
ہیں۔ یہ شعرالرحل (بدنما لے بال) کی ترکیب میں
مستعمل ہے یا ارتجال البئر (کنویں میں پاؤں کے بل اترنا)
یعنی رسے کی مدد کے بغیر کی ترکیب میں۔ ارتجال کا
مترادف "بدیہہ" ہے جس کا مادہ بدء' (آغاز کرنا) ہے
[اور] اس میں ہمزہ کی جگہ ہاء لگا دی گئی ہے۔ ان ہر دو
مصنفین کے ہاں ان دونوں الفاظ میں فرق یہ ہے کہ
ارتجال سے مراد (یہ) ہے کہ شاعر نظم یا کلام پہلے سے
تیار نہیں کرتا ہے، جبکہ بدیہہ یہ ہے کہ وہ اس سلسلے میں
چند لمحوں کے لیے غور و فکر کر لیتا ہے۔ ارتجال کے
دیگر مترادفات کے ضمن میں لغت کی کتابوں میں صرف
بعض اوقات اقتضاب ہی [کا لفظ] آتا ہے۔ (اس کے
اشتقاق کی وضاحت کے لیے دیکھیے ابو ہلال العسکری کی
کتاب الصنائین، ص ۳۹-۴۰ [نیز رک صہ ترکیب کلام]
"غیر تیار شدہ" غیر نظر ثانی شدہ تقریر" جیسا کہ شاعر
بعیث نے استعمال کی ہے اور خارجی رہنما عبداللہ بن وہب
الرحبی کی ایک مشہور کہادت، (مشمولہ در بیان اللجاحظ،
طبع عبدالسلام محمود ہارون، قاہرہ ۱۳۶۷ھ / ۱۹۴۸ء، ص
۲۰۴-۲۰۵) میں آیا ہے۔ Little R. Bilachere
(ص ۸۷-۸۸، ۳۶۴، ۳۶۹، ۳۷۳) کے نزدیک عہد
قبل از اسلام اور ابتدائی اسلامی عہد میں ارتجال کے لیے
زیادہ تر بحر ربو' استعمال کی جاتی تھی۔ اونٹوں کو ہانکنے
(جداء) اور لوری کے گیتوں وغیرہ (جو قدرتی طور پر فی
البدیہ ہوتے ہیں) کے علاوہ مذہبی رسوم کے موقع پر
ارتجال کا رواج تھا۔ دشمن کی مذمت میں ہجویات، جنگی
قصائد اور مرثیہ جات (نیز دیکھیے [بحر] رجز کی موضوعاتی
فہرس، M. Ullmann: Unter Suchungen zur
Ragaz poesie، ویز بیڈن ۱۹۶۶ء، ص ۱۸-۲۳)۔ رجز
اور ارجز کے مماثل افعال اسی لیے اکثر "[بحر] رجز میں

Goeje ' لائیڈن ۱۹۰۲ء ' ص ۲۶-۲۸ : (۲) ابوہلال
العسکری: کتاب الصنائعین ' قاہرہ ۱۳۰۱ھ / ۱۹۵۲ء ص ۳۹-
۴۱: (۳) الثعالبی: تیسرہ ' دمشق ۱۳۰۲ھ / ۱۸۸۵ء ص ۱۶۷-
(۴) ابن رشیق: کتاب العمدۃ ' قاہرہ ۱۳۵۲ھ / ۱۹۰۷ء:
۱۲۶-۱۳۱: (۵) راغب الاصفہانی: محاضرات الادباء ' قاہرہ
۱۳۲۰ھ / ۱۹۰۸ء: ۳۸-۳۹: (۶) نظامی العروسی: چہار مقالہ
طبع مرزا محمد ' لندن ۱۹۱۰ء ' ص ۳۱-۳۵-۳۶-۳۷-۳۸-۳۹-
(۶۰): (۷) ابو الحسن علی بن محمد الروینی: برنانج ' دمشق
۱۳۸۱ھ / ۱۹۶۲ء ' ص ۱۰۱-۱۰۲: (۸) A. H. Layard:
Discoveries in the ruins of Nineveh and
Babylon ' لندن ۱۸۵۳ء ' ص ۳۱۹-۳۲۰: (۹) G. Jacob:
Altarabisches Beduinenleben ' برلن ۱۸۹۷ء ' ص
۱۷۷-۱۷۸: (۱۰) J. Lecerf: J. Lecerf: J. Lecerf:
renaissance arabe moderne ' در B. et Or ' شمارہ ۲
(۱۹۳۲ء) ' ص ۲۱۸-۲۲۰ ' (مشرق) شمارہ ۲۸
(۱۹۳۰ء) ' ص ۵۰۱-۵۰۳ کا حوالہ دیتا ہے)
S. A. Bonebakker [ت: ظفر علی]

.....

ارتج ' یوسف ضیاء: (یوسف ضیاء ارتج) ایک ✽
ترک شاعر اور صحافی ' ۲۳ اپریل ۱۸۹۵ء کو استانبول میں
پیدا ہوا۔ اس کے والد کا نام انجھیر سلیمان سامی اور والدہ
کا نام حریہ تھا۔ اس نے ۱۹۶۷ء میں وفات پائی۔ اس نے
۱۹۱۵ء میں وفا اعداد سی کے نصاب کی تکمیل کی۔ قبل ازیں
اس کی طرف سے شاعری کی جانب دلچسپی کا اظہار کیا جا
چکا تھا اور وہ اپنی ایک نظم پر انعام بھی حاصل کر چکا تھا
جو مجلہ ترک یوردو (Turk Yurdu) میں شائع ہوئی تھی۔
شروع میں وہ ازیمت میں ادبیات پڑھاتا رہا پھر غلطہ سرائے
کے مدرسے (Lycee) میں تدریسی فرائض بھی سرانجام
دیئے۔ اس نے شاعری میں اپنے دور کے قوم پرست شعرا
کی روایت کی پیروی کی۔ اس کی نظموں پر مشتمل پہلی
کتاب Akindan akina ۱۹۱۶ء میں اور اس کی دوسری کتاب
۱۹۱۷ء میں طبع ہوئی ' Djenk Ufuklari۔ مؤخر الذکر کتاب

ارتجالاً شعر کہنے کے مفہوم میں مستعمل ہیں (نیز اکثر
تضحیک ' طنز کے ذیلی مفہوم کے لیے بھی دیکھیے ۱۔
Abhand zur arabischen Philologie: Goldziher
لائیڈن ۱۸۹۶ء: ۷۹-۸۱): عباسی خلیفہ متوکل کی ایک فتح
یابی پر [کچے جانے والے] ارتجالی رجزیہ [قصیدے] کے
لیے دیکھیے الاغانی ۱۱۹:۹ [الاغانی ' ۲۲۱:۱۰-۲۲۲]۔

اس کے برعکس ارتجال اور بدیع کی تراکیب
ارتجالات کے لیے رجز کے علاوہ زیادہ تر دیگر بحر میں
مستعمل نظر آتی ہیں (مستثنیات کے لیے دیکھیے الاغانی کا
محولہ بالا پیراگراف اور ابن قتیہ کی الشعر ص ۱۷۸)۔ یہ
تراکیبیں تیسری صدی ہجری نوں صدی عیسوی کے
نصف اول میں وجود میں آنے والے متون میں عام پائی
جاتی ہیں ' لیکن بہت سی حکایات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ
یہ اس سے قبل ہی ظہور پذیر ہو چکی تھیں۔ ابن رشیق
کے ایک باب کے سوا ' علم بلاغت پر تحریر کردہ رسالوں
میں ان ہر دو [تراکیب] میں سے کسی ایک پر بھی کوئی
بحث [موجود] نہیں ہے۔ علی بن خافر الازدی (م ۶۱۳ھ /
۱۲۱۶ء) کی یہ رائے اس لیے بہت عمدہ ہے کہ اس کی
کتاب البدائع البدائع (بولاق ۱۲۷۸ھ / ۱۸۶۲ء ' قاہرہ
۱۳۱۶ء / ۱۸۹۸ء) اس موضوع پر واحد کتاب ہے۔ بدائع
حکایاتی مواد اور ایسے ارتجالات پر مشتمل ہے جو مزاحیہ
اور بعض اوقات سنجیدہ موضوعات پر ہیں جو کہ سادہ سی
تاریخی ترتیب لیے ہوئے ہیں۔ یہ ارتجال کی واحد صورت
ہے جو شاعر کو اس کے قصیدے [وغیرہ] کا کوئی بھی حصہ
پیشگی تیار کرنے کی اجازت نہیں دیتی ' کیونکہ بحر اور
قافیہ کسی اور شخص کو تجویز کرنا ہوتے ہیں۔ ان حکایات
میں سے کچھ مناسب حد تک مستند ہیں (مثلاً بولاق
ایڈیشن کے ص ۹۰-۹۲ کی حکایت) ' جیسا کہ اس حقیقت
سے واضح ہوتا ہے کہ آج [بھی] عرب ممالک میں کسی
حد تک ایسے افراد پائے جاتے ہیں جو فی البدیہہ اشعار
کہنے کی صلاحیت رکھتے ہیں ۔

مآخذ : ابن قتیہ : کتاب الشعر ' طبع M. J. de

(۱۵) 'Goz ucuyula Avrupa' ۱۹۵۸ء؛ (ھ) مجموعہ ہائے مقالات: (۱۶) 'Ocak' ۱۹۴۳؛ (۱۷) 'Sari Ciymcli'؛ (۱۸) 'Gum dogmadam' ۱۹۶۰ء؛ (س) سرگزشتیں: (۱۹) 'Portreler Bir varmis bir yokmus' ۱۹۶۰ء؛ (۲۰) 'Bizim Yokus' ۱۹۶۶ء۔
۲۔ دراسات: (۲۱) 'Ahmet Kabakli Turk edebiyati' استانبول ۱۹۷۲ء؛ (۲۲) 'Fethi H. Goyler Hece vezni ve hecenin bes Sairi' استانبول ۱۹۸۰ء؛ (۲۳) 'Mehmet Onal Yusuf Zia Ortac' انقرہ ۱۹۸۶ء۔
(Cigdem Ul Lower balim: [ت ظفر علی خاں])

.....

ارٹریا (Eritrea): ایک مسلم افریقی ریاست،
[ابتدائی حالات کے لیے رک بآں، در آآآ بذیل مادہ]۔
مملکت حبشہ میں شمولیت کے باوجود ارٹریا کے مسلمانوں نے حصول آزادی کی جدوجہد جاری رکھی اور بالآخر تیس برسوں کی جدوجہد کے بعد وہ حبشہ سے ۲۴ مئی ۱۹۹۳ء کو آزادی حاصل کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ اس اہم مسلمان مملکت کے متعلق ضروری معلومات درج ذیل ہیں:

(۱) جغرافیا: حبشہ [رک بآں] سے آزادی حاصل کرنے اور فرانسیسی سوماتان کے جبوتی (Djibouti) [رک بآں] بننے کے بعد ارٹریا ان دونوں ملکوں کے جنوب میں آگیا ہے (باقی حدود اربعہ حسب سابق ہیں) اس کا دارالحکومت (سمارا) ہے۔

موجودہ ارٹریا کا رقبہ ۴۶،۸۴۲ مربع میل یا ۱۲۱۳۲۰ مربع کلومیٹر ہے؛ بحیرہ احمر پر ساحل کی لمبائی ۶۸۰ میل یا ۱۰۹۴ کلومیٹر ہے (The Universal Almanac 1996 ص ۴۲۰)۔

(ب) آبادی: وسط ۱۹۹۷ء کے اعداد و شمار کے مطابق ارٹریا کی آبادی چھتیس لاکھ نفوس پر مشتمل تھی، آبادی میں اضافے کی سالانہ شرح ۲.۹ فیصد ہے۔ کل آبادی میں سے ۱۶.۳ فیصد باشندے شہروں میں رہتے

کی تصنیف کا مقصد جنگ عظیم اول کے دوران میں فوج اور قوم کو اخلاقی مدد بہم پہنچانا تھا۔ ۱۹۱۸ء میں اس نے طنزیہ نظمیں لکھنا شروع کیں۔ اس نے ایک مجلہ بعنوان "شاعر" نکالا اور مجلہ Diken میں حمدک کے قلمی نام سے [مضامین وغیرہ] لکھتے رہے۔ ۱۹۱۹ء میں ان کی ٹیس طنزیہ نظموں کا مجموعہ Shen kitab شائع ہوا۔ ان نظموں میں استانبول کی معاشرتی اور انتظامی زندگی پر تنقید کی گئی تھی۔ ۱۹۲۲ء میں انہوں نے ارخان سیفی [رک بآں] کے ساتھ مل کر ایک طنزیہ مجلہ Ak-Baba کا اجراء کیا جو جمہوریہ کے اولین سالوں کے دوران میں جاری ہونے والے اس قسم کے مجلات کا پیش رو بنا۔ یوسف ضیاء ۱۹۲۷ء اور ۱۹۳۳ء کے درمیانے عرصہ میں "اقدام" اور "جمہوریت" جیسے اخبارات کے لیے لکھتا رہا۔ ۱۹۳۵ء میں اس نے ارخان سیفی کے ساتھ مل کر مجلہ Ayda bir شائع کیا۔ نیز ان دونوں اصحاب نے ایک اور مجلہ Her ay بھی نکالا، جس میں فنون لطیفہ، معیشت اور سیاسیات پر اظہار خیال کیا جاتا تھا۔ انہوں نے Cinaralti کے نام سے ایک اور مجلہ بھی جاری کیا۔ پھر وہ صحافت کو خیر باد کہہ کر ادبیات کے استاد کی حیثیت سے کام کرنے لگا۔ ۱۹۳۵ء۔ ۱۹۴۶ء وہ رکن پارلیمنٹ بن گیا۔ ۱۹۶۲ء میں اس کی آخری تصنیف Bir ruzgar esti شائع ہوئی اور ۱۹۶۷ء تک وہ مجلہ Ak-baba کے لیے کام کرتا رہا۔ ۱۱ مارچ ۱۹۶۸ء کو اس نے وفات پائی۔

مآخذ: منتخب کتب: (الف) مجموعہ ہائے شعر: (۱) 'Akidan Akina' ۱۹۱۶ء؛ (۲) 'Djenk ufuklari' ۱۹۱۷ء؛ (۳) 'Shukiklat yolu' ۱۹۱۹ء؛ (۴) 'Shairin dusai' ۱۹۱۹ء؛ (۵) 'Shen kitab' ۱۹۱۹ء؛ (۶) 'Yanardag' ۱۹۲۸ء؛ (۷) 'Bir Servi golgeri' ۱۹۳۸ء؛ (۸) 'ruzgar' ۱۹۶۲ء؛ (ب) ڈرامے: (۹) 'Bin naz' ۱۹۱۷ء؛ (۱۰) 'Kardugum' ۱۹۱۹ء؛ (۱۱) 'Nikahta Keramet' ۱۹۲۳ء؛ (۱۲) 'Name Uc Katl' ۱۹۳۸ء؛ (ج) ناول: (۱۳) 'veye eski mektup' ۱۹۵۳ء؛ (۱۴) 'Goc' ۱۹۶۱ء؛ (د) سیاحت نامے:

ہیں۔ فی مربع میل آبادی کی گنجائی ۷۷۶ افراد اور فی مربع کیلو میٹر ۳۰ افراد ہے (World Population Data Sheet '۱۹۹۷ء' ص ۱)۔

ارٹریا کے بڑے شہروں کی آبادی (بمطابق اعداد شمار ۱۹۹۲ء) حسب ذیل ہے: اسارا (Asmara) ۳۰۰,۰۰۰ افراد؛ اسب (Assab) ۵۰,۰۰۰ افراد؛ کرن (Keran) ۴۰,۰۰۰ افراد؛ مصوع (Massawa) ۴۰,۰۰۰ افراد؛ مینڈیفر (Mendefera) ۱۳,۸۳۳ افراد (دیکھیے Statesman's Year Book '۱۹۹۷ء-۱۹۹۸ء' ص ۴۶۷)۔

(۳) تاریخ: اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی نے ۲ دسمبر ۱۹۵۰ء کی قرار داد کے مطابق ۱۵ ستمبر ۱۹۵۲ء کو ارٹریا کو حبشہ کے حوالے کر دیا تھا۔ اس قرارداد کے دو حصے تھے، یعنی وفاقی نظام کے تحت ارٹریا کو مکمل خود مختاری ہوگی اور اسے تمام قانونی اور انتظامی اختیارات حاصل ہوں گے، اس کا اپنا پرچم، اسلحہ خانہ اور پولیس ہوگی؛ (۲) وفاقی نظام کے تحت پارلیمنٹ میں ارٹیریا اور حبشہ کو مساوی نمائندگی حاصل ہوگی، لیکن حبشہ حکومت کی جانب سے دستوری و انتظامی معاملات میں ارٹریا کے عوام سے کوئی رائے نہ لی گئی جس کا انہیں بہت دکھ ہوا، چنانچہ انہوں نے حبشہ سے آزادی حاصل کرنے کے لیے مسلح جدوجہد کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ اس ضمن میں ۱۹۵۸ء میں قاہرہ میں ارٹریا محاذ آزادی (Eritrean Liberation Front) کا قیام عمل میں لایا گیا اور دسمبر ۱۹۶۱ء میں مسلح جدوجہد کا آغاز کر دیا گیا (Europa World Year Book '۲ : ۱۳۵۸ء) - ۱۳ نومبر ۱۹۶۲ء کو حبشہ کے شہنشاہ ہیل سلاسی نے مسلمانوں کی آزادی کی کوششیں ناکام بنانے کے لیے ارٹریا کو حبشہ میں شامل کر کے چودھویں صوبہ کی حیثیت دے دی۔ مسلمانوں نے حکومت کے اس اقدام کے خلاف شدید احتجاج کیا، لیکن حبشی حکمرانوں نے بزور قوت ان کی آواز کو وقتی طور پر نہ صرف دبا دیا، بلکہ مسلمانوں کے با اثر افراد کو قیدخانوں میں ڈال دیا اور متعدد کو جلاوطن بھی کر دیا۔

جیلوں میں نظر بند کارکنوں پر جسمانی تشدد کرنے سے بھی گریز نہ کیا گیا۔ انتہا یہ کہ ان کے جنسی اعضا تک کو تشدد کا نشانہ بنا کر انہیں قوت مردی سے بھی محروم کر دیا گیا۔ مسلمانوں کے رہنما محمد عمر ایڈوکیٹ حکومتی زیادتیوں کی شکایت لے کر اقوام متحدہ گئے تو واپسی پر انہیں گرفتار کر کے دس سال کے لیے جیل میں ڈال دیا گیا۔ حکومت حبشہ کی طرف سے ارٹریا کے عوام کی آزادی غصب کرنے اور انہیں قید و بند میں مبتلا کرنے پر اقوام متحدہ سمیت دنیا کے تمام ممالک نے خاموشی اختیار کر لی۔ جلد ہی ارٹریا محاذ آزادی کے علاوہ ارٹریا پیپلز لبریشن فرنٹ بھی اس مسلح جدوجہد میں شامل ہو گیا، اگرچہ ارٹریا پیپلز لبریشن کی قیادت عیسائیوں کے ہاتھ میں تھی، تاہم اس میں مسلمان بھی کثیر تعداد میں شامل تھے۔

عوام کی اس جدوجہد آزادی کو روکنے کے لیے حکومت حبشہ نے ہر قسم کے ظلم اور بربریت کے حربے استعمال کیے: پوری پوری بستیوں کو تباہ و برباد کیا گیا، فصلیں جلا ڈالی گئیں اور تحریک کے کارکنوں سے جیلوں میں غیر انسانی سلوک کیا گیا، جس کے نتیجے میں ارٹریا کے لاکھوں باشندوں کو سوڈان میں پناہ لینا پڑی۔ سوڈان کی معاشی حالت پہلے ہی اچھی نہ تھی۔ اس لیے وہ بھی لاکھوں مہاجرین کی کوئی امداد نہ کر سکا۔ اسلامی ممالک کی طرف سے دی جانے والی امداد ان کی ضروریات کے لیے ناکافی تھی جس کی بنا پر ہزاروں افراد بیماری، بھوک اور افلاس کا شکار ہو کر موت کے منہ میں چلے گئے۔

مسلح جدوجہد کو آگے بڑھانے کے لیے ارٹریا کے محاذ آزادی نے ۱۹۶۶ء میں رضا کار فوج بھی تشکیل دی اور حبشہ کے طیاروں کو اپنے حملوں کا نشانہ بنایا جانے لگا۔ چنانچہ کئی یورپی اور ایشیائی ہوائی اڈوں سے حبشہ کے طیارے اغوا کیے گئے۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ دنیا بھر کے عوام کی توجہ ارٹریا کی آزادی کی طرف مرکوز کرائی جائے اور ارٹریا کے مسلمانوں پر حبشہ حکومت کی جانب سے ناسائے جانے والے مبینہ مظالم کو بند کرنے پر مجبور

Almanac 1986 ' ص ۱۸۶)۔

۲ فروری ۱۹۷۷ء کو جنرل تفری اور ان کے دیگر ساتھیوں کو ہلاک کر کے لیفٹیننٹ کرنل میخست ہیل مریم (Mengisut Hale Mariam) نے اقتدار سنبھال لیا۔ حبشہ کی تاریخ میں یہ سال بڑی دہشت کا سال تھا، اس لیے کہ نئے فوجی حکمران نے ظلم اور بربریت کا بازار گرم کر دیا۔ وہ ہر روز سو سے ڈیڑھ سو آدمیوں کو قتل کر داتا تھا۔ ایک اندازے کے مطابق اس کے دور میں تقریباً دس ہزار مخالفین قتل ہوئے۔ اس کے باوجود مسلمانوں کی طرف سے جنگ آزادی جاری رہی اور مسلمان حریت پسندوں نے ارٹریا کی آزادی کا اعلان کر دیا۔ جوانی کارروائی کے طور پر مئی ۱۹۷۸ء میں جنرل میخست نے ایک لاکھ فوج کی مدد سے شمال مشرقی علاقے (ارٹریا) پر حملہ کر دیا۔ ۲۷ جولائی ۱۹۷۸ء تک حبشہ کی فوج بمشکل اسہارا سے حریت پسندوں کا محاصرہ ختم کرانے میں کامیاب ہو سکی۔ اس جنگ میں مسلمان حریت پسندوں کا جو نقصان ہوا وہ تو ہوا، خود دشمن کو بھی بھاری جانی و مالی نقصان اٹھانا پڑا، چنانچہ اگست ۱۹۷۸ء میں حکومت حبشہ کے اعلان کی رو سے حریت پسندوں کے ساتھ لڑائی میں حبشہ کے تینتیس ہزار فوجی ہلاک یا زخمی ہو چکے تھے۔ نومبر ۱۹۷۸ء تک حکومت حبشہ نے اپنے اعلان کے مطابق "ارٹریا محاذ آزادی" کی تمام سرگرمیوں کو کچل دیا، لیکن یہ سب یک طرفہ پروپیگنڈہ تھا۔ حکومت حبشہ مسلمان حریت پسندوں کو ختم کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکی تھی، چنانچہ بہتر اقدامات کے لیے ۱۹۷۸ء ہی میں حبشہ کے فوجی حکمران جنرل میخست نے روس کا دورہ کیا اور روس کے ساتھ بیس سالہ معاہدہ دوستی طے کیا۔ جولائی ۱۹۷۹ء کے وسط میں حبشہ، کیوبا اور روس کے پچاس ہزار فوجیوں نے ارٹریا محاذ آزادی کے ٹھکانوں پر زبردست حملہ کیا، مگر شکست کھائی۔ ارٹریا محاذ آزادی نے دعویٰ کیا کہ اس نے حبشہ حکومت پر بڑی کاری ضرب لگا لی ہے اور اس کی کمر توڑ دی ہے اور اس کے پندرہ ہزار فوجی ہلاک کر دیے ہیں۔

کیا جاسکے۔

۱۹۷۱ء میں حکومت نے ارٹریا محاذ آزادی کی مسلح جدوجہد کو کچلنے کے لیے ملک میں ہنگامی حالت نافذ کر دی، اس سے اگرچہ وقتی طور پر مسلح مزاحمت کا سلسلہ دب گیا، لیکن یہ تحریک چلتی رہی اور گاہے بگاہے جھڑپیں بھی ہوتی رہیں۔

۱۲ ستمبر ۱۹۷۴ء کو فوج کے سربراہ جنرل تفری بنتی (Teferi Benti) نے شہنشاہ ہیل سلاسی کی حکومت کا تختہ الٹ کر حبشہ میں اس کی ۵۸ سالہ بادشاہت کا خاتمہ کر دیا اور حکومت کا نظم و نسق خود سنبھال لیا۔ ۸۲ سالہ سابق شہنشاہ کو 'جو شیر جودار' (Lion of Judar) کہلاتا تھا، قید میں ڈال دیا۔ جہاں ۲۷ اگست ۱۹۷۵ء کو اس کا انتقال ہو گیا۔ سرکاری طور پر ۲۱ مارچ ۱۹۷۵ء کو حبشہ میں بادشاہت کے خاتمے کا اعلان کر دیا گیا، جنرل تفری نے آئین کو منسوخ کر کے پارلیمنٹ تحلیل کر دی۔ فوجی انقلاب سے پہلے روسی حکومت اپنے مخصوص مفادات کے تحت حریت پسندوں کی مدد کر رہی تھی، لیکن فوجی حکومت کے برسر اقتدار آنے کے بعد روس نے ارٹریا کے آزادی پسندوں کی امداد سے ہاتھ کھینچ لیا، جس سے ارٹریا کے باشندوں پر جبر و تشدد کے نئے دور کا آغاز ہو گیا۔ اس کے نتیجے میں حریت پسند جو گوریلا کارروائیوں میں مصروف تھے، کھل کر سامنے آ گئے۔ اس موقع پر، ارٹریا محاذ آزادی نے حبشہ سے مکمل آزادی کا مطالبہ کر دیا، فوجی حکومت نے محاذ کے ساتھ مذاکرات کرنے کی کوشش کی، لیکن جب محاذ اس پر تیار نہ ہوا تو انہوں نے مقتدرانہ فوجی کارروائیاں شروع کر دیں۔ فروری ۱۹۷۵ء تک بائیس ہزار فوجی ارٹریا محاذ آزادی سے معرکہ آرا تھے، جس کے نتیجے میں چھ ہزار افراد رہا کرائے گئے، جن میں اکثریت شہریوں کی تھی۔ اس کے رد عمل کے طور پر ارٹریا کے مسلم حریت پسندوں کی تمام تنظیمیں ارٹریا محاذ آزادی کے جھنڈے تلے جمع ہو گئیں اور انہوں نے باہم مل کر جدوجہد آزادی کا آغاز کیا (The

پر مہر تصدیق ثبت کر دی۔ ۲۴ مئی کو اسارا کی فتح کی سالگرہ کے موقع پر اعلان آزادی کر دیا گیا اور ۲۸ مئی ۱۹۹۳ء کو ارٹریا اقوام متحدہ کا رکن بن گیا، اگلے ماہ ارٹریا کو آرگنائزیشن آف افریقہ کا رکن بنا لیا گیا (Europa-1995، ص ۱۲۵۵)۔

آزادی کے بعد ارٹریا نے حبشہ کے ساتھ خوشگوار سفارتی تعلقات قائم کر لیے، لیکن سوڈان سے جس نے ارٹریا کی آزادی میں اہم کردار ادا کیا تھا، دسمبر ۱۹۹۴ء میں سفارتی تعلقات توڑ لیے گئے۔ وجہ یہ بتائی گئی کہ سوڈان ارٹریا میں تخریب کاری کے لیے اپنے آدمی بھیج رہا ہے، تاہم سوڈان نے اس الزام کو تسلیم نہیں کیا۔ اس دوران میں ارٹریا عوامی محاذ آزادی نے فروری ۱۹۹۴ء میں خود کو ایک سیاسی جماعت ”عوامی محاذ برائے جمہوریت و انصاف“ (People's Front For Democracy and Justice= PFDJ) میں تبدیل کر لیا اور ایک ۱۸ رکنی مجلس عاملہ اور ۷۵ رکنی مرکزی کمیٹی کا انتخاب عمل میں لایا گیا۔ مارچ ۱۹۹۴ء میں قومی اسمبلی نے متعدد قراردادیں منظور کیں، ان میں سے ایک قرار داد کے تحت سابق عاملہ کے ادارے ”مشاورتی کونسل“ کو سٹیٹ کونسل میں بدل دیا گیا۔ ایک دوسری قرارداد کے ذریعے ۵۰ رکنی آئینی کمیشن قائم کیا گیا۔ علاوہ ازیں آئینی کمیشن کے ایک ہزار اجلاس بلائے گئے تاکہ آئین مرتب کیا جاسکے، طویل بحث و مباحثہ کے بعد مئی ۱۹۹۷ء میں نئے آئین کی منظوری دے دی گئی (Europa-1995، ص ۱۲۰۴)۔

اگست ۱۹۹۴ء میں ارٹریا اور سوڈان کے مابین سرحدوں کی سلامتی اور مہاجرین کی واپسی کا معاہدہ طے پایا۔ چنانچہ جون ۱۹۹۵ء تک چوبیس ہزار مہاجرین وطن واپس آگئے۔ اکتوبر ۱۹۹۵ء میں مہاجرین کی واپسی کا ایک اور مرحلہ مکمل ہوا۔

ارٹریا کے صوبے برکا پر ”ارٹریا اسلامی جہاد“ کے جنگ جوؤں کی جانب سے مسلح حملوں نے ملک میں عدم استحکام پیدا کر دیا تھا۔ اس تخریب کاری کے لیے سوڈان

۱۹۸۰ تا ۱۹۸۲ء کے مابین فریقین میں جھڑپیں جاری رہیں، پھر یکا یک ان میں شدت آگئی جس کے نتیجے میں ارٹریا کی فوجوں نے اہم جنگی شہر تیسانائی پر قبضہ کر لیا (The Statesman's year book، بحال مذکور)۔ یہ سلسلہ بڑھتا چلا گیا۔ ۱۹ - ۲۱ مارچ ۱۹۸۴ء کو ارٹریا کے گوریلوں نے اینا کے مقام پر حبشہ کی فوج کو شکست دی، اس جنگ میں چار ہزار لوگ مارے گئے۔ جون ۱۹۸۹ء میں حبشہ کی قومی اسمبلی نے لڑائی بند کرنے کے لیے ایک امن منصوبہ پیش کیا۔ اس وقت ”ارٹیرین پیپلز لبریشن فرنٹ“ ملک کے شمالی اور مغربی حصے پر مکمل طور پر تسلط حاصل کر چکا تھا۔ ستمبر نومبر ۱۹۸۹ء میں امریکی صدر کے توسط سے دونوں فریقوں میں بات چیت ہوئی، لیکن کوئی پیش رفت نہ ہو سکی۔

اسی اثنا میں ارٹریا کی فوجوں نے بندرگاہ مصوع پر قبضہ کر لیا۔ ۲۴ مئی ۱۹۹۱ء کو ارٹریا عوامی محاذ آزادی فرنٹ (ای پی ایل ایف) کے دستے اسارا میں داخل ہو گئے اور حبشہ کی فوجوں کو ارٹریا سے نکلنے پر مجبور کر دیا اور محاذ آزادی نے وہاں اپنی عبوری انتظامیہ قائم کر لی۔

اسارا پر محاذ آزادی اور ادیس ابابا پر حبشہ کے انقلابی جمہوری محاذ (Ethiopia Peoples Revolutionary Democratic Front - EPRDF) کے قبضے کے بعد لنڈن میں اگست ۱۹۹۱ء میں امریکہ کے نائب وزیر خارجہ برائے افریقی امور نے ایک کانفرنس کا اہتمام کیا۔ جس میں دونوں فریق شریک ہوئے۔ بات بجیت کے دوران میں امریکی اور حبشی وفد دونوں نے ارٹریا عوامی محاذ آزادی کی انتظامیہ کو ارٹیریا کی قانونی اور عبوری حکومت کے طور پر تسلیم کر لیا اور محاذ آزادی مئی ۱۹۹۳ء میں ارٹریا کے آزادی کے سلسلے میں استصواب رائے کرانے پر متفق ہو گیا۔

پروگرام کے مطابق ۲۳ تا ۲۵ اپریل ۱۹۹۳ء کو استصواب رائے ہوا اور ارٹریا کے ۴۱۰ و ۱۱۰۲ ووٹروں نے ۹۹.۸ فیصد کی شرح سے ووٹ ڈل کر ارٹریا کی آزادی

مصالحات پر آمادہ کیا۔ فرانس نے مصالحت کنندہ کا کردار ادا کیا، چنانچہ اس کی کوششوں سے دونوں ملک پیرس میں ۲۱ مئی ۱۹۹۶ء میں اس تنازعے کو مصالحت کے ذریعے حل کرنے پر رضا مند ہو گئے۔ مصالحتی کوششوں میں مصر اور حبشہ نے بھی اہم کردار ادا کیا (The 50th Anniversary Annual Report on the Work of Organisation 'ص ۲۲۷-۲۲۸)۔

معاهدے میں یہ طے پایا تھا کہ دونوں ملک تنازعے کو بین الاقوامی ٹریبونل میں لے جائیں گے۔ نتیجے کے طور پر فرانس نے دونوں ملکوں کی فوجی نقل و حرکت پر کڑی نگرانی شروع کر دی۔ اکتوبر ۱۹۹۶ء میں دونوں ملکوں نے تنازعے کو مستقل بنیادوں پر حل کرنے کے لیے بین الاقوامی ٹریبونل میں جانے کی توثیق کر دی (The Europa world Year Book - 1998 'ص ۱۳۵۶)۔

۱۲ مئی ۱۹۹۸ء کو ارٹریا حکومت نے اپنی مسلح افواج کے ذریعے مملکت حبشہ میں شامل دو ضلعوں Bodime یا بریگا (Yirga) اور شرارو (Shiraro) پر قبضہ کر لیا، البتہ خود شہر شرارو اس قبضے میں شامل نہ تھا۔ حکومت حبشہ نے اس قبضے کو تسلیم نہیں کیا اور اپنی افواج کو مقابلے پر لا کر کھڑا کر دیا۔ اس سرحدی تنازعے کا پس منظر یہ ہے کہ دونوں ملکوں کے مابین سرحدوں کی باقاعدہ طور پر تعین نہیں ہوئی، ارٹریا محاذ آزادی اور انقلابی محاذ نے جن علاقوں پر قبضہ کر لیا تھا اعلان آزادی کے وقت انہی علاقوں کو اس میں شامل کیا گیا۔ حکومت ارٹریا کا یہ دعویٰ تھا، کہ مذکورہ بالا دونوں اضلاع بھی تاریخی طور پر اس کا حصہ رہے ہیں، لیکن حکومت حبشہ اس دعوے کو تسلیم نہیں کرتی۔ یہ مسئلہ اب تک حل طلب ہے، جس کی بنا پر دونوں ملکوں میں کئی دفعہ خون ریز جھڑپیں ہو چکی ہیں۔ ۱۹۹۹ء میں بھی اسی مسئلے پر دونوں ملکوں میں تصادم ہوا۔ ۱۲ جون ۱۹۹۸ء کو ارٹریا نے حبشہ پر فضائی حملہ کر دیا، جس سے ۴ افراد ہلاک اور ۳۰ زخمی ہو گئے۔ بعد ازاں دونوں میں جھڑپیں ہوئیں۔

کو مورد الزام ٹھہرایا گیا۔ سوڈان نے اس الزام کی صحت سے انکار کر دیا۔ سوڈانی حکومت نے ارٹریا پر یہ الزام لگایا کہ ارٹریا سوڈانی مخالف گروپ ”دی نیشنل ڈیموکریٹک الائنس“ کی حمایت کر رہا ہے۔ یہ حمایت سوڈان کی پریشانیوں میں برابر اضافہ کرتی رہی اور اس ضمن میں اس گروپ نے اسمارا میں دسمبر ۱۹۹۴ء، جون ۱۹۹۵ء اور جنوری ۱۹۹۶ء میں سوڈان کے خلاف کانفرنسیں بھی منعقد کیں۔ فروری ۱۹۹۶ء میں حکومت ارٹریا نے سوڈان کے مخالف رہنماؤں کو اسمارا میں سوڈانی سفارت خانے کی عمارت میں اپنا صدر دفتر قائم کرنے اور سوڈان کے لیے محدود نشریات جاری کرنے کی بھی اجازت دے دی۔ اس پر مئی ۱۹۹۷ء میں سوڈان نے ارٹریا سے ملحقہ اپنی سرحد بند کر دی (Europa - 1998 'ص ۱۲۵۶)۔

۱۱ نومبر ۱۹۹۵ء کو ارٹریا نے یمن کو بحیرہ قلزم کے متنازعہ جزیرے حبیش الکبیر (Hanish - el-Kabir) چھوڑ جانے کو کہا، لیکن یمن اس مسئلے کو پر امن مذاکرات کے ذریعے طے کرنے کا خواہش مند تھا۔ چنانچہ اس نے ۷ دسمبر ۱۹۹۵ء کو اپنے وزیر خارجہ کو ارٹریا کے دارالحکومت اسمارہ بھیجا، فریقین نے مذاکرات کے ذریعے اس تنازعہ کا حل تلاش کرنے پر اتفاق کیا، نیز اس امر پر بھی رضا مندی ظاہر کی کہ مذاکرات ناکام ہونے کی صورت میں یہ مسئلہ عالمی عدالت میں پیش کیا جائے گا، لیکن ۱۵ دسمبر کو ارٹریا نے جزیرے پر حملہ کر دیا۔ دونوں طرف سے مختصر جھڑپوں کا سلسلہ ۱۸ دسمبر تک جاری رہا، بالآخر ارٹریا نے اسرائیلی اسلحہ کی مدد سے جزیرے پر قبضہ کر لیا۔ تاہم اس دوران میں گرفتار کیے جانے والے ۱۸۰ یمنی سپاہیوں کو دسمبر ۱۹۹۵ء کے آخر تک رہا کر دیا گیا۔ ارٹریا کے اس جزیرے پر قبضہ کرنے سے عالمی برادری نے اسے عالمی امن کے لیے خطرہ قرار دیا۔ چنانچہ اس ضمن میں اقوام متحدہ کے سیکٹری جنرل مسٹر بطروس غالی نے دونوں ملکوں کا دورہ کیا اور ان کے اعلیٰ حکام کے ساتھ اس تنازعہ پر مذاکرات کیے اور انہیں

اختیارات حاصل ہیں۔ وہ وزیراعظم اور سپریم کورٹ کے ججوں کا تقرر کرتا ہے۔ اسے دو تہائی ارکان کے ووٹوں سے اس کے عہدے سے علیحدہ کیا جاسکتا ہے (Europa 1998، ص ۸۶۱)۔

مارچ ۱۹۹۴ء میں قومی اسمبلی نے اپنی ہیئت ترکیبی میں تبدیلی کے لیے رائے شماری کرائی اور یہ طے پایا کہ قومی اسمبلی عوامی محاذ برائے جمہوریت و انصاف (People's Front for Democracy PFDJ and Justice) کے ۷۵ ارکان پر مشتمل ہوگی اور باقی ۷۵ ارکان کا براہ راست انتخاب عمل میں لایا جائے گا۔ مئی ۱۹۹۷ء میں آئین کے نفاذ کے بعد دستور ساز اسمبلی نے عارضی قومی اسمبلی کو اختیار دیا کہ وہ ۷۵ ارکان پی ایف ڈی جے سے مقرر کرے ۶۰ ارکان دستور ساز اسمبلی نامزد کرے اور باقی ۱۵ ارکان بیرون ملک مقیم ارٹریائی باشندوں کے نمائندوں میں سے لیے جائیں (Europa 1998، ص ۱۲۵۷)۔

ارٹریا کا پرچم تین ٹکڑوں میں بنا ہوا ہے۔ بائیں جانب سرخ رنگ کی ٹکون پر سبز زیتون کا مکث (Wreath) اور اس کی شاخ دکھائی گئی ہے۔ بالائی ٹکڑا سبز اور نچلا ہلکا آسمانی ہے (The Statesman's Year Book 1997-98، ص ۴۶۷)۔

سرکاری زبان : عربی اور انگریزی سرکاری زبانیں ہیں۔ یہاں کے باشندے ۴۸ فیصد انگریزی، ۳۱ فیصد انگریزی (Tigre) کے علاوہ سات مقامی زبانیں بھی بولتے ہیں۔ عربی زبان سوڈانی سرحد اور ساحلی علاقوں میں جب کہ انگریزی ثانوی سکولوں میں استعمال کی جاتی ہے (کتاب مذکور، ص ۴۶۷)۔

نومبر ۱۹۹۷ء میں ارٹریا نے اپنا سکہ (Nakfa) جاری کیا۔ قبل ازیں یہاں بر (Birr) رائج تھا۔ ۳۰ ستمبر ۱۹۹۷ء کو بر کی شرح تبادلہ ایک پونڈ = ۱۰۹۹۸ بر یا ایک ڈالر = ۶۸۰۸ بر تھی (Universal Almanac 1996، ص ۴۲)۔

عدلیہ : سپریم کورٹ ملک کی سب سے بڑی

۲۷ جون کو اقوام متحدہ کی سلامتی کونسل میں ایک قرارداد منظور کی گئی، جس میں دونوں کی لڑائی پر گہری تشویش کا اظہار کیا گیا اور دونوں کی مذمت کی گئی (روزنامہ جنگ، ۱۳ جون ۱۹۹۸ء)۔

(۴) نظم و نسق: ارٹریا دس صوبوں میں منقسم ہے، ہر صوبے کا حاکم گورنر کہلاتا ہے۔ ملک کا صدر مقام اسمارہ ہے۔ صوبوں کی آبادی (بمطابق مردم شماری ۱۹۹۴ء) درج ذیل ہے:

(۱) اکیلی گوزائی (Akele Guzai) صدر مقام عدی قایہ (Adi Qayeh) رقبہ ۸۴۰۰ مربع کیلومیٹر، آبادی ۳۴۱،۰۰۰ (م.ک) نفوس: (۲) اسمارا (Asmara) صدر مقام اسمارا (Asmara) رقبہ ۲۰۰ م.ک: (۳) برکا (Barka) صدر مقام اگاردت (Agordat) رقبہ ۲۷،۸۰۰ (م.ک) آبادی ۲۳۲،۰۰۰ نفوس: (۴) دنکلیہ (Denkalia) صدر مقام اسب (Assab) رقبہ ۲۴،۳۰۰ (م.ک) آبادی ۱۷،۷۰۰ نفوس: (۵) گیش سٹیٹ (Gash Setit) صدر مقام بیرنٹو (Barento) رقبہ ۱۸،۶۰۰ (م.ک) آبادی ۳۰۴،۰۰۰ نفوس: (۶) حماسین (Hamasian) رقبہ ۲،۷۰۰ (م.ک) آبادی ۳۰۴،۰۰۰ نفوس: (۷) ساحل (Sahel) صدر مقام نیکیفا (Nakfa) رقبہ ۱۶،۴۰۰ (م.ک) آبادی ۲۱۲،۰۰۰ نفوس: (۸) سیمہر (Semhar) صدر مقام مصوع (Massawa) رقبہ ۶،۳۰۰ (م.ک) آبادی ۱۸،۰۰۰ نفوس: (۹) سینہٹ (Senhit) صدر مقام کرن (Keren) رقبہ ۵،۹۰۰ (م.ک) آبادی ۲۵،۴۰۰ نفوس: (۱۰) سرائے (Seraye) صدر مقام مینڈائیفر رقبہ ۶،۸۰۰ (م.ک) آبادی ۴۲۱،۰۰۰ نفوس (Stateman's Year Books 1997-98، ص ۴۶۷)۔

(۵) آئین : ارٹریا کا آئین ۲۳ مئی ۱۹۹۷ء کو نافذ کیا گیا۔ آئین کے تحت یہاں صدارتی طرز حکومت رائج ہے۔ صدر کے عہدے کی مدت پانچ سال ہے اور ایک شخص دو مرتبہ منتخب ہو سکتا ہے۔ صدر کو بہت زیادہ

Book 1998 ' ص ۱۲۶۲)۔

(۶) دفاع: اگست ۱۹۹۷ء میں ارٹریا کی عسکری قوت ۲۶۰۰۰ نفوس پر مشتمل تھی۔ ۱۸ سال سے ۴۰ سال تک کی عمر کے شہریوں کے لیے دو سال کی فوجی تربیت لازمی ہے، یہاں ۱۹۸۴ء میں آزادی سے قبل ہی ڈیڑھ سال کی جبری بھرتی کا آغاز کیا گیا۔ اس کے علاوہ بحریہ اور فضائیہ بھی مختصر ہونے کے باوجود ملکی دفاع کے لیے مؤثر حیثیت رکھتی ہیں (The Statesman's Year Book 1998 ' Europa World Year Book 1998 ' ص ۱۲۵۷)۔

(۷) زراعت: ارٹریا کے عوام کی اکثریت کا پیشہ کھیتی باڑی ہے۔ طویل خانہ جنگی کی وجہ سے اس علاقے میں زراعت کو ترقی نہیں دی جاسکی، تاہم حکومت نے آزادی کے بعد خود کفالت کی جانب قدم اٹھایا ہے، یہاں گندم، جو، مکئی، باجرہ، سورغم، تلوں اور مونگ پھلی کی کاشت ہوتی ہے۔ ۱۹۹۶ء کی زرعی پیداوار کے سالانہ اعداد و شمار یہ ہیں: گندم (۱۷ ہزار ٹن)، جو (۳۵ ہزار ٹن)، مکئی (۱۰ ہزار ٹن)، باجرہ (۳۵ ہزار ٹن)، سورغم (۸۰ ہزار ٹن)، آلو (چالیس ہزار ٹن)، دالیں (۴۵ ہزار ٹن)، مونگ پھلی (خولوں میں ایک ہزار ٹن)، تل (سات ہزار ٹن)، اسی (۳ ہزار ٹن)، سبزیاں (۳۵ ہزار ٹن)، پھل (۵ ہزار ٹن) (The Europa world Year Book 1998 ' ص ۱۲۵۷)۔

اس کے علاوہ مولیشی پالنے کی صنعت بھی روز افزوں ہے، یہاں گائے، بھیریں، بکریاں اور اونٹ وغیرہ کی پرورش کی جاتی ہے (The Europa world Year Book 1998 ' ص ۱۲۵۹)۔

ملک میں ماہی گیری کی صنعت بھی ترقی پذیر ہے، ۱۹۹۵ء میں دریاؤں نہروں اور جوہڑوں سے پکڑی جانے والی مچھلی کی مقدار ایک ہزار ٹن تھی، جب کہ بحر ہند سے پکڑی جانے والی مچھلی کی مقدار ۳،۸۳،۶۰۰ ٹن تھی۔ ارٹریا کی اہم معدنیات میں پوناش، جست، مینگا، نیز تانبا، خام لوہا اور سنگ مرمر شامل ہیں۔ سطح مرتفع

عدالت ہے جس کا قیام ۱۹۹۶ء میں آئین کی منظوری کے بعد عمل میں آیا۔ اس کی ماتحت عدالتوں میں سب زونل کورٹس اور اپیلیٹ کورٹس وغیرہ شامل ہیں۔ ججوں کا تقرر صدر قومی اسمبلی کی توثیق سے کرتا ہے (Europa 1998 ' ص ۱۲۶۲)۔

(۵) مالیات: ارٹریا افریقہ کے غریب ترین ممالک میں سے ایک ہے اور اس کی فی کس سالانہ آمدنی ۷۵ اور ۱۵۰ ڈالر کے مابین ہے۔ ۱۹۹۵ء کے ایک تخمینے کی رو سے ارٹریا کی مجموعی قومی پیداوار ۳۸۷۲۷۷ ملین بر (Birr) تھی اور حقیقی اضافے کی شرح ۳ فیصد سالانہ تھی۔ ۱۹۹۶ء میں آئی ایم ایف کے تخمینے کے مطابق اس کی مجموعی قومی پیداوار میں حقیقی اضافے کی شرح ۶.۰۸ فیصد ہوگئی (Europa World Year Book 1998 ' ص ۱۲۵۷)۔

بنک آف ارٹریا کو ملک کے مرکزی بنک کی حیثیت حاصل ہے، اس کا قیام ۱۹۹۳ء میں اسمارا میں عمل میں آیا۔ یہ ملک کے مالیاتی نظام کو منضبط کرنے کے علاوہ بنکاری سے متعلق حکمت عملی وضع کرتا ہے اور ملک میں قائم دیگر تجارتی بنکوں کو مالیاتی امور میں مشورے اور رہنمائی مہیا کرتا ہے۔ نیز ارٹریا کے لیے کرنسی نوٹ وغیرہ بھی جاری کرتا ہے، بیرونی ممالک سے لین دین بھی اسی کی ذمہ داری ہے۔

دیگر تجارتی اور سرمایہ کاری کے بنکوں میں کمرشل (آف) بنک ارٹریا (قیام ۱۹۹۱ء)، ارٹریا انوسٹمنٹ بنک آف اسمارا (قیام ۱۹۹۶ء)، ہاؤسنگ اینڈ کامرس بنک آف ارٹریا (قیام ۱۹۹۴ء) شامل ہیں اور یہ بھی ارٹریا کی معیشت کو مستحکم بنانے میں اہم کردار ادا کر رہے ہیں۔ ارٹریا انوسٹمنٹ بنک ایک سرمایہ کاری بنک ہے، یہ طویل مدت کے لیے قرضے فراہم کرتا ہے۔ اس کا ادا شدہ سرمایہ ۴۵ ملین ڈالر ہے۔ ”ہاؤسنگ اینڈ کامرس بنک آف ارٹریا“ تجارتی لین دین بھی کرتا ہے، نیز رہائشی منصوبوں کی تکمیل کے لیے مالی امداد فراہم کرتا ہے، اس کا ادا شدہ سرمایہ ۵ ملین ڈالر ہے (The Europa world Year

الارجانی: ابوتحیی زکریا نفوسہ کے برابر قبیلے کا ✽ سردار اور شمالی افریقہ میں آخری اباضی وہبی امام، یہ غالباً وہی شخص ہے جس کا حوالہ آر' باسط (دیکھیے مآخذ) نے دیتے ہوئے اس کا نام ابوزکریا یحییٰ الارجانی لکھا ہے اور اسے اس کے بیٹے ابوزکریا بن ابی یحییٰ الارجانی کے نام کے ساتھ خلط ملط کر دیا ہے، جو کہ جبل نفوسہ کا حاکم بھی تھا۔

اباضی دستاویز "تسمیۃ شیوخ جبل نفوسہ و قراہم" (چھٹی ہجری / بارہویں صدی عیسوی) کے مطابق ارکان (ارجان) کے ابوزکریا (صحیح ابوتحیی زکریا) کو ابو حاتم (ابو حاتم یوسف بن ابی یقظان محمد بن افرح بن عبدالوہاب بن عبدالرحمن بن رستم) کے بعد امام منتخب کیا گیا، چونکہ مؤخر الذکر ۲۹۳ھ / ۹۰۶ء - ۹۰۷ء تک اپنے عہدے پر برقرار رہا، اس لیے ابوزکریا یحییٰ الارجانی کا انتخاب عمل میں نہ آیا۔ الشماخی مقررین بن محمد البظوای اپنی کتاب "السیار" (پورا نام کتاب سیار مشائخ نفوسہ) میں ابوتحیی زکریا الارجانی کو امام مدافع یا حاکم مدافع قرار دیتا ہے، یعنی امام دفاع۔ الشماخی ایک اور مقام پر ابوتحیی زکریا کو القاضی، العادل، العالم، الکامل، الامام اور الفاضل کے القاب سے نوازتا ہے۔

ارجانی ایک ہی وقت میں امام اور قاضی تھا۔ وہ ارجان یا آرجان (ارکان یا آرکان) کا رہنے والا تھا، جو کہ جبل نفوسہ کے مشرقی علاقے کا ایک گاؤں تھا (آج کل ارجان کے کھنڈرات، فوساطو کے علاقے میرد کے قریب واقع ہیں)۔ وہ ہر روز سفر کر کے "جادو" نامی قصبے تک جاتا تھا، جو اس زمانے میں اس علاقے، بلکہ پورے جبل نفوسہ کا سیاسی اور انتظامی مرکز تھا۔

ابوتحیی زکریا الارجانی، جس نے تقریباً پندرہ سال حکمرانی کی اور جس کی حکومت پورے جبل نفوسہ پر محیط تھی، اس کے انتظام میں علاقے کے دو اباضی وہبی گروہوں بنو زمر اور اہل ترسیا کے درمیان ہونے والی خانہ جنگی نے خلل ڈال دیا، ان خانہ جنگیوں کے تقریباً

کے علاقے میں آتش چٹانوں میں سونا بھی پایا جاتا ہے۔ مقامی صنعتوں میں پارچہ بانی، چمڑہ سازی اور اس کی مصنوعات، غذاؤں کی پیکنگ اور ماہی گیری وغیرہ شامل ہیں (The Statesman's Year Book 1997-98، ص ۴۶۸)۔

ارٹریا کی جہاز ران کمپنی (ارٹرین شپنگ لائن) کا قیام اسارا میں ۱۹۹۲ء میں عمل میں آیا۔ یہ بحیرہ احمر اور خلیج کی بندرگاہوں تک جہاز رانی کے فرائض انجام دیتی ہے۔ اس کے پاس چار بحری جہاز ہیں۔ اسارا میں پورٹ میری ٹائم ٹرانسپورٹ اتھارٹی اور ڈیپارٹمنٹ آف میری ٹائم ٹرانسپورٹ بھی اہم خدمات انجام دے رہے ہیں۔ ارٹریا کی اپنی شہری ہوا باز کمپنی بھی ہے۔ اس کے پاس چھ جہاز ہیں۔ اسارا بین الاقوامی ہوائی اڈہ ہے۔ یہاں دیگر ممالک کے جہاز بھی آتے ہیں۔ ۱۹۹۷ء میں ارٹریا میں ۳,۹۰۰ کیلو میٹر لمبی سڑکیں تھیں، جن میں ۹۰۰ کیلو میٹر پختہ تھیں (The Europa World Year Book 1998، ص ۱۲۶۲)۔

ایک طویل عرصے تک ملک میں خانہ جنگی کی وجہ سے خواندگی کی شرح تسلی بخش نہیں ہے۔ سرکاری سکولوں اور اسارا یونیورسٹی میں مفت تعلیم دی جاتی ہے۔ جب کہ نجی سکولوں میں فیس لی جاتی ہے۔ تعلیم کا حصول ۷ سال سے ۱۳ سال کے بچوں کے لیے لازمی ہے۔ یہاں خواندگی کا تناسب ۲۰ فیصد ہے (The Europa World Year Book 1998، ص ۱۲۶۱)۔

ارٹریا میں ریڈیو اور ٹی وی کی نشریات حکومت کی تحویل میں ہیں۔ ریڈیو سٹیشن اور ٹی وی سٹیشن کا قیام ۱۰ جنوری ۱۹۹۳ء کو عمل میں آیا۔

چیمبر نیوز (انگریزی) ارٹریا پروفائل اور نیو ارٹریا، ارٹریا کے اہم اخبارات ہیں۔ یہ سب اسارا سے شائع ہوتے ہیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(زاہد حسین انجم [نظر ثانی و اضافات محمود الحسن عارف])

اور ۱۹۷۲ء میں وفات پائی۔ اس کے والد کا نام کرنل امین اور والدہ کا نعت تھا۔ ۱۹۱۳ء میں استانبول کے دارالفنون کے شعبہ قانون سے فارغ التحصیل ہونے کے فوراً بعد وہ عثمانی ”مجلس مبعوثان“ کا سیکرٹری مقرر ہوا اور اس کے خاتمے تک اس عہدے پر کام کرتا رہا۔ ۱۹۱۳ء میں اس نے عروضی پابندیوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے نظموں کی ایک چھوٹی سی کتاب *Firtina ve Kar* شائع کی۔ اس کی دوسری کتاب *Peri kizi ile Coban hikayesi* ترکی عنوان کی حامل ایک مثنوی تھی جو غیر عروضی صوفی آہنگ میں تھی اور ۱۹۱۹ء میں طباعت پذیر ہوئی۔ اس نے استانبول کے متعدد مدارس میں ادبیات کے استاد کے طور پر خدمات سرانجام دیں اور بعد ازاں ۱۹۲۲ء میں یوسف ضیاء کے ساتھ مل کر مشہور طنزیہ مجلہ *Ak baba* نکالا، ۱۹۲۳ء میں اس نے بچوں کا ایک مجلہ *Resimli dunya* جاری کیا، جس کے بعد ۱۹۲۷ء میں دو اور مجلے *Gunesh papaghan* اور *Yeni kalem* نکالے۔ ۱۹۳۲ء میں اس نے *Edebiyat gazetesi* ۱۹۳۵ء میں *Ayda bir* اور ۱۹۴۲ء میں *Cinaralti* شائع کیے۔ ۱۹۴۶ء میں وہ *Zanguldak* سے ریپبلکن پیپلز پارٹی کی طرف سے رکن پارلیمنٹ منتخب ہوا۔ ۱۹۶۰ء میں وہ پھر صحافت کی طرف لوٹ آیا۔ ۱۹۶۵ء میں وہ استانبول کے رکن پارلیمنٹ کی حیثیت سے جسٹس پارٹی میں شامل ہو گیا۔ ۱۹۶۹ء سے اپنی وفات (بروز اگست ۱۹۷۲ء) تک وہ شعبہ صحافت سے منسلک رہا۔

ارخان سیفی زندگی بھر بہت سے اخبارات اور مجلات بشمول *Tarwir-i-efkar*، *Ulus*، *Cumhuriyet*، *Zafer* اور *Son Havadis* کے لیے لکھتا رہا۔ اس نے اپنی ابتدائی نظموں میں عروض کی پابندی کی، لیکن بعد میں وہ ۱۹۰۸-۱۹۱۲ء کی تحریک برائے قومی خواندگی کے صوتی آہنگ (یعنی آزاد نظموں) کے مشہور حامیوں میں شامل ہو گیا۔ درحقیقت وہ آزاد نظم کو اپنانے والے پانچ شعرا میں سے ایک تھا (دوسرے چار شاعر فاروق نفیس، جملیل انیس، پنچ، کو ریک، خلفت فخری ازسویے اور یوسف ضیاء

وسطی زمانے ۱۳۱۰ھ/۱۹۲۲-۱۹۲۳ء میں جبل نفوسہ کے مشرقی حصے میں بہت لوٹ مار ہوئی، جن میں ابو یحییٰ زکریا الارجانی کا خاندان حصہ لیے بغیر نہ رہ سکا۔ فاطمی گروہوں نے جبل نفوسہ پر چڑھائی کر دی۔ ابن العذاری کے مطابق یہ گروہ جنرل علی بن سلمان الداعی کی زیر کمان داخل ہوئے اور اباضی وقائع نگاروں کے مطابق وہ ”مستمہ“ کے جنگجوؤں پر مشتمل تھے، جو کہ فاطمیہ کے سب سے زیادہ وفادار اور بہادر حامی تھے۔ فاطمیہ نے الجزیرہ پر حملہ کیا، جو کہ جبل نفوسہ کا مضبوط مرکز (قلعہ) تھا، لیکن انہوں نے اباضیوں سے شکست کھائی۔ ایک دوسری جنگ کے دوران میں جو کہ نفوسہ اور علی بن سلمان کے گروہوں کے درمیان ”ترکہ“ (بظاہر اس علاقے میں جو کہ اب الرحبان ہے، جبل نفوسہ کے مشرق میں) کے قریب ایک مقام پر ہوئی، ابو یحییٰ کو اباضی سپاہیوں نے کوئی نا انصافی کرنے پر انتقاماً قتل کر دیا۔ ابن العذاری (بیان) میں ہے کہ جبل نفوسہ کا حکمران جس نے علی بن سلمان کے خلاف جنگ لڑی ”ابوبطّ“ کہلاتا تھا، اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ نام ابو یحییٰ زکریا الارجانی کے عرفی ناموں میں سے ایک ہے۔

مآخذ: (۱) آر : باسط : *Les sanctuaires du Djebel Nefousa J.A* در J.A مئی، جون ۱۸۸۹ء، ص ۳۳۳، ۳۵۴؛ (۲) *Berber : Fournel* ۱۴۴:۲؛ (۳) ابن العذاری: بیان، ۱: ۱۸۷؛ (۴) *Etudes : T. Lewicki ibadites nord africaines* حصہ اول: تسمیہ شیوخ جبل نفوسہ و قرآنم، وارسا ۱۹۵۵ء، ص ۹۷-۹۸؛ (۵) وہی مصنف: *Les Hakims due Gabal Nafusa 'Ibaditica* در *R. O* ۲/۲۶ (۱۹۶۲ء): ۱۰۱-۹۹؛ (۶) الشماخی: کتاب السیر، قاہرہ ۱۳۰۱ھ۔

(T.Lewicki [ت: محمد ارشد])

•••••

✽ ارخان سیفی ارخان : (Orhan Seyfi Orhan) ایک ترک شاعر و صحافی، ۱۸۹۰ء میں استانبول میں پیدا ہوا

کسی مسلمان جغرافیہ دان نے ارخن کے بارے میں کچھ نہیں لکھا۔ البتہ قرا بلغون کے بارے میں اس کی سیر کرنے والے ایک مسلمان سیاح تمیم بن بحر الموطی کے حوالے سے ہمیں کچھ معلومات میسر آتی ہیں جو Minorsky کے خیال میں اغلباً ۸۲۱ء میں وہاں آیا تھا۔ منگولیا کی ایفور مملکت کے متعلق کسی مسلمان جغرافیہ دان کا براہ راست معلومات پر مبنی یہ واحد تذکرہ ہے۔

مآخذ: دیکھیے (۱) Tamim ibn's : V.Minorsky Journey to the Uygurs Bsoas ' ۱۲ (۱۹۴۸ء) ص ۳۰۵-۲۷۵۔

(C. E. Bosworth [ت: ظفر علی خاں])

.....

اردن: (Jordan) ابتدائی اور جغرافیائی معلومات ⊗ کے لیے [رک ہاں] 'در آآ، بذیل مادہ]۔ قبل ازیں یہ شرق اردن کہلاتا تھا 'کیوں کہ اس کے مقبوضات صرف دریائے اردن کے مشرق میں تھے' مملکت اردن کا نام اسی دریا کی نسبت سے اردن پڑا۔ سرکاری طور پر اسے "المملکۃ الاردنیہ الهاشمیہ" کہا جاتا ہے۔

(۱) جغرافیا: مشرق وسطیٰ کا یہ ملک خط استوا کے شمال میں ۲۹ سے ۳۳ درجے تک اور گرینوچ کے مشرق میں ۳۵ سے ۳۹ درجے تک پھیلا ہوا ہے۔ اس کا بیشتر حصہ خشکی سے گھرا ہوا ہے 'تاہم جنوب میں عقبہ کی بندرگاہ ہے' جو خلیج عقبہ کے ساحل سے ۲۶ کیلومیٹر اندر ہے اور اردن کو کھلے سمندر تک جانے کا واحد راستہ بھی یہی ہے (Middle East Year Book 1978 'ص ۱۹۱)۔ اس کا رقبہ ۳۴,۴۴۵ مربع میل یا ۸۹,۲۱۳ مربع کیلو میٹر ہے۔ کل رقبہ کا ۸۸ فیصد رقبہ بے آب و گیاہ ہے۔ ساحل کی لمبائی ۱۶ میل یا ۲۶ کیلومیٹر ہے۔ اس کے شمال میں شام، شمال مشرق میں عراق، جنوب مشرق میں سعودی عرب اور مغرب میں اسرائیل اور فلسطین کے آزاد مملکت واقع ہے۔ شام کے ساتھ اردن کی سرحد تقریباً ۲۲۱ میل یا ۳۵۴ کیلومیٹر، عراق کے ساتھ ۹۱ میل یا

ارنج ہیں)۔ اس کی مقبول عام نظموں کی دھنیں بنا کر انہیں نغمایا جا چکا ہے۔

مآخذ: منتخب کتب: شاعری: (۱) Firtine we 'kar ۱۹۱۹ء: (۲) 'peri Kizi ile Cobon hikayeri Obeyazbir ۱۹۱۹ء: (۳) 'Gonulden Sesler ۱۹۲۲ء: (۴) 'Kustu ۱۹۴۱ء: (۵) 'Kervan ۱۹۶۳ء: (۶) 'I,ste Sevdigim ۱۹۶۵ء: (۷) 'Siirer ۱۹۷۰ء: (ب) ناول: (۸) 'Cocuk adam ۱۹۶۳ء: (ج) ہجویات: (۹) 'Asri Kerem ۱۹۴۲ء: (د) یک جا شدہ مقالات: (۱۰) 'Dun bugun, yam ۱۹۴۳ء: (۱۱) 'Kulaktam Kulaga ۱۹۴۳ء: (۱۲) 'Hicivler ۱۹۵۱ء: (ر) مختصر کہانیاں: (۱۳) 'Dugun gecsi ۱۹۵۷ء۔

دراسات: (۱۴) Sairler ve :S.kurdakul 'yazarler sozlugu :N.S. Banarli ۱۹۷۱ء: (۱۵) 'Turk edebiyati Tarihi : Karaalioglu ۱۹۸۴ء: (۱۶) S.K. 'Turk edebiyati tarihi : Karaalioglu ۱۹۸۶ء۔

(Cigdem Balim [ت: ظفر علی])

.....

✽ ارخن: موجودہ عوامی جمہوریہ منگولیا کے شمالی حصے کا ایک دریا' یہ دریائے Selenga کے ساتھ مل کر شمال کی طرف بہتے ہوئے بالآخر جھیل بیکال میں جا گرتا ہے۔ ترک امور کے ماہرین کی رائے میں اس دریا کے کنارے قدیم ترکی کتبہ جات کی موجودگی کی بنا پر انتہائی اہمیت کے حامل ہیں' جو آٹھویں صدی عیسوی کے وسطیٰ عشروں میں مبینہ "روڈک" رسم الخط میں کندہ کیے گئے ہیں۔ یہ درحقیقت آرای رسم الخط سے ماخوذ ہے۔ یہ کتبہ جات اس خطے میں ۷۴۴ء تک قائم رہنے والی کلتورک سلطنت کے شاہی واقع ہیں' جس کا خاتمہ ارخن پر واقع ایک شہر قرا بلغون میں اقامت پذیر ایک ایفور [رک ہاں] جمعیت کے ہاتھوں ہوا۔ یہ ایفور خود ۸۴۰ء میں کزغیز [رک ہاں] لوگوں سے شکست کھا کر جنوب کی طرف کانسو اور ترکان [رک ہاں] کی طرف نقل مکانی کرنے پر مجبور ہوئے۔

۱۳۶ کیلومیٹر سعودی عرب کے ساتھ ۲۶۲ میل یا ۷۳۹ کیلومیٹر طویل ہے (The Universal Almanac 1996 ' ص ۲۳۸-۲۶۱)۔

یہ ایک بلند سطح مرتفع پر، جس کے مشرقی جانب پست زمین ہے، واقع ہے، یہاں پانی کافی مقدار میں موجود ہے۔ دریائے اردن، دریائے یرموک، دریائے جبوک (Jabbok) اور دریائے ارنون (Arnon) یہاں کے مشہور دریا ہیں۔ دریائے اردن سب سے بڑا دریا ہے، اس کے سرچشمے شام اور لبنان میں واقع ہیں، کہا جاتا ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کو اسی دریا میں بپتسمہ دیا گیا تھا۔ یہ ۲۰۰ میل یا ۳۲۰ کیلومیٹر طویل ہے اور یہ بحیرہ مردار میں جا گرتا ہے۔ بحیرہ مردار ۷۲ کیلومیٹر لمبا اور ۱۶ کیلومیٹر چوڑا ہے۔ یہ دنیا کا پست ترین مقام بھی ہے جو سطح سمندر سے ۱۲۹۲ فٹ یا ۳۹۶ میٹر نیچے ہے۔ اس کا پانی عام سمندری پانی سے سات گنا زیادہ نمکین ہے، جس کی بنا پر اس میں کوئی مچھلی زندہ نہیں رہ سکتی۔ سطح سمندر سے نیچا ہونے کی وجہ سے اس کے نواحی موسم دوسرے علاقوں سے بالکل مختلف ہیں، جس کا اثر زراعت پر بھی پڑتا ہے۔ کم وسعت کے باوجود اردن کے تین مختلف خطوں میں موسم مختلف ہوتا ہے: شمال اور مغرب کی پہاڑیوں میں گرمیوں میں موسم معتدل اور سردیوں میں سرد و مرطوب ہوتا ہے۔ پہاڑوں پر برف بھی پڑتی ہے، جب کہ دریائے اردن کی وادی اور بحیرہ مردار کے علاقے میں زرخیز حیدان بھی پائے جاتے ہیں۔ ان علاقوں میں موسم گرم اور معتدل رہتا ہے۔ اوسط درجہ حرارت ۶۰ درجے فارن ہائیٹ ہے۔ دسمبر تا مارچ بارشوں کے مہینے ہیں، بارش کی سالانہ اوسط ۲۹۰ ملی میٹر یا ۱۱.۲ انچ ہے (Jordan ' ۱۹۶۲ء، ص ۳، ۴)۔

عمان سب سے بڑا شہر اور ملک کا دارالحکومت ہے۔ اس کی آبادی (بمطابق مردم شماری ۱۹۹۳) ۱۳,۰۰,۰۴۲ نفوس پر مشتمل ہے۔ دیگر بڑے شہروں کی آبادی اس طرح ہے: زرقاء (۶۰, ۸, ۶۲۶) ارید

(۲) تاریخ: اردن کا شمار دنیا کے قدیم ترین ممالک میں ہوتا ہے۔ یہ وہی سرزمین ہے جس کا ذکر انجیل مقدس میں جلعاد (Gilead)، امین (Ammon) بیسان (Bashan)، ادوم (Edom) اور مواب (Moab) کے ناموں سے کیا گیا ہے۔ یہاں ۳۰۰۰ سے ۲۵۰۰ ق م کے مابین سب سے پہلے کنعانی قوم نے بستیاں آباد کیں۔ پھر جزیرہ نمائے عرب کے مختلف قبائل ہجرت کر کے یہاں آباد ہوئے۔ بعد ازاں یہاں مصری، ایرانی، کلدانی، اشوری اور یونانی حکومت کرتے رہے، لیکن ۱۳ ق م میں اس نام سے ایک مملکت قائم ہوئی۔ یہاں قدیم ترین انسانی آبادیوں کے آثار دریافت ہوئے ہیں۔ ان میں سے ایک شہر اریحا (Jericho) ہے، جو اس وقت مملکت فلسطین میں شامل ہے۔ اس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ ۹۰۰۰ ق م میں آباد تھا۔ پترہ (Petra) دوسرا قدیم ترین شہر ہے۔ یہ ادومی اور نبطی حکومتوں کا پایہ تخت رہا ہے۔ ۱۰۶ء میں رومیوں نے یہ علاقہ نبطیوں سے بزور طاقت چھین لیا، بعد ازاں یہ علاقہ القدس کی لاطینی سلطنت کا حصہ بنا۔

(۳) اسلامی تاریخ کا آغاز: [جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت مبارکہ ہوئی، اس وقت اس علاقے پر بوزنطی اقتدار قائم تھا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قیصر روم ہرقل کو جو خط لکھا، اسے اس نے اسی علاقے میں وصول کیا، تاہم اس علاقے میں اسلامی فتوحات کی ابتداء عہد صدیقی سے ہوتی ہے]۔

جنگ یرموک [رک باں] میں کامیابی کے بعد، بہت جلد یہ تمام علاقہ اسلامی قلمرو میں شامل ہو گیا، اس کے متعدد شہروں کو امین الامت حضرت ابو عبیدہ بن الجراح نے ۱۴ھ/۶۳۵ء میں فتح کیا۔ باقی علاقے حضرت خالد بن ولیدؓ اور حضرت عمروؓ بن العاص نے فتح کیے، بعض مورخین ان علاقوں کا فاتح حضرت شریحیل بن حنہ

المقدس پر قبضہ کر لیا۔ جنگ بندی کے بعد ۱۹۴۹ء میں شاہ عبداللہ نے دریائے اردن کے مغرب میں واقع فلسطین کے علاقے کو بھی اپنے قبضے میں لے لیا، جس کے نتیجے میں اردن کا رقبہ دوگنا ہو گیا اور مفتوحہ علاقے میں چار لاکھ مہاجرین کو آباد کرنے کا انتظام کیا گیا اور انہیں اردنی شہریت کے حقوق بھی دے دیے گئے۔ ۱۹۵۰ء میں شرق اردن کو ”اردن“ کا نام دیا گیا۔

۲۰ جولائی ۱۹۵۱ء کو امیر عبداللہ کو قتل کر دیا گیا اور اس کا پوتا ولی عہد شہزادہ طلال تخت نشین ہو گیا، لیکن پارلیمنٹ نے مسلسل بیمار رہنے کے باعث اسے ۱۱ اگست ۱۹۵۲ء کو معزول کر دیا اور اس کا بڑا بیٹا شاہ حسین ملک کا نیا فرمانروا بن گیا۔ ۲ مئی ۱۹۵۳ء کو اس کی رسم تاجپوشی ادا کی گئی۔ ۱۳ دسمبر ۱۹۵۵ء کو جنرل اسمبلی نے ایک قرارداد کے ذریعے اردن کو اقوام متحدہ کا رکن بنا لیا۔ اسی سال شاہ حسین نے ۱۹۴۸ء کے برطانیہ اردن معاہدے کی تجدید کرنے سے انکار کر دیا، جسے اردنی عوام نے بے حد سراہا۔ اس نے معاہدہ بغداد میں بھی شرکت سے انکار کر دیا۔ ۱۹۵۶ء میں شاہ حسین نے اردنی فوج کے انگریز کمانڈر انچیف جان بیگلٹ گلب (جسے عرف عام میں غالب پاشا کہا جاتا تھا) کو اس کے عہدے سے علیحدہ کر دیا۔

۱۹۵۶ء میں اردن کی پارلیمنٹ کے جو ارکان منتخب ہو کر آئے، وہ انگریزوں کے سخت مخالف تھے اور انہوں نے مصر کے ساتھ دوستانہ روابط استوار کرنے میں نہایت اہم کردار ادا کیا۔ پھر جب اسی سال مصر کے صدر کرنل جمال عبدالناصر نے سوئز کو قومی ملکیت میں لینے کا انقلابی اقدام کیا تو ۲۵ اکتوبر ۱۹۵۶ء کو اردن، مصر اور شام نے ایک مشترکہ فوجی کمان قائم کرنے کے معاہدے پر دستخط کیے۔ مئی ۱۹۵۷ء میں برطانیہ نے اپنے فوجی اڈے اردن کے حوالے کر دیئے اور وہاں سے اپنی فوجیں نکال لیں۔ اسی سال شاہ حسین کے خلاف ناکام فوجی بغاوت ہوئی، جس پر ہر قسم کی سیاسی سرگرمیوں پر

[رک بآں] کو قرار دیتے ہیں۔ اس کے بعد صدیوں تک اس علاقے کی قسمت مسلم دارالحکومت دمشق یا بغداد کے ساتھ وابستہ رہی۔ مسلمانوں کے خلیفہ کی طرف سے اس علاقے کے لیے والی (گورنر) کا تقرر ہوتا تھا۔ البتہ بغداد کی کمزوری کے بعد متعدد سلاطین نے اس علاقے کو فتح کیا۔ پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی میں سلجوقی ترکوں نے اسے اپنی سلطنت کا حصہ بنا لیا۔ ساتویں / تیرہویں صدی کے وسط میں منگول اس پر قابض ہو گئے۔ بعد ازاں یہ علاقہ مصر و شام پر حکومت کرنے والے مملوک حکمرانوں کی تحویل میں چلا گیا۔ ۱۵۱۷ء میں اسے عثمانی سلطنت میں شامل کر لیا گیا۔

اس کی جدید تاریخ کی ابتدا اس علاقے پر انگریز کے قبضے (۱۹۱۷-۱۹۱۸ء) کے بعد شروع ہوتی ہے۔ برطانیہ نے مختلف سازشوں اور خفیہ گٹھ جوڑ کے بعد اسی سال اس علاقے پر اپنا تسلط قائم کیا۔ ۱۹۲۰ء میں اردن اور فلسطین کو باقاعدہ طور پر برطانوی انتداب میں دے دیا گیا۔ ۱۹۲۱ء میں برطانیہ نے حجاز کے حکمران شریف حسین بن علی کے دوسرے بیٹے امیر عبداللہ کو اردن کی بادشاہت سونپ دی۔ ۱۹۲۳ء میں برطانیہ نے ٹرانس جاردن (شرق اردن) کی ہاشمی سلطنت کو اپنے ماتحت ایک آزاد اور خود مختار مملکت کا درجہ دے دیا۔ ۱۹۲۸ء میں برطانیہ اور اردن کے مابین ایک معاہدہ طے پایا جس کے تحت اردن نے برطانیہ کو اپنے علاقے میں فوجی دستے تعینات کرنے کا اختیار دے دیا۔ شرق اردن نے دوسری جنگ عظیم میں اتحادیوں کی حمایت کی، جس کے صلے میں برطانیہ نے جنگ عظیم کے خاتمے کے فوراً بعد یعنی ۱۹۴۶ء میں (The Almanac 1986، ص ۲۲) اردن کو مکمل آزادی دے دی۔ تاہم معاہدے کے تحت مضبوط فوجی روابط بدستور قائم رکھے۔ ۱۹۴۸ء میں اردن نے عرب لیگ میں شمولیت اختیار کر لی۔ اسی سال اردن عرب ممالک کے اس اتحاد میں شامل ہو گیا جس نے اسرائیل پر حملہ کیا تھا۔ ۱۵ مئی ۱۹۴۸ء کو اردن نے بیت

ممالک نے اس کی معیشت کی بحالی کے لیے دل کھول کر امداد دی۔ فروری ۱۹۷۶ء میں شاہ حسین نے ایک فرمان کے ذریعے غیر معینہ مدت کے لیے پارلیمنٹ کے انتخابات نہ کرانے کا اعلان کر دیا۔

مارچ ۱۹۷۷ء میں شاہ حسین نے تنظیم آزادی فلسطین کے رہنما یاسر عرفات سے ملاقات کی اور اس سے دریائے اردن کے مغربی کنارے پر قائم کی جانے والی مجوزہ ریاست کے بارے میں تبادلہ خیال کیا۔ ۱۹۷۹ء میں شاہ حسین نے مصر اور اسرائیل کے مابین ہونے والے کیمپ ڈیوڈ معاہدے کی شدید مخالفت کی اور مارچ ۱۹۷۹ء میں مصر سے سفارتی تعلقات منقطع کر لیے، لیکن پاکستان کی کوششوں سے جب مصر کو دوبارہ اسلامی کانفرنس کی تنظیم کا رکن بنا لیا گیا تو ۱۹۸۲ء میں مصر سے اردن کے سفارتی تعلقات پھر قائم ہو گئے۔ ۱۹۸۸ء میں اردن نے دریائے اردن کے مغربی کنارے اور غزہ کی پٹی میں فلسطینیوں کی آزاد مملکت کے قیام کے سلسلے میں یہ واضح کر دیا کہ اس ضمن میں آئندہ کے لیے تنظیم آزادی فلسطین براہ راست اسرائیل سے بات چیت کرے۔ مزید برآں اس نے ایوان زیریں کی ۶۰ رکنی پارلیمنٹ توڑ دی جس کے نصف سے زائد ارکان کا تعلق مغربی کنارے سے تھا۔ اگست ۱۹۸۸ء میں شاہ حسین نے فلسطینیوں کی مجوزہ جلاوطن حکومت کی حمایت کا اعلان کیا۔ ۸ نومبر ۱۹۸۹ء کو بائیس سال کے بعد ملک میں پارلیمانی انتخابات کا انعقاد عمل میں آیا۔ سیاسی پابندیوں کے باوجود اخوان المسلمین ۲۲ نشستیں جیتنے میں کامیاب ہو گئی۔ ۲۲ نومبر ۱۹۸۹ء میں سینٹ کے ارکان کی تعداد بڑھا کر تیس سے چالیس کر دی گئی۔ ۲۷ نومبر کو پارلیمنٹ کے مشترکہ اجلاس میں شاہ حسین نے دور رس سیاسی اقدامات کا اعلان کیا، جس کے اہم نکات حسب ذیل تھے:

(۱) ملکی ترقی کے لیے ایک بنیادی منشور تیار کرنے کے لیے ایک کمیشن تشکیل دیا جائے گا جس کی سفارشات کی منظوری عوام سے لی جائے گی؛ (۲) مقدمات

پابندی غائد کردی گئی اور سیاسی جماعتیں ختم کر دی گئیں۔ ۱۹۵۸ء میں مصر اور شام نے متحدہ عرب جمہوریہ کی بنیاد رکھی تو شاہ حسین نے خطرہ محسوس کرتے ہوئے عراق کے ساتھ وفاق قائم کر لیا، تاہم اسی سال عراق میں بادشاہت کے خاتمے اور انقلابی حکومت کے قیام سے یہ وفاق از خود ختم ہو گیا۔ ۳۰ ستمبر ۱۹۶۱ء کو شام نے متحدہ عرب جمہوریہ (مصر) سے علیحدگی اختیار کی، تو شاہ حسین نے اطمینان کا سانس لیا۔ ۵ جون ۱۹۶۷ء کو اسرائیل نے اردن پر حملہ کر کے دریائے اردن کے مغربی کنارے پر واقع تمام قصبوں اور شہروں پر قبضہ کر لیا جس کے نتیجے میں بیت اللحم، الخلیل، اریحا، نابلس، رملہ اور بیت المقدس جیسے اہم مقامات یہودیوں کے تسلط میں آ گئے۔ اردن کو اس جنگ میں دوسرے عرب ممالک کی نسبت سب سے زیادہ نقصان اٹھانا پڑا۔ اس کے ۶,۰۹۳ فوجی اور شہری جنگ میں ہلاک یا شدید زخمی ہوئے۔ جنگ کی وجہ سے دو لاکھ فلسطینی اپنا گھر بار چھوڑ کر اردن میں آباد ہو گئے، جس سے ملکی معیشت پر برا اثر پڑا۔

جولائی ۱۹۷۱ء میں شاہ حسین نے فلسطینی تنظیم آزادی پر تحریب کاری کا الزام لگا کر اسے اردن چھوڑنے کا حکم دیا۔ اکتوبر ۱۹۷۳ء کی عرب اسرائیل جنگ میں، اردن نے براہ راست تو جنگ میں حصہ نہ لیا، لیکن اپنے فوجی شام کے محاذ پر بھیج دیئے۔

اکتوبر ۱۹۷۳ء میں رباط میں عرب سربراہوں کے فیصلوں کے مطابق تنظیم آزادی فلسطین کو فلسطینیوں کی نمائندہ جماعت کی حیثیت سے دریائے اردن کے مغربی کنارے پر اس کے حق کو تسلیم کر لیا گیا۔ ۱۹۷۵ء میں شاہ حسین نے دوسری عرب ریاستوں کا فیصلہ تسلیم کرتے ہوئے فلسطینیوں کے حق میں دریائے اردن کے مغربی کنارے سے دستبردار ہونے کا اعلان کر دیا، تاکہ وہاں فلسطینیوں کی ایک آزاد اور خود مختار حکومت قائم کی جاسکے۔ شاہ حسین کے اس اقدام سے دیگر عرب ریاستوں میں اردن کا وقار بلند ہوا اور تیل پیدا کرنے والے عرب

پر امریکی صدر نے بھی دستخط کیے۔ ۱۰ نومبر کو شاہ حسین نے اسرائیل کا پہلی مرتبہ دورہ کیا، جس کے نتیجے میں اسرائیل نے اردن کا ۱۸۶ مربع میل کا علاقہ واپس کرنے کا اور اردن نے ۱۲ مربع میل کی ایک اور پٹی لینے کے عوض ۷۰۰ ایکڑ زرخیز اراضی اسرائیلی آباد کاروں کو ۲۵ سال کے لیے پٹے پر دینے کا اعلان کیا۔ شاہ حسین کے دورہ اسرائیل کے فوراً بعد ۲۷ نومبر ۱۹۹۴ء کو دونوں ملکوں کے مابین سفارتی تعلقات کے قیام اور جولائی ۱۹۹۵ء میں اسرائیل سے تجارت کے سلسلے میں عائد پابندیوں کو بھی ختم کرنے کا اعلان کیا گیا (The State man's years Book, 1997-1998)۔

۱۰ جنوری ۱۹۹۶ء کو شاہ حسین نے اسرائیل کا (دوسرا) دورہ کیا، فلسطینیوں نے اس دورے پر کڑی تنقید کی۔ ۱۶ جنوری کو دونوں ملکوں کے مابین فضائی معاہدہ طے پایا۔ ۱۳ فروری کو اسرائیل، اردن اور فلسطین کے مابین (پانی کی تقسیم) کا معاہدہ طے پایا۔ اپریل ۱۹۹۶ء میں اردن کے بڑے شہروں کے مابین ”عوامی بس سروس“ شروع کی گئی، جون ۱۹۹۶ء میں اردن کے شاہ حسین نے امریکہ کا دورہ کیا اور مشرق وسطیٰ میں قیام امن کے سلسلے میں صدر امریکہ سے بات چیت کی۔

اگست ۱۹۹۶ء میں جنوبی اردن کے ایک شہر اکرک میں غذائی فسادات کے نتیجے میں پورے شہر میں کرفیو لگا دیا گیا۔ ۲۵ اگست کو اردن کے وزیراعظم عبدالکریم الکبریتی نے نجی سرمایہ کاری کے فروغ کے لیے اقدامات کرنے اور روزمرہ کی بہت سی اشیا پر محصول ختم کرنے کا اعلان کیا، لیکن روٹی کی قیمت کم نہ کی گئی (کتاب مذکور)۔

۱۹ مارچ ۱۹۹۷ء کو شاہ حسین نے وزیراعظم عبدالکریم الکبریتی کو اسرائیل کے ساتھ جارحانہ رویہ رکھنے کی بنا پر برطرف کر دیا اور عبدالسلام الجبالی کو ملک کا نیا وزیراعظم نامزد کیا وہ اس سے پہلے ۱۹۹۳ء تا ۱۹۹۵ء میں بھی وزیراعظم رہ چکا تھا۔

خصوصی عدالتوں کی بجائے عام عدالتوں میں بھیجے جائیں گے؛ (۳) ۱۹۹۳ء تک عام ملکی خسارہ ختم کر دیا جائے گا؛ (۴) سیاسی جماعتوں کو قانونی حیثیت دینے کے اقدامات کیے جائیں گے؛ (۵) رشوت ستانی اور بدعنوانی میں ملوث کسی بھی فرد کو معاف نہیں کیا جائے گا۔

۱۹ دسمبر ۱۹۸۹ء کو اخبارات پر ۱۹۶۷ء کے مارشل لا کے تحت جاری پابندیوں کو ختم کر دیا گیا۔ خلیج کے بحران میں شاہ حسین نے عراق کی حمایت جاری رکھنے کا فیصلہ کیا اور اس ضمن میں پارلیمنٹ نے ایک قرارداد بھی ۶ اگست ۱۹۹۰ء کو منظور کی۔ کویت پر عراقی قبضے کے بعد ایک لاکھ سے زائد کویتی مہاجرین نے اردن میں پناہ لی۔ جون ۱۹۹۰ء میں سعودی عرب نے اردن کی معیشت کو سنبھالا دینے کے لیے دس کروڑ ڈالر کی امداد دی، لیکن عراق کی مبینہ حمایت کی وجہ سے ۲۰ مارچ کو امریکی سینٹ نے اردن کی مالی اور فوجی امداد روک دی، مگر بعد ازاں اپریل کے وسط میں یہ امداد بحال ہو گئی۔ جون ۱۹۹۱ء میں محدود جمہوری آزادی کا قومی منشور منظور کیا گیا۔ مارچ ۱۹۹۲ء میں ۱۹۶۷ء سے نافذ مارشل لاء کو اٹھا لیا گیا۔ ۵ جولائی ۱۹۹۲ء کو سیاسی سرگرمیوں پر سے بھی پابندی اٹھا لی گئی۔ مئی ۱۹۹۳ء میں عراق اور اردن کے مابین سفارتی تعلقات منقطع ہو گئے، کیوں کہ شاہ حسین نے عراق کے لیے جلاوطن حکومت کے قیام کی حمایت کی تھی۔ ۸ نومبر ۱۹۹۳ء کو ملک کی تاریخ میں ۳۷ سال کے بعد کثیر الجماعتی انتخابات ہوئے۔ اسلامی محاذ نے ان میں سے ۲۲ نشستیں جیت لیں، حالانکہ اس کے مقابلے میں ۲۱ دیگر سیاسی جماعتیں بھی تھیں۔ ۷ جنوری ۱۹۹۴ء کو اردن اور تنظیم آزادی فلسطین کے مابین اقتصادی تعاون کے معاہدے پر دستخط ہوئے۔ ۲۵ جولائی ۱۹۹۴ء کو اردن کے شاہ حسین اور اسرائیل کے وزیراعظم اسحاق رابن نے دونوں ملکوں کے مابین حالت جنگ کے خاتمے کا اعلان کیا۔ اس ضمن میں ۲۶ اکتوبر ۱۹۹۴ء دونوں ملکوں کے مابین معاہدہ امن طے پایا، جس

(صوبوں) میں منقسم ہے اور انتظامی امور کے لیے ولایت (کو محافظہ (اضلاع) قضا (ذیلی اضلاع) اور الناحیہ (جیسے) چھوٹے یونٹوں میں مزید تقسیم کیا گیا ہے۔ ولایتوں کی آبادی (بمطابق ۱۹۹۶ء) یوں ہے (۱) عمان (بمطابق ۳۱ دسمبر ۱۹۹۶ء) ۱۶,۹۶,۳۰۰؛ (۲) اردب ۸,۰۲,۲۰۰ (۳) زرقا ۶,۸۷,۰۰۰ (۴) البقاء ۳,۰۱,۳۰۰ (۵) المفرق (۱,۹۱,۹۰۰) (۶) الکرك ۱,۸۲,۲۰۰ (۷) معان ۸,۵,۰۰۰ (۸) الطفیلہ ۶,۷۵,۰۰۰ (۹) جرش ۱,۳۲,۵۰۰ (۱۰) مدابہ ۱,۱۰,۷۰۰ (۱۱) عجلون ۱,۰۱,۴۰۰ (۱۲) عقبہ ۸۵۷۰۰ (The Europa 1998) ص ۱۹۰۶)۔

آئین : اردن میں آئینی بادشاہت قائم ہے۔ شاہ حسین کے مرنے کے بعد اس کا بیٹا شاہ عبداللہ ملک کا آئینی سربراہ ہے۔ بادشاہ کو کسی دوسرے ملک کے خلاف اعلان جنگ کرنے اور امن کا معاہدہ کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ قومی اسمبلی کو ہر حال میں شاہ کی جانب سے کیے گئے معاہدوں کی منظوری دینا پڑتی ہے۔ بادشاہ مسلح افواج کا سربراہ بھی ہوتا ہے، وہ انتخابات کرانے، ایوان نمائندگان کا اجلاس ملتوی کرنے اور بلانے کا فرمان جاری کر سکتا ہے۔ وزیر اعظم اور کابینہ کے ارکان اور سینٹ کے ارکان کی نامزدگی کا اختیار بھی شاہ کو حاصل ہے (The Europa World Year Book 1997-1998) ص ۱۹۱)۔

قومی اسمبلی پارلیمنٹ کے فرائض انجام دیتی ہے۔ یہ دو ایوانی ہے: ایوان بالا یعنی سینٹ چالیس ارکان پر مشتمل ہے، ان کی تقرری بادشاہ کرتا ہے جب کہ ایوان زیریں یا ایوان نمائندگان کی تعداد ۸۰ ہے، جنہیں براہ راست عوامی ووٹوں سے منتخب کیا جاتا ہے۔ بادشاہ کو پارلیمنٹ تحلیل کرنے اور پارلیمنٹ کے منظور کیے ہوئے بل کو وینو کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ بادشاہ وزیر اعظم اور اس کی کابینہ کے مشورے سے شاہی فرمان جاری کرتا ہے۔ آئین کی رو سے ووٹر کی عمر ۲۰ سال ہے (The

Europa World Year Book ص ۱۹۱)۔

[ایک طویل عرصہ برسر اقتدار رہنے کے بعد شاہ حسین کا ۷ فروری ۱۹۹۹ء کو انتقال ہو گیا، اسے سرکاری اہتمام کے ساتھ عمان میں سپرد خاک کر دیا گیا۔ اپنی وفات سے قبل شاہ حسین نے اپنے بھائی شاہ حسن کو ولیعہدی سے معزول کر کے اپنے بڑے بیٹے شاہ عبداللہ کو اپنا جانشین نامزد کر دیا۔ شاہ عبداللہ ۷ فروری ۱۹۹۹ء سے اردن کا حکمران ہے اور شاہ حسین کا نوجوان بیٹا ولیعہد سلطنت ہے (Arabnet، ص ۱)۔]

آبادی : وسط ۱۹۹۷ء کے اعداد و شمار کے مطابق اردن کی آبادی چوالیس لاکھ نفوس پر مشتمل ہے۔ فی مربع میل میں آبادی ۱۳۰ افراد ہے۔ آبادی کے بڑھنے کی سالانہ شرح ۳.۳ فیصد ہے، شرح پیدائش فی ہزار ۳۹ اور اموات فی ہزار صرف ۶ ہے۔

اردن کی آبادی عربوں، آرمینیوں، کردوں اور سرکاسیوں (Circassian) کی مختلف نسلوں کا مجموعہ ہے۔ اس کی ۷۸ فیصد آبادی شہروں میں رہتی ہے۔ بیس فیصد آبادی زراعت پیشہ ہے، ملک کی نصف آبادی ان فلسطینی مہاجرین پر مشتمل ہے جو اسرائیل سے نقل مکانی کر کے یہاں آ گئے ہیں۔ (World Population Data : Sheet) واشنگٹن ڈی سی، ص ۱؛ ذوالفقار حمید: اسلامی دنیا، جبری مطبوعات کمیٹی یونیورسٹی گرانٹس کمیشن بلڈنگ، اسلام آباد، فہرست)۔

سرکاری زبان عربی ہے، تاہم متوسط طبقہ کے لوگ انگریزی بڑی روانی سے بولتے ہیں۔ ایک چھوٹا سا تجارتی گروہ فرانسیسی بھی بولتا ہے۔ یہاں اکثریت مسلمانوں کی ہے، جو کل آبادی کا ۹۵ فیصد ہیں جب کہ ۵ فیصد باشندے عیسائی ہیں، جن کی زیادہ تر آبادی عمان کے گرد و نواح میں رہتی ہے (The Universal Almanac 1996)۔ اردن اقوام متحدہ، عرب لیگ، اسلامی ممالک کی تنظیم (او آئی سی)، غیر وابستہ ممالک کی تنظیم اور عالمی بینک کا رکن ہے۔

(۶) انتظامی اعتبار سے اردن بارہ ولایتوں

دیکھیے Middle East Year Book 1978 'ص ۱۹۱-۱۹۲)۔
 زراعت: ملک کا مشرقی علاقہ ایک بڑے صحرا پر
 مشتمل ہے: شمال مغرب میں زراعت ہوتی ہے۔ ۱۹۷۳ء
 میں وادی اردن کے نام سے ایک منصوبہ بنایا گیا تھا جس
 سے زراعت میں خاطر خواہ اضافہ ہوا۔ ۱۹۹۲ء میں اردن
 میں قابل کاشت رقبہ ۳,۱۵,۰۰۰ ہیکٹر تھا۔ ۱۹۹۶ء میں
 یہاں گندم کی پیداوار (۵۱,۰۰۰ ٹن) ' جو (۳۵,۰۰۰ ٹن)'
 مکئی (۶۰,۰۰۰ ٹن) ' تمباکو (۳,۰۰۰ ٹن) ' ٹماٹر (۴۷۵
 ٹن) ' آلو (۱,۴۷,۰۰۰ ٹن) زیتون (۸۲,۰۰۰ ٹن) پھل
 (۲,۵۳,۰۰۰ ہزار ٹن) انگور (۸۲,۰۰۰ ٹن) تھی۔ ۱۹۹۲
 میں ملک میں ۵۷۵۰ ٹریکٹر تھے The Europa world
 Year Book 1998 ' ص ۱۹۰۵: The Statesman's
 Year Book 1997-98 ' ص ۷۷۸-۷۷۹)۔

ملک میں مویشی پالنے کا بھی عام رواج ہے۔
 چنانچہ ملک میں بھیڑیں ' بکریاں ' گھوڑے ' گائے ' بیل '
 اونٹ اور گدھے وغیرہ کی پرورش کی جاتی ہے (The
 Europa 1998 ' ص ۱۹۰۷)۔

۱۹۹۲ء کے جائزے کے مطابق ملک میں جنگلات
 ستر ہزار ہیکٹر رقبے پر پھیلے ہوئے تھے اور صنعتی لکڑی کی
 پیداوار چار ہزار کیوبک میٹر اور سوختی کی پیداوار آٹھ
 ہزار کیوبک میٹر تھی (The Statesman's Year Book
 ۱۹۹۷-۱۹۹۸ء ص ۷۸۰-۷۷۹)۔ اس کے علاوہ ملک میں
 ماہی گیری کی صنعت بھی فروغ پذیر ہے ' چنانچہ ۱۹۹۳ء
 میں ملکی دریاؤں سے ۶۲ میٹرک ٹن مچھلی پکڑی گئی۔ ۱۹۹۵ء
 میں یہ تعداد بڑھ کر ۱۷۲ ٹن ہو گئی (The Europa 1998
 ' ص ۱۹۰۷)۔

علاوہ ازیں اردن کی سب سے بڑی معدنی پیداوار
 فاسفیٹ ہے۔ ۱۹۹۶ء میں اس کی پیداوار ۵,۴۲,۴۲,۰۰۰
 میٹرک ٹن تھی ' جب کہ پوناش کی پیداوار ۱۷,۶۵,۵۰۰
 میٹرک ٹن ' غیر مصفا نمک کی پیداوار ۵۰,۰۰۰ میٹرک ٹن
 اور خام پیڑولیم کی پیداوار ۱۹۰۰ میٹرک ٹن تھی (حوالہ
 مذکور)۔

اردن کا قومی پرچم تین متوازی (سیاہ ' سفید اور
 سبز) پٹیوں پر مشتمل ہے ' اس کے بائیں جانب ایک
 سرخ مثلث بنائی گئی ہے جس میں سات کناروں والا سفید
 ستارہ دکھایا گیا ہے (The Statesman's Year Book
 1997-98 ' ص ۷۷۷)۔

اردن کا بنیادی سکہ دینار ہے۔ یہ ایک ہزار فلس
 (Filis) میں منقسم ہے ' کرنسی جاری کرنے کا اختیار مرکزی
 بینک کو حاصل ہے ' جس کا قیام ۱۹۶۳ء میں عمل میں
 آیا۔ شرح تبادلہ (بمطابق ستمبر ۱۹۹۷ء) یہ ہے: ایک
 دینار = ۱۴۵۳ اردنی دینار ' ایک ڈالر = ۷۰۹ فلس
 (The Europa World Year Book 1998 ' ص ۱۲۵۸)۔

اردن کا مرکزی بینک ۱۹۶۳ء میں دس لاکھ
 دینار کے ابتدائی سرمائے سے قائم کیا گیا تھا۔ اسے ملک
 کی کرنسی کے اجرا ' سونا خریدنے اور بیچنے اور غیر ملکی
 زرمبادلہ لینے اور دینے کا اختیار ہے۔ یہ مالیاتی اداروں کی
 نگرانی کا فریضہ بھی سرانجام دیتا ہے۔ ۱۹۹۳ء تک ملک
 میں کل ۲۸ بینک تھے جن کی شاخوں کی تعداد ۴۱۰
 تھی (The Statesman's Year Book 1997-98 ' ص
 ۴۶۸)۔

اردن کے قانون کی بنیاد دیوانی اور فوجداری
 مقدمات دونوں صورتوں میں اسلامی احکام پر رکھی گئی ہے۔
 عدالت عظمیٰ (Court of Causation) سات ججوں پر
 مشتمل ہے۔ یہ سپریم کورٹ آف اپیل کے فرائض انجام
 دیتی ہے اور اس کے فیصلے حتمی ہوتے ہیں۔

یہاں دو عدالت ہائے مرافعہ (Court of
 Appeal) بھی ہیں۔ ہر عدالت کے تین جج مقدمات کی
 سماعت علاقائی بنیادوں پر کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک
 عدالت عمان میں ہے ' جب کہ دوسری بیت المقدس
 (مغربی کنارے کے علاقے) میں تھی۔ جون ۱۹۶۷ء کی
 عرب اسرائیل جنگ میں بیت المقدس پر اسرائیلی قبضہ
 ہونے کی وجہ سے یہ عدالت ختم ہو گئی اور اس وقت
 عمان والی عدالت موجود ہے۔ (مزید تفصیل کے لیے

تعلیم: اردن میں پرائمری تعلیم مفت اور لازمی ہے۔ یہ ۶ سال سے دس سال تک کی عمر کے بچوں کو دی جاتی ہے۔ اردن میں ۱۹۹۶ء میں ۶ سرکاری اور ۱۱ نجی یونیورسٹیاں اور کئی سو کی تعداد میں کالج اور دوسرے تعلیمی ادارے کام کر رہے تھے۔ یونیورسٹی آف اردن کا قیام ۱۹۶۲ء میں 'یرموک' کا ۱۹۷۶ء میں مطاہ (Mutah) کا ۱۹۸۱ء میں اور یونیورسٹی آف سائنس اینڈ ٹیکنالوجی کا قیام ۱۹۸۷ء میں عمل میں آیا (The Statesman's Year Book 'ص ۷۸۰-۷۷۸)۔

اردن میں بہت سے سیاحتی مقامات ہیں، جن میں رومن تھیٹر عمان، جرش میں اطالوی و رومن آثار، عقبہ کی بندرگاہ، ازرق نیشنل پارک، اور وادی روم وغیرہ قابل ذکر ہیں (Europa 1998، ص ۱۱۹)۔

(زاہد حسین انجم [ن: محمود الحسن عارف])

.....

ارض (ع: زمین): [نیز رک بہ ارض، در⊗] آآ، بذیل مادہ]- لفظ ارض ایک کثیر المعانی لفظ ہے، بقول الدماغانی یہ لفظ قرآن مجید میں تیرہ معانی میں استعمال ہوا ہے، جن میں سے بعض یہ ہیں: جنت، (دیکھیے، ۲۹ [الزمر: ۷۴]؛ (۲) اردن و فلسطین (۱۷) [الانبیاء: ۷۱]؛ (۳) سرزمین مصر (۱۲) [یوسف: ۵۰]؛ (۴) قیامت (۵) جدید دنیا، سورہ ابراہیم میں ہے کہ یَوْمَ تُبَدِّلُ الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ (۱۴) [ابراہیم: ۳۸]، یعنی جس دن یہ زمین تبدیل ہو کر ایک نئی صورت اختیار کر لے گی۔ اس سے مراد یہ ہے دنیا کے فنا ہونے کے بعد قیامت کے دن نئی زمین بنائی جائیگی؛ (۶) مرنے کی جگہ (دیکھیے: ۳۱ [لقمان: ۳۴]) (الحسین بن محمد الدماغانی: تحقیق عبدالعزیز الاہل، ص ۲۹-۳۲، مطبوعہ دارالعلم للملایین، بیروت، بار دوم ۱۹۷۷ء)۔ اسی طرح حافظ ابن الجوزی نے اپنی کتاب نزہۃ الاعین النواظر فی علم الوجہ والنظائر میں لفظ الارض کے سلسلے میں ابن فارس کے حوالے سے لکھا ہے کہ جو چیز وسعت اختیار کرے وہ ارض ہے

صنعتی اعتبار سے اردن نے گزشتہ چند عشروں میں خاصی ترقی کی ہے خصوصاً کھاد تیار کرنے اور تیل صاف کرنے کے کئی کارخانے لگائے گئے ہیں۔

اردن میں سڑکوں کا بہترین جال بچھا ہوا ہے۔ ۱۹۹۳ میں سڑکوں کی کل لمبائی ۶،۸۵۴ کیلو میٹر تھی۔ جن میں سے بڑی شاہراہوں کی لمبائی ۲۸۲۰ کیلو میٹر تھی (The Statesman's Year Book 1997-98، ص ۷۸۰-۷۷۸)۔

اردنی ریلوے پرانی حجاز ریلوے کا حصہ تھی۔ یہ المفرق کے شمال میں واقع شام سے اردن میں داخل ہوتی ہے اور پھر جنوب کی طرف براستہ عمان قطرانہ (Qatrana) معان اور نقب اشتر (Naqb Ishtar) سے ہوتی ہوئی عقبہ تک جاتی ہے، اس ریلوے لائن کی لمبائی ۶۱۸ کیلو میٹر ہے (حوالہ مذکور)۔

نشر و اشاعت کا شعبہ وزارت اطلاعات و ثقافت کی تحویل میں ہے۔ ریڈیو اردن اور اردن ٹیلی ویژن کارپوریشن، نشریاتی ذمہ داریاں انجام دے رہے ہیں۔ نشریاتی زبان عربی ہے۔ تاہم انگریزی میں بھی پروگرام نشر کیے جاتے ہیں۔ عمان اہم ریڈیو سٹیشن ہے، قرآن حکیم کے بارے میں بھی پروگرام پیش کیے جاتے ہیں۔

اردن ٹیلی ویژن کارپوریشن کا قیام ۱۹۶۸ء میں عمل میں آیا۔ اس کے دو چینل ہیں: ایک عربی اور دوسرا انگریزی، اپریل ۱۹۷۴ء سے رنگین پروگرام پیش کیے جاتے ہیں، ٹیلیفون کا نظام بھی عہدگی کے ساتھ کام کر رہا ہے۔ موبائل ٹیلیفون نظام بھی موجود ہے (The Europa World Year Book 1998، ص ۱۹۱۰)۔

یہاں سے چھ بڑے روزنامے اور ۱۹ ہفتہ وار رسائل شائع ہوتے ہیں۔ روزناموں میں الاخبار (عمان)، اشاعت پندرہ ہزار روزنامہ الدستور (عمان)، روزنامہ المیقات (عمان)، روزنامہ الرائے (عمان)، روزنامہ صوت الشعب (عمان) اور روزنامہ دی جارڈن ٹائمز (انگریزی، عمان) شامل ہیں (Europa 1998، ص ۱۹۱۳-۱۹۱۶)۔

ابن الجوزی کے مطابق الارض کا لفظ قرآن میں سترہ مختلف معانی میں استعمال ہوا ہے (نیز دیکھیے الاشباہ والنظائر، ص ۲۰۱)۔ ان میں سے اکثر تو وہی ہیں، جو ہم اوپر الدماغانی کے حوالے سے نقل کر آئے ہیں، بعض دیگر معانی جو زیادہ اہم ہیں حسب ذیل ہیں: (۷) ارض بمعنی مغربی سرزمین، ارشاد باری تعالیٰ ہے: اِنَّ يٰۤاٰجُوْجَ وَ مَآجُوْجَ مُّفْسِدُوْنَ فِى الْاَرْضِ (۱۸ [کہف]: ۹۴) (یعنی انہوں نے کہا کہ) یاجوج و ماجوج زمین میں فساد کرتے ہیں۔ بقول ابن الجوزی، اس سے مراد چین کی سرزمین ہے؛ (۸) ارض بنی قریظہ، ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَ اَوْرَثَكُمْ اَرْضَهُمْ وَ دِيَارَهُمْ (۳۳ [الاحزاب]: ۲۷) یعنی اس نے تمہیں ان کی زمینوں اور ان کے علاقے کا وارث بنا دیا؛ (۹) ارض الروم (دیکھیے ۳۰ [الروم]: ۳)؛ (۱۰) ارض الحجر، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: فَذَرُوْهَا تَآخُلْ فِىْ اَرْضِ اللّٰهِ (۱۱ [ہود]: ۶۴) یعنی پس تم اسے چھوڑ دو کہ وہ اللہ کی زمین پر چرتی رہے؛ (۱۲) ارض فارس، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: وَ اَرْضًا لَّمْ تَطَّوُّهَا (۳۳ [الاحزاب]: ۲۷) اور وہ زمین جسے تم نے نہیں روندنا، بعض مفسرین کہتے ہیں کہ اس سے مراد النساء ہے؛ (۱۳) القلب: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: وَاَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَمَا شِئْنَا فِى الْاَرْضِ (۱۳ [الرعد]: ۱۷) یعنی جو لوگوں کے لیے فائدہ کی چیز ہے وہ زمین (قلب) میں باقی رہ جاتی ہے۔

(۲) زمین سے متعلق قرآنی نظریات اور ان کی تشریح: ہماری یہ زمین نظام شمسی کا ایک حصہ ہے۔ یہ نظام شمسی ایک بہت بڑی کہکشاں (Galaxy) میں شامل ہے۔ سائنس دانوں کے مطابق اس کائنات میں ایک لاکھ کہکشاں ہیں، جن میں سے ایک ہماری کہکشاں ہے۔ قرآن کریم میں ارض و سما کی اس وسعت کی طرف بڑے بلیغ اشارات کیے گئے ہیں، مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِاَيْدٍ وَّاَنَّا لَمُوْسِعُوْنَ (۵۱ [الذاریات]: ۱۴) یعنی ہم نے ہی آسمان کو اپنے ہاتھوں سے بنایا اور ہم کو سب مقدور ہے (یا ہم وسعت دینے والے ہیں)۔ ارض و سما

کو اللہ تعالیٰ نے طرح طرح کی نشانیوں سے معمور کیا ہے اور لوگوں کو ان نشانات کے دیکھنے اور ان کو تلاش کرنے کا حکم دیا ہے: ارشاد ہے: قُلْ اَنْظُرُوْا مَاذَا فِى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (۱۰ [یونس]: ۱۰۱) یعنی کہہ دو دیکھو (غور کرو) کہ آسمانوں اور زمین میں کیا کیا کچھ ہے؛ پھر دوسرے مقام پر مزید تشریح کے طور پر فرمایا: سَنُرِيْهِمْ اٰیٰتِنَا فِى الْاٰفَاقِ وَ فِىْ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰی يَتَبَيَّنَ لَّهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ (۴۱ [لم السجدہ]: ۵۳) یعنی عنقریب ہم ان کو اپنی نشانیاں آفاق میں اور خود ان کے اپنے نفسوں میں دکھائیں گے، حتیٰ کہ یہ بات ان کے سامنے کھل کر آ جائیگی کہ یہ کتاب برحق ہے۔ مطلب یہ ہے کہ آسمان و زمین کی تخلیق اور ان کے عجائبات کا علم حاصل کرنے سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ جائے گی کہ قرآن ایک سچی کتاب ہے، جس میں ایسی خبریں دی گئی ہیں جن کی سچائی ان کی سائنسی تحقیقات کے بعد اور واضح ہو کر سامنے آ جائیگی۔

(۳) Big Bang کا نظریہ: جدید سائنسی پیش رفت نے قرآن حکیم کے بہت سے نظریات کو ثابت کر دیا ہے۔ اس طرح قرآن حکیم کی یہ پیش گوئی پوری ہو رہی ہے کہ لوگ جلد ہی قرآن حکیم میں بیان کردہ حقائق کو اچھی طرح پہچان لیں گے۔ چنانچہ عہد حاضر میں، قرآن حکیم کے نظریہ رتق (آسمان و زمین کا باہم ملا ہوا ہونے) کو عام طور پر تسلیم کر لیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے عام انسانوں کے علاوہ خاص کفار کو خطاب کر کے فرمایا ہے: اَوَلَمْ يَرَ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا اَنَّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا (۱۷ [الانبیاء]: ۳۰) یعنی کیا ان کافروں نے نہیں دیکھا کہ آسمان و زمین باہم ملے ہوئے تھے، پھر ہم نے ان کو جدا کیا۔ اس آیت میں یہ کہا گیا ہے کہ ایک وقت ایسا بھی تھا جب سورج، چاند اور ستارے، بلکہ تمام آسمانی چیزیں باہم ملی ہوئی تھیں۔ اس بات کو ۱۹۲۹ء سے پہلے کوئی فلسفی یا سائنس دان تسلیم کرنے کو تیار نہ تھا، لیکن ۱۹۲۹ء میں سائنس دانوں نے رتق (Big Bang) کا نظریہ قائم کیا اور قرآن میں بیان کردہ اس

نے آسمان و زمین کی پیدائش کا ذکر یوں کیا ہے : وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ (۱۱ [ہود: ۷]) یعنی اللہ ہی ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ ایام (خدا کے ہاں) میں پیدا کیا اور اس کا عرش پانی (ماء) پر تھا۔

اس آیت کی تفسیر میں امام طبری نے ”سلف“ یعنی مجاہد، قتادہ وغیرہ کے حوالوں سے لکھا ہے کہ آسمان و زمین کی تخلیق سے پہلے اللہ تعالیٰ کا عرش پانی (الماء) پر تھا (الطبری: تفسیر، ۱۲، مطبوعہ مصطفیٰ البابی، قاہرہ)۔ ایک اور مقام پر ارشاد باری تعالیٰ ہے: ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ۝ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأُخْلِجَ فِي كُلِّ سَّمَاءٍ أَمْرُهَا (حم السجد: ۱۱ تا ۱۲) یعنی پھر وہ متوجہ ہوا آسمان کی طرف جبکہ وہ محض دھواں تھا اور اس نے حکم دیا اسے اور زمین کو بھی کہ وجود میں آ جاؤ خواہ خوشی سے یا ناپسندیدگی سے۔ دونوں نے کہا کہ آگئے ہم (معرض وجود میں)۔ خوش دلی کے ساتھ۔ پھر بنا دیا اس نے انہیں سات آسمان اور وحی کی ہر آسمان میں اپنے قانون کی۔

پہلا دخان (دھواں) سے مراد بخار الماء (پانی کے بخارات) ہے: حضرت عبداللہ بن عباس مفسر قرآن نے اس کی یہی تفسیر بیان کی ہے (تویر المقیاس: تفسیر ابن عباس، ص ۲۹۶ طبع، مصطفیٰ البابی، قاہرہ ۱۹۵ء)۔

اب بخار کیا ہے مقایس اللغة (۲۰۵:۱) میں ہے کہ اس کے اصلی معنی ایک ہی ہیں یعنی خوشبو یا وہ ہوا جو بکل کر پھیلتی ہے، جبکہ پانی سے بھاپ نکلتی تو ہے مگر وہ نہ خوشبو ہے نہ ہوا، البتہ پانی جیسا کہ سب جانتے ہیں دو ہواؤں یعنی دو گیسوں کا مرکب ہے۔ جن میں سب سے ہلکی گیس یا ہوا ہائیڈروجن ہے، دوسری آکسیجن ہے، مگر وہ کافی بھاری ہے۔ لہذا ”بخار الماء“ کے اصلی معنی ہائیڈروجن گیس کے ہیں۔ گویا قرآن حکیم کی رو سے بنیادی طور پر کائنات، یعنی آسمان و زمین سب

حقیقت کو تسلیم کیا۔ ۱۹۸۷ء میں اسلام آباد میں قرآن و حدیث کے سائنسی یا عملی معجزات پر جو بین الاقوامی مذاکرہ ہوا تھا، اس میں امریکی سائنس دانوں نے قرآن کی اس آیت کو معجزہ قرار دیا تھا۔

اس سے قبل مشہور امریکی ہفت روزہ ٹائم (بابت ۱۷ جنوری ۱۹۷۷ء) میں ایک امریکی روچر (Rochester) نے مدیر رسالہ کو خط لکھا جس میں صراحت کی گئی ہے کہ Big Bang کا یہ نظریہ ۱۹۲۹ء سے بہت پہلے کا ہے کیونکہ تیرہ سو سال سے بھی قبل اللہ نے اپنے رسول محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر یہ وحی بھیجی تھی جس میں اس نظریے کی وضاحت کی گئی ہے۔

(۲) زمین پر پہاڑوں کی موجودگی: دوسری بات، جو قرآن کریم میں متعدد مقامات پر کہی گئی ہے: یہ ہے کہ ہم نے پہاڑوں کو لنگر بنایا، ارشاد باری تعالیٰ ہے: أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ۝ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ۝ وَجَعَلْنَا بَيْنَكُمْ سُبُلًا ۝ (الباب: ۱۵-۱۶) یعنی کیا نہیں بنایا ہم نے زمین کو بچھونا اور پہاڑوں کو اس کی میخیں اور پیدا کیا ہم نے تم کو جوڑا اور تمہارے لیے رات کو موجب راحت بنایا۔ اس سے مراد یہ ہے کہ براعظم اور جزیرے تمام کے تمام سمندر میں واقع ہیں، لہذا خشکی میں پہاڑوں کی میخیں گاڑ دیں تاکہ یہ خشکی کے جزیرے یعنی جزیرہ نما اور براعظم سمندر میں اپنے مقام پر قائم رہیں اور سمندر میں واقع ہونے کے باوجود ان میں ایسا ارتعاش پیدا نہ ہو جس سے کوئی زلزلہ قسم کی کیفیت پیدا ہو اور مخلوق خدا کو پریشانی لاحق ہو۔ یہ بات ذہن میں رہے کہ پہاڑوں کو لنگر بھی کہا گیا، اس لیے کہ سمندر موجود ہے اور میخ سے بھی تشبیہ دی گئی [دونوں کا مفہوم یہی ہے کہ خشکی کے حصوں کو، اپنی اپنی جگہ جمانے کے لیے، پہاڑوں کا نظام تخلیق کیا گیا۔ موجودہ سائنس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے]۔

(۳) زمین کی تخلیق: [زمین کی تخلیق کیسے ہوئی؟ یہ مسئلہ بھی پرانے زمانے سے زیر بحث ہے] قرآن حکیم

ہائیڈروجن گیس سے تخلیق ہوئے ہیں اور جدید دور میں سائنس دانوں نے اس کا اعتراف کیا ہے۔

مذکورہ بالا آیت سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ زمین کے نزدیک اس سات طبقات والے آسمان کو شیشہ کی طرح شفاف بنایا تاکہ دور دور کے ستارے۔ سیارے اور کہکشاں زمین سے اس طرح نظر آئیں کہ گویا زمین کی چھت یا آسمان چراغوں سے مزین ہے۔ مزید فضائی طبقات کو محفوظ بنایا اور فضائی طبقات کے ذریعے زمینی مخلوق کو سورج کی نقصان دہ شعاعوں سے محفوظ کر دیا، گویا دو دنوں میں زمین اور فضائی طبقات تخلیق ہوئے ہیں۔ جدید سائنس دانوں نے بھی زمین کی فضا میں سات طبقات کا ذکر کیا ہے، جس سے سورج سے نکلنے والی شعاعوں اور دیگر نقصان دہ چیزوں سے زمین کی مخلوق محفوظ کر دی گئی ہے۔

ایک اور جگہ قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے کیا وہ نہیں دیکھتے اس اونٹ کو کہ کس طرح بلند کیے گئے ہیں اور پہاڑوں کو کہ کس انداز سے جمائے گئے ہیں اور زمین کو کہ کس انداز سے اس کی سطح پھیلائی گئی ہے۔ اس آیت کریمہ میں قرآن کریم نے پہاڑوں کے لیے لنگر کا لفظ استعمال کیا، مزید برآں ان کو میخیں بھی قرار دیا اور ان کے نصب کرنے (کھڑا کرنے) کا ذکر کیا۔

مختصراً یہ کہ قرآن میں پہاڑوں اور سطح زمین کے متعلق جو آیات ہیں یا جو کچھ ہمیں احادیث میں ملتا ہے وہی کچھ آج کے غیر مسلم ماہرین ارضیات اپنی لمبی چوڑی تحقیقات اور آلات کے ذریعے بیان کر رہے ہیں۔ ماہرین ارضیات کے مطابق زمین کے تمام براعظم پہلے ایک بڑی خشکی کا ٹکڑا تھے پھر اس کے مختلف حصے سمندر میں آہستہ آہستہ حرکت [کر کے ایک دوسرے سے دور ہوتے چلے گئے] اور یوں مختلف براعظم اور جزیرے بن گئے پہلے پہاڑ نہ تھے، پھر پہاڑوں نے لنگروں یا میخوں کا کام دیا اور یہ پہاڑ اپنی جڑوں سے زمین میں دھنس گئے

اور یوں اب براعظم اپنی اپنی مناسب جگہ پر قائم ہیں، اب ان میں کوئی قابل ذکر حرکت نہیں ہے۔

اس بارے میں قرآن حکیم کی صداقت کا اندازہ اس امر سے کیا جاسکتا ہے کہ نامور محقق جارج گیو بھی اپنی کتاب *Biography of the Earth* میں تسلیم کرتا ہے کہ تقریباً سوا سو سال قبل تک لوگ اسی خیال میں مبتلا تھے کہ پہاڑ ایسے ہی وجود میں آئے ہیں، جیسے مصنوعی پہاڑیاں زمین پر مٹی ڈال کر بنائی جاتی ہیں اور دنیا کو یہ معلوم نہ تھا کہ پہاڑوں کی اتنی گہری جڑیں بھی ہیں۔ پہاڑوں کی گہرائی اور جڑوں کا علم ہمیں پینڈولم کے مختلف تجربات و تحقیقات کے بعد ہوا۔

لنگر کی یہ خاصیت ہوتی ہے کہ اس کا وزن مخصوص کشش ثقل کی حیثیت (Specific Gravity) سے جس چیز میں لنگر موجود ہو اس سے کم ہوتا ہے، اس لیے لنگر ایک طرح سے تیرتے ہوئے جہاز کی طرح ہوتا ہے اور جہاز کو حرکت کرنے سے روکتا ہے۔ پہاڑوں کے نیچے بھی زمین کے مادہ کا ”مخصوص وزن“ پہاڑوں سے کم ہوتا ہے، یعنی پہاڑ نیچے کی مٹی سے بھاری ہوتے ہیں۔ ہماری زمین بھی اپنے محور کے گرد گھومتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کا محور تھوڑا سا ترچھا رکھا ہے۔ اس میں بہت سے فائدے ہیں۔ جن کی تفصیل میں جانا ممکن نہیں، پہاڑوں کے ان گنت فوائد میں سے ایک یہ ہے کہ پہاڑوں کی وجہ سے براعظم سمندروں میں ایک جگہ ٹھہرے رہتے ہیں اور محور کے گرد گھومنے کے دوران زمین کے محور میں قریب قریب کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ اس کو ماہر سائنس دان Wobbling کا نام دیتے ہیں۔ جس سے مراد محور کی برائے نام لڑکھڑاہٹ ہے، جو اتنی معمولی ہوتی ہے کہ اس کی دریافت انیسویں صدی کے آخر تک نہ ہو سکی۔ سائنس دان کہتے ہیں کہ بڑی مشکل سے اس کا ادراک ہوا ہے اور اس کی مقدار تمام کرہ زمین کے عظیم حجم کے مقابلے میں صرف چند میٹر ہے، گویا کہ اللہ تعالیٰ نے متوازن پہاڑوں کے ذریعے اس

بن المنادی، وہ امام احمد بن حنبل کے اصحاب میں سے طبقہ ثانیہ سے تعلق رکھتے تھے اور ان کی تصنیفات کی تعداد تقریباً چار سو ہے۔

اس بات پر اجماع امام ابو محمد بن حزم اور ابن جوزی نے بھی بیان کیا ہے۔ مزید برآں اس بات کو علما نے معروف اسناد کی بنیاد پر ذکر کیا ہے اور بڑی تفصیل سے سماعی دلائل بیان کیے ہیں، اگرچہ انہوں نے اس موضوع پر حسابی یعنی بیاضی اور مشاہداتی دلائل بھی قائم کیے ہیں (مجموعہ فتاویٰ: ۶: ۵۸۶)۔

امام مصطفیٰ المراغی نے اپنی تفسیر میں اس پر سیر حاصل بحث کی ہے، وہ آیت کی مدلل تفسیر و شرح کے آخر میں لکھتے ہیں کہ اس آیت (سورہ زمر، ۳) سے پہلی بات جو ظاہر ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ زمین گول ہے۔ دوسری بات یہ کہ زمین اپنی ذات ہی کے گرد، یعنی اپنے محور پر گھوم رہی ہے۔ زمین کا گول ہونا تو آیت سے ظاہر ہے جبکہ محور کے گرد گھومنا اس آیت کی متابعت میں بطور رمز اور اشارہ کے واضح ہوتا ہے (تفسیر المراغی: ۲۳: ۱۳۵)۔ علامہ طنطاوی جوہری نے بھی اس آیت کی مراغی کے مطابق ہی تفسیر کی ہے (دیکھیے الجواہر فی تفسیر القرآن: ۱۵: ۱۵۳)۔

(۵) زمین کی اندرونی ساخت: سنن ابو داؤد میں ایک حدیث روایت کی گئی ہے، جس میں مندرجہ ذیل الفاظ ہیں: تحت البحر ناراً و تحت النار بحراً (حدیث ۲۴۸۹) یعنی سمندر کے نیچے آگ ہے اور آگ کے نیچے سمندر ہے، مطلب یہ ہے کہ زمین میں اگر ہم اندر کی طرف جائیں تو خشکی کے نیچے پانی ملے گا، مزید نیچے جائیں تو آگ ملے گی پھر مزید نیچے جانے سے ہم کو سمندر ملے گا۔

اگر ہم حجاز کی زمین یا جدہ کی بندرگاہ کے سمندر کے اندر سوراخ کر کے نیچے جائیں تو ۲۵۵ کلو میٹر پر ہم کو جو چٹان ملے گی اس کا درجہ حرارت اچلتے پانی کا ہو گا جب کہ ۵۰ کلو میٹر اندر جانے پر ہم کو ۱۲۰۰ سے ۱۸۰۰

محور کی معمولی سی تبدیلی کو تقریباً معدوم کر دیا ہے اور گھومتی ہوئی زمین کو ایک طرح سے قرار بخش دیا ہے۔ ماہرین ارضیات کا یہ بھی کہنا ہے کہ زمین کی سطح پلیٹوں سے بنی ہوئی ہے، جن کو وہ Tectonic plates کا نام دیتے ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے Cambridge Encyclopaedia of Earth Sciences 1994-1995 ص ۲۳۷-۲۴۷ کیمرج یونیورسٹی پریس، کیمرج ۱۹۸۱ء)۔

(۴) زمین کے اپنے مدار پر گردش کرنے کا معاملہ: جن سائنسی مسائل و معاملات کا انکشاف قرآن حکیم میں کیا گیا ہے، ان میں سے ایک مسئلہ زمین کے اپنے مدار پر گھومنے اور گردش کرنے کا بھی ہے۔

قرآن کریم میں ایسے الفاظ آئے ہیں جو زمین کے اپنے مدار پر گھومنے پر دلالت کرتے ہیں، مثال کے طور پر قرآن حکیم میں تکویر کا لفظ استعمال ہوا ہے، جو کہ ”کور العمامہ“ سے ماخوذ ہے، کور کے اصل معنی ”دوران“ یعنی گھومنا“ ہیں، لہذا الکور کے معنی ”الدور“ ہے۔ اس طرح عمامہ کے سر پر پہننے کو بھی کور کہا جاتا ہے۔ چنانچہ نامور فقیہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ لکھتے ہیں: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: يُكْوِرُ اللَّيْلُ عَلَى النَّهَارِ وَيُكْوِرُ النَّهَارُ عَلَى اللَّيْلِ [۳۹: ۵] اور وہی رات کو دن پر پہناتا اور دن کو رات پر لپیٹتا ہے۔ تکویر کے معنی تدویر کے بھی ہیں، اسی وجہ سے کہا جاتا ہے۔ كَوَّرَتِ الْعِمَامَةُ او كَوَّرَهَا، یعنی گھما کر گھڑی کو لپیٹا، اسی لیے کرہ (گیند) کو کرہ کہا جاتا ہے، جس کے معنی گول جسم ہے۔ اسی سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے کہ افلاک کی شکل گول ہے، کیونکہ کرہ کی اصل گول ہونا ہے، اسی سے حدیث میں آتا ہے: بیشک سورج اور چاند قیامت کے روز گھوم رہے ہوں گے (ابن تیمیہ: مجموعہ فتاویٰ شیخ الاسلام ۲۵: ۱۹۳)۔

چنانچہ امام ابن تیمیہ نے زمین کی گولائی پر امت کا اجماع نقل کیا ہے، لکھتے ہیں: علمائے اسلام کے نزدیک آسمان گول ہے۔ اس بات پر ایک سے زیادہ ائمہ اسلام نے اجماع کا دعویٰ کیا ہے، مثلاً ابو الحسین احمد بن جعفر

تک کا سینٹی گریڈ درجہ حرارت ملے گا اور آخر کار ہم بحر اوقیانوس میں نمودار ہو جائیں گے۔ یہ زمین کی ساخت کی بالکل صحیح تصویر ہے، جو مذکورہ بالا حدیث میں بیان کی گئی اور جدید دور کے ماہرین ارضیات بھی تحقیق کے بعد اسی نتیجے پر پہنچے ہیں۔ اس بیان سے ایک دوسری چیز یعنی زمین کی کروی شکل کا بھی اثبات ہوتا ہے۔

ایک ماسوا امریکن رسالہ سائنٹیفک (Scientific) نے ایک کتاب طبع کی ہے جس کا نام ہے Planet Earth (سیارہ زمین کے حالات) ہے، اس میں (ص ۲۷۱ تا ۲۷۵) زمین کی ساخت کا بیان ہے اس موقع پر جو تصاویر دی گئی ہیں، ان میں زمین کی اندرونی ساخت بیان کرتے ہوئے سات تہوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ یہ وہی چیز ہے جو الزجاج نے سورہ طلاق کی آیت نمبر ۱۲ کی تفسیر میں بیان کی ہے [کہ اللہ تعالیٰ نے فضا کی سات تہیں بنائیں اور اسی طرح زمین کی بھی سات تہیں بنائیں]۔ یہاں یہ ذکر بھی مناسب ہو گا کہ امریکی سائنس دانوں کی تحقیق تو یہی ہے کہ زمین کے مرکز میں آگ ہے، لیکن ایک روسی سائنس دان کی تحقیق اس کے برعکس یہ ہے کہ زمین کے اندر مرکز ہی میں نہیں، بلکہ مختلف مقامات پر آگ موجود ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے:

زمین پر جو زلزلے آتے ہیں، وہ زمین کے مختلف مقامات پر آتے ہیں، بلکہ خاص زلزلوں کے علاقے مخصوص ہیں۔ جیسے جاپان میں کثرت سے زلزلے آتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ زمین کے اندر آگ مرکز کے علاوہ مختلف علاقوں میں سطح زمین کے نسبتاً قریب موجود ہے۔ اگر آگ صرف مرکز ہی میں موجود ہوتی تو بعض علاقے خاص طور پر زلزلوں کے علاقے نہ ہوتے۔ امام ابن تیمیہؒ نے جو زلزلوں کی وجہ بیان کی ہے اس سے بھی زمین میں آگ اور دباؤ کے خاص علاقے ثابت ہوتے ہیں۔

(۶) زمینوں کے سات ہونے کا مسئلہ: قرآن

کریم میں زمینوں کے سات ہونے کا ذکر صراحت کے ساتھ تو نہیں آیا، البتہ ایک مقام پر ارشاد ہے: اللہ الذی خلق سبع سموات و من الارض مثلہن (۱۵) [الطلاق: ۱۲] یعنی اللہ تعالیٰ ہی تو ہے جس نے سات آسمان پیدا کیے اور اتنی ہی زمینیں بھی، امام ابن تیمیہؒ نے بھی اس حدیث شریف کا ذکر کیا ہے جس میں زمین کی سات تہوں کا ذکر ہے، وہ لکھتے ہیں ”یعنی بیشک اللہ تعالیٰ نے زمین کی سات تہیں ایک دوسرے کے اوپر تخلیق کی ہیں“ جیسا کہ صحیح مسلم و بخاری میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سے ثابت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ”جس شخص نے کسی کی ایک بالشت زمین پر ناجائز قبضہ کیا، اس کے گلے میں قیامت کے دن سات زمینوں کا طوق ڈالا جائے گا۔ ابو بکر الانباری نے زمین کی سات تہوں کے متعلق اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ ان کا مطلب یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کا اس بات پر اجماع ہے (مجموعہ فتاویٰ ۶: ۵۹۵)۔

یہاں عربی الفاظ کے مفہوم پر گفتگو مناسب ہوگی، جن میں سبع اور سبعہ کے الفاظ بھی شامل ہیں۔ مشہور عربی لغت اقرب الموارد میں ہے: اہل عرب سبعہ کا لفظ کثرت کے لیے استعمال کرتے تھے، چاہے کثرت میں وہ سات سے بڑھ جائے۔ اسی طرح عربی کی مشہور لغت لسان العرب میں ہے: قرآن و حدیث میں ”یہ لفظ کثرت کے معنوں میں استعمال ہوا ہے“ ویسے بھی عرب سبع کو کثرت کے لیے استعمال کرتے ہیں، جیسے قرآن میں ہے کہ ”اس کی مثال اس دانہ کے مانند ہے جس سے سات خوشے نکلیں“ (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ)۔

(۷) سورج کا مغرب سے طلوع ہونا: آثار قیامت کی روایات میں مذکور ہے کہ قرب قیامت کے وقت سورج مشرق کے بجائے مغرب سے طلوع ہو گا۔ اس کی حقیقت و کیفیت تو اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ تاہم نامور مفسر علامہ رشید رضا مضری لکھتے ہیں: آج کل کے ماہرین فلکیات کے نزدیک یہ بات خلاف عقل نہیں کہ ایسا حادثہ وقوع پذیر ہو جائے کہ جس کی وجہ سے زمین

سے زیادہ ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ سورج کی رفتار ۱۵۵ میل فی سیکنڈ اور زمین کی اپنے محور کے گرد رفتار ۱۸ میل فی سیکنڈ ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ زمین کی رفتار دیگر تمام اجرام فلکی حتیٰ کہ سورج کی نسبت بھی بہت ہی معمولی ہے۔

اسی لیے بعض اوقات سائنس دان زمین کو ساکن ہی فرض کر لیتے ہیں، مثلاً جب کہکشاؤں کی رفتار کا مقابلہ کرنا ہوتا ہے تو زمین کو ساکن تصور کر لیا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وہ رفتار جس سے کہکشاؤں ایک دوسری سے دور بھاگی جا رہی ہیں صرف ساکن زمین کی نسبت سے ہی ناپی جا سکتی ہے۔ جب ماہرین فلکیات کہتے ہیں کہ کہکشاؤں جتنی زیادہ دور ہو گی وہ اتنی ہی تیز رفتاری سے حرکت کرتی نظر آئے گی، تو ماہرین اس کہکشاؤں کی اصل رفتار کد بات نہیں کرتے کیونکہ وہ معلوم نہیں ہو سکتی وہ صرف زمین کی نسبت رفتار کی بات کرتے ہیں۔ اوپر دی گئی تفصیل میں ملاحظہ کرنے والے کی نسبت فرض کیا گیا ہے کہ وہ ساکن ہے۔ (الف) کہکشاؤں ملاحظہ کرنے والے کی نسبت سے مثلاً ایک یونٹ کی رفتار سے محور گردش ہو، تو کہکشاؤں (ب) دو یونٹ کی رفتار سے بھاگی جا رہی ہے اور کہکشاؤں (ج) تین یونٹ کی رفتار سے بھاگی جا رہی ہے وغیرہ وغیرہ، مگر جو شخص کہکشاؤں (د) پر ہو گا اس کو اپنی کہکشاؤں ساکن محسوس ہو گی جبکہ دوسری تمام کہکشاؤں بھاگی ہوئی نظر آئیں گی۔ اس کے مقام کی نسبت اسے (د) کہکشاؤں سب سے تیز رفتار نظر آئے گی؛ (ج) والے شخص کو (ب) اور (ھ) ایک رفتار کے بھاگی ہوئی نظر آئے گی، لہذا ملاحظہ کرنے والا کہیں بھی ہو، اسے کائنات پھیلتی نظر آئے گی۔

بقول برٹینڈرسل یہ کہنا کہ سورج زمین کے گرد گھومتا ہے اور یہ کہ زمین اس کے گرد گھومتی ہے ایک ہی بات ہے، وہ لکھتا ہے: بہت سے جدید نظریات کے مطابق یہ بھی حقیقی حرکت کا مسئلہ بہت سی مشکلات پیدا کرتا ہے۔ اگر تمام حرکت اضافی ہے، تو اس نظریہ میں

کی اپنے محور کے گرد روزانہ کی گردش کا رخ بدل جائے اور اس طرح مشرق مغرب بن جائے اور مغرب مشرق ہو جائے۔

درحقیقت چند ماثور روایات میں بھی ہمیں یہ بات ملتی ہے، چنانچہ بخاری نے اپنی تاریخ میں اور ابوشیخ نے اپنی کتاب ”الاعظمۃ“ میں اور ابن عساکر نے اپنے اساتذہ سے نقل کیا ہے کہ مشہور تابعی وہب احبار فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ اس بات کا ارادہ کرے گا کہ سورج مغرب سے طلوع ہو تو محور کے گرد گھومنے کا رخ تبدیل کر دے گا اور یوں زمین کا مشرق مغرب بن جائے گا اور مغرب مشرق بن جائے گا۔ یہ بہت عمدہ اور معقول علمی بات ہے جس کو وہب نے روایت کیا ہے اور اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے (تفسیر المنار، ۸: ۲۱۰)۔

یہاں اس بات کی صراحت بھی مناسب ہوگی کہ آج کے دور میں خود سائنس نے جدید سائنسی تحقیقات کی مدد سے مادہ پرستوں کے نظریات کی بیخ کنی کر دی ہے اور ان کا بنیادی نظریہ، یعنی تخلیق سے انکار مکمل طور پر باطل ہو چکا ہے۔ یہ بیسویں صدی کی سب سے عظیم اور پچھلے تین ہزار سالوں میں علمی دنیا کی اہم ترین دریافت اور فتح ہے۔ پچھلے تین ہزار سالوں میں اتنا اہم علمی اور عملی معجزہ ظہور پذیر نہیں ہوا جو دراصل اسلام کے عظیم معجزہ ہی کا ایک تسلسل ہے، جسے ایم این رائے نے تاریخ انسانی کے عظیم ترین معجزے کا نام دیا ہے (Historical Role of Islam: M. N. Ray مطبوعہ سندھ ساگر اکیڈمی)۔

۸۔ زمین کی حرکت : سب سے دور کی کہکشاؤں جس کا ماہرین فلکیات کو علم ہے وہ روشنی کی رفتار سے نصف رفتار کے ساتھ محور گردش ہے۔ اس سے دور جو Quasars ہیں وہ اور زیادہ رفتار سے دور ہوتی جا رہی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں روشنی کی رفتار ۱,۸۶,۰۰۰ میل فی سیکنڈ ہے اور سب سے دور کی کہکشاؤں کی رفتار ۹۳,۰۰۰ میل فی سیکنڈ جبکہ Quasars کی رفتار ۹۳,۰۰۰ فی سیکنڈ

شکل میں ۴۷۷ بلین سال پرانی ہے۔
مذکورہ بالا آیات سے واضح ہوتا ہے کہ کل
کائنات کو چھ ایام یعنی ۶ دورانیہ میں پیدا کیا گیا۔ پھر
دوسری آیت (۴۱ [حم السجدہ: ۹]) سے واضح ہوتا ہے کہ
زمین کو دو ایام یا دو دورانیوں میں پیدا کیا گیا۔ گویا
کائنات زمین سے ۳ گنا پرانی یا عمر میں ۳ گنا بڑی ہے۔
اس بات کا جدید دور کے سائنس دانوں نے جدید ریاضی
اور جدید آلات کی مدد سے اخذ کردہ معلومات سے
اعتراف کر لیا ہے۔

فریڈ ہائل واضح طور پر لکھتا ہے: یہ اندازہ اغلباً
آپ کو حیران کر دیگا کیونکہ اس سے پتہ چلتا ہے کہ
اگرچہ زمین ہماری کہکشاں میں سب سے پرانے ستاروں
سے کم عمر ہے، لیکن یہ ان سے بہت زیادہ کم عمر نہیں
ہے، حقیقت یہ ہے کہ ہماری زمین اور غالباً ہمارا سورج
بھی کہکشاں کی عمر سے تہائی عمر رکھتے ہیں۔
دوسرے مسائل کے لیے دیکھیے کتب فقہ اور
کتب سائنس۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(ریاض الحسن نوری؛ تخلص و نظر ثانی محمود الحسن عارف)

.....

ارغون: (Aragon آرغون، ارغون، ارغون) ⓧ
شمال مشرقی اندلس میں اسلام کے مابعد دور کی ایک مسیحی
ریاست۔ اس کے شمال میں فرانس، مشرق و جنوب میں
قطالونیا (Catalonia) اور بلنسیا (Valencia) اور مغرب
میں قشتالیہ (Custelia) اور نوارہ (Navara) واقع ہیں۔
اس ریاست کا رقبہ ۳۷,۳۹۱ مربع کیلومیٹر ہے، جو کہ
پورے اندلس کا گیارہواں حصہ ہے اور شرح آبادی ۲۴
افراد فی مربع کیلومیٹر ہے۔ اس علاقے کی آب و ہوا سرد
اور کچھ علاقے میں گرم و خشک ہے۔

۲۔ سابقہ تاریخ: ارغون کے باشندوں کو دو
حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، ایک گروہ تو وہ ہے جو
اندازاً ۲۵۰۰ ق م کے زمانے میں شمالی افریقہ سے ترک

ان کے یہ دن کیسے ہو سکتے ہیں۔ وہ دن تو ہمارے ۵۰
ہزار سال یا اس سے بھی زیادہ سالوں کے برابر ہو سکتے
ہیں۔ قرآن میں صاف بتا دیا گیا ہے کہ محض ملائکہ اور
روح کے اللہ تعالیٰ کی طرف اوپر جانے کا ایک دورانیہ
ہی ۵۰ ہزار سال کا ہو سکتا ہے (۷۰ [المعارج: ۴]) اور
تخلیق کائنات چونکہ ایک بہت بڑا منصوبہ تھا، جو متعدد
منصوبوں پر مشتمل ہے، اس لیے اس میں نہ معلوم کتنے
طویل یوم صرف ہوئے ہوں گے جن کی مقدار ہمارے
لاکھوں، کروڑوں یا اربوں سالوں کے برابر ہو سکتی ہے۔

(۱۰) زمین کی عمر: ایک انگریز ماہر طبیعیات نے
دعویٰ کیا ہے کہ اس نے جدید ترین اور سب سے قابل
اعتبار طریقہ سے زمین کی عمر کا حساب لگانے کا طریقہ
دریافت کر لیا ہے۔

جب یورینیم سے اس کی شعاعوں کا اخراج ہوتا
ہے، تو اس کے ایٹم تبدیل ہونا شروع ہو جاتے ہیں اور
وہ دوسرے ایٹموں میں بدلنے لگ جاتے ہیں، حتیٰ کہ
یورینیم سک (Lead) میں تبدیل ہو جاتی ہے، پھر اس میں
کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔ اب ہم جانتے ہیں کہ یورینیم
۲۳۸ کی آدمی مقدار کو سک میں تبدیل ہونے کے لیے
۴,۵۰۰,۰۰۰,۰۰۰ سال لگتے ہیں اس تبدیلی کی رفتار پر
دیگر کسی چیز سے کوئی فرق نہیں پڑتا، لہذا چٹانوں میں
یورینیم کی موجودہ مقدار کے تناسب اور سک کے تناسب
کا تجربہ کرنے سے ہم زمین کی عمر کا حساب لگا سکتے ہیں۔
المیماؤ لکھتا ہے: گذشتہ چند عشروں میں تابکاری
کی بنیاد پر عمر کا حساب کرنے کے مختلف طریقوں کی مدد
سے زمین کی عمر کا اندازہ لگایا گیا ہے۔ اس طریقے سے
زمین کی صحیح عمر معلوم کی گئی ہے۔ یعنی ۴,۷۰۰,۰۰۰,۰۰۰
(۴ ارب ستر کروڑ) سال۔ یہ عمر Helmholtz کے اندازہ
سے ۲۶۰ گنا زیادہ ہے۔ تمام نظریات سے یہ نتیجہ اخذ کیا
جا سکتا ہے کہ ہمارا نظام شمسی، جس میں سورج اور دیگر
سیارے شامل ہیں ایک عمل واحد کے ذریعے سے معرض
وجود میں آیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہماری زمین موجودہ

وطن کر کے یہاں آیا اور دوسری جماعت وہ ہے جو سلت (Celts) کہلاتی ہے اور فرانس سے نقل مکانی کر کے یہاں پہنچی۔ ان دونوں جماعتوں کے اختلاط سے اصل ہسپانوی قوم نے جنم لیا۔

جب مسلمان اس علاقے میں آئے (۹۳ھ / ۷۱۲ء)۔ اس وقت یہاں ویزی گیت (Visigats) حکمران تھے جن کا سپہ سالار راڈرک (Rodrique) تھا۔ ۹۳ھ / ۷۱۲ء میں نامور سردار طارق بن زیاد نے سات ہزار مسلمانوں کے ہمراہ حملہ کر کے اس علاقے کے حکمران راڈرک (عربی: لرزیق) کو شکست دی تو ارغون سمیت تمام اندلس مسلمانوں کے زیر نگیں آگیا۔ طارق بن زیاد اور موسیٰ بن نصیر کے ہمراہ آنے والے بہت سے عرب بھی اس علاقے میں آباد ہو گئے۔

ارغون کا مرکزی شہر سرقسطہ (Zaragoza) پر موسم بہار ۹۵ھ / ۷۱۳ء میں مسلمانوں کا قبضہ ہوا اور وہاں کے حاکم نے اسلام قبول کر لیا جبکہ وہاں کا لاث پادری پیرنہ (Pvrenes) کے پہاڑی علاقے کی طرف بھاگ گیا، مگر عام لوگوں نے بڑی کثرت سے اسلام قبول کر لیا۔ مؤرخین کے مطابق اس پورے خطے میں اسلام کی بڑی سرعت کے ساتھ اشاعت کی وجہ یہ تھی کہ لوگ عیسائی پادریوں اور حکمرانوں کے مظالم سے تنگ آئے ہوئے تھے، اسی لیے انہوں نے اسلام کو اپنا نجات دہندہ جان کر اس کی آغوش میں پناہ لینے میں عافیت خیال کی۔ ان نو مسلموں کو اندلس کی تاریخ میں مسلم یا مولودون (ہسپانوی: Muladies) کہا جاتا ہے۔ موسیٰ بن نصیر کا یہ خیال تھا کہ وہ جرمنی اور قسطنطنیہ کو فتح کرتا ہوا دمشق پہنچے، لیکن دمشق میں ولید بن عبدالملک (۸۶ھ / ۷۰۵ء - ۹۶ھ / ۷۱۵ء) کے انتقال کے بعد صورت حال بدل گئی اور سلیمان بن عبدالملک (۹۶ھ / ۷۱۵ء - ۹۹ھ / ۷۱۸ء) نے دونوں کو ۹۶ھ / ۷۱۵ء میں دمشق طلب کر لیا اور پھر موسیٰ بن نصیر کو قتل کرا دیا۔

چونکہ ارغون کے متصل بعد فرانس کی حدود

شروع ہو جاتی ہیں، اس لیے اس شہر کو مسلمانان اندلس کی تاریخ میں سرحدی شہر کی حیثیت سے نمایاں حیثیت حاصل رہی۔ بنو امیہ کے زمانہء حکومت (۱۳۸ھ / ۷۵۵ء - ۲۳۳ھ / ۱۰۲۳ء) میں اندلس میں اسلامی تمدن انتہائی عروج و اقبال کی حالت میں رہا۔ اس دور میں غیر مسلموں کے کئی حملے بری طرح ناکام رہے۔ مثال کے طور پر عبدالرحمان اول (۱۲۸ھ / ۷۵۵ء - ۱۷۲ھ / ۷۸۸ء) کے زمانے میں شارلیمان (۱۵۱ھ / ۷۶۸ء - ۱۹۹ھ / ۸۱۴ء) نے اندلس پر حملہ کیا اور ارغون کا محاصرہ کر لیا، مگر وہ اس شہر کو فتح نہ کر سکا اور واپسی میں فرانسیسی فوج کے عقب پر پہاڑی لوگوں نے، جن میں غالب اکثریت مسلمانوں کی تھی، حملہ کر کے اسے شدید جانی اور مالی نقصان پہنچایا۔ اس موقع پر قدیم اندلس کی تاریخ کا ایک بہادر جرنیل رولاند (Roland) بھی مارا گیا اور یہی بات اس کی شہرت کا سبب بنی۔

الحکم ثانی (م ۳۵۰ھ / ۹۶۱ء) کے بعد اندلس میں مسلمان حکومت کی مرکزیت ختم ہو گئی اور سرزمین اندلس میں کئی ملوک الطوائف پیدا ہو گئے۔ اس پر لیون اور قشتالیا کی مسیحی حکومتوں نے آہستہ آہستہ اسلامی حکومتوں پر تسلط جمانا شروع کر دیا۔ یہ حالات دیکھ کر اشبیلیہ کے لوگوں نے شمالی افریقہ کے حکمران المرابطون سے رابطہ قائم کیا اور انہیں اندلس آنے کی دعوت دی۔ اس طرح وقتی طور پر تو یہ خطرہ ٹل گیا، مگر المرابطون (۳۷۹ھ / ۱۰۸۶ء - ۵۴۲ھ / ۱۱۴۷ء) کے زوال کے بعد جو ملوک الطوائف کا دور شروع ہوا تو اس میں ارغون پر مسیحی حکومت مستحکم ہو گئی۔ محمد بن تومرت (۳۷۳ھ / ۱۰۸۰ء - ۵۶۸ھ / ۱۱۳۱ء) کی قیادت میں موحدین کی جو حکومت (۵۴۲ھ / ۱۱۴۷ء - ۶۳۳ھ / ۱۲۳۶ء) یہاں قائم ہوئی، اس نے عیسائیوں کو کئی شکستیں دیں، مگر وہ اس علاقے پر مسلم حکومت بحال نہ کر سکے، بالآخر ۶۰۹ھ / ۱۲۱۲ء میں موحدین کی عیسائیوں کے ہاتھوں شکست سے اندلس کے محدود سے رقبہ (غرناطہ وغیرہ) کے سوا ان کی تمام

میں اقوام متحدہ کی طرف سے آبادی کا اندازہ ۳۶ لاکھ ۶۰ ہزار افراد) جس میں ارمینی ۹۳ء۳ فیصد، آذربائی ۲۶۱ فیصد، کرد ۷۱ فیصد اور روسی ۱۶ فیصد تھے۔ شہری آبادی ۲۵ لاکھ اور مردوں کی تعداد ۱۸ لاکھ تھی۔ دارالحکومت یریوان (Yerevan) ہے جس کی آبادی ۱۲ لاکھ نفوس پر مشتمل ہے۔ دیگر بڑے شہروں میں کردواکن (Kirovakan) کی آبادی ڈیڑھ لاکھ اور کیری (Kumairei) کی آبادی سو لاکھ ہے (The Statesman's Year Book 1999-2000)۔

ارمینیا میں سردیوں میں کافی سردی پڑتی ہے (یریوان میں درجہ حرارت ۳ سینٹی گریڈ) البتہ گرمیوں میں درجہ حرارت ۲۵ سینٹی گریڈ تک پہنچ جاتا ہے۔ یریوان کے نواح میں ۳۲۲ ملی میٹر سالانہ جب کہ پہاڑی علاقوں میں اس سے کہیں زیادہ بارش ہوتی ہے۔ ملک کی سرکاری زبان ارمینی ہے گو بعض علاقوں میں کرد لوگ کردی زبان بھی بولتے ہیں۔

(۲) سیاسی ڈھانچہ: زمانہ قدیم میں ارمینیا ایک اہم سیاسی قوت رہا ہے، لیکن اس پر اکثر غیروں کی حکمرانی رہی۔ اس کی ماضی قریب کی تاریخ کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلی جنگ عظیم کے بعد اتحادیوں نے ارمینیا کو پہلے آزاد ملک قرار دیا، لیکن جدید ترکی کی فوجوں نے ارمینیا پر حملہ کر دیا، کیونکہ ارمینیا ماضی میں ترک عثمانی سلطنت کا حصہ تھا۔ اس کے رد عمل میں ارمینیا پر مشرقی سمت سے روس کی اشتراکی فوجوں نے ہلہ بول دیا اور نومبر ۱۹۲۰ء میں ارمینیا کے سوویت سوشلسٹ جمہوریہ ہونے کا اعلان کر دیا۔ ۱۹۲۲ء میں جارجیا اور آذربائیجان کے ساتھ ارمینیا ماورائے قفقاز سوویت فیڈرل سوشلسٹ جمہوریہ (Trans-Caucasian Soviet Federal Socialist Republic) کا حصہ بن گیا، اور ۱۹۳۶ء میں باقاعدہ روسی حکومت (United Soviet Socialist Republics = U.S.S.R.) کا ایک حصہ بن گیا۔ اسی کی دہائی کے آخر میں یہاں تحریک مزاحمت جاری تھی تاآنکہ ۱۹۹۰ء میں روس کی

حکومت ختم ہو گئی۔ غرناطہ میں بنو احمر کی حکومت ۸۹۷ھ/۱۴۹۲ء میں انجام کو پہنچ گئی اور اس پر بھی مسیحی اقتدار قائم ہو گیا اور بنو احمر کے حکمران مراکش چلے گئے۔ عیسائی اقتدار کے دور میں ارغون کے مسلمانوں کو مجبور کیا گیا کہ وہ ایک خاص قسم کا لباس پہنیں، خاص علاقوں میں سکونت رکھیں اور بھاری ٹیکس ادا کریں، مگر اس پر بھی جب مسلمانوں نے صنعت و حرفت سے روزی کمانے کا سلسلہ جاری رکھا تو ۶۴۵ھ/۱۲۴۶ء میں جیمز (James) نے ایک لاکھ مسلمانوں کو وہاں سے نکل جانے کا حکم دیا، اس طرح اس شہر سے مسلمانوں کا اثر کافی حد تک ختم کر دیا گیا۔

اس شہر میں مسلمان عہد کی بہت سی یادگاریں ہیں۔ جن میں جامع مسجد ارغون ہے، جسے عیسائیوں نے کلیسا میں تبدیل کر دیا ہے۔ اس کے علاوہ یہاں کئی ایک تاریخی عمارتیں بھی ہیں۔

مآخذ: (۱) اندلس کی عمومی تاریخ سے متعلق کتب: (۲) محمد عنایت اللہ: اندلس کا جغرافیہ، ص ۲۸، ۲۹، ۲۹، ۳۱، ۳۵، ۹۳، ۹۴، ۱۰۹، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۶۲، ۱۸۳ وغیرہ؛ (۳) شکیب ارسلان: تاریخ فتوحات اسلامی در اروپا، قم ۱۳۳۸ء (۴) Philip K. Hetti: History of the Arabs دمشق؛ بامداد فہرست (۵) حسن ابراہیم: تاریخ الاسلام سیاسی، بیروت ۱۳۴۲ھ؛ (۶) ابو الفداء: تقویم البلدان، دمشق وغیرہ۔ (محمود الحسن عارف)

.....

⊗ ارمینیا (جمہوریہ ارمینیہ) تعلقہ: ایک وسط ایشیائی ریاست [تاریخی پس منظر اور مسلم رولابط کے لیے دیکھیے آآ بذیل مادہ]۔

(۱) رقبہ اور آبادی: ارمینیا کا رقبہ ۲۹،۸۰۰ مربع کلومیٹر ہے۔ اس کے شمال میں جارجیا، مشرق میں آذربائیجان اور جنوب و مغرب میں ترکی اور ایران واقع ہیں۔ ۱۹۸۹ء کی مردم شماری کے مطابق آبادی ۳۳ لاکھ تھی (۲۰۰۰ء

کر کے قومی اسمبلی کی ۵۵ نشستیں حاصل کر لیں۔ آرم سرکیان (Aram Sarkian) اس وقت ملک کے وزیر اعظم ہیں (The Republic of R.G.Hovannisian Armenia) کیلی فورنیا)۔

ارمینیا اقوام متحدہ کا رکن ہے۔ اس کے علاوہ وہ ناٹو (NATO) اشتراک برائے امن اور روسی فیڈریشن سے نو آزاد شدہ ریاستوں کی دولت مشترکہ (Common Wealth of Independent States = CIS) کا بھی رکن ہے۔

۳۔ نگارنو قراباخ کا تنازعہ: نگارنو قراباخ کا تنازعہ ارمینیا کی آزادی سے پہلے کا ایک تاریخی تنازعہ ہے جس کے ارمینیا کی داخلی سیاست، معیشت اور دفاع پر غیر معمولی اثرات رہے ہیں۔ یہ آذربائیجان سے ملحق ایک ایسا خطہ ہے جس کی آبادی غیر مسلم ارمینیوں پر مشتمل ہے۔ یہ ۱۹۲۱ء سے آذربائیجان کے کنٹرول میں تھا۔ ۱۹۸۸ء میں قراباخ کے اندر ارمینیا سے الحاق کی جدوجہد شروع ہوئی جس کی حمایت میں ارمینیا کے اندر بھی مظاہرے شروع ہو گئے اور اس کے نتیجے میں ارمینیا سے آذربائیجانی باشندوں کا اخراج شروع ہو گیا۔ رد عمل کے طور پر آذربائیجان نے ارمینیا کا معاشی محاصرہ کر لیا جس سے ارمینیا کو سخت معاشی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا، کیونکہ مختلف روسی ریاستوں نے اس کی ۹۰ فیصد درآمدات آذربائیجان کے ذریعے ہی ہوتی ہیں۔ علاوہ ازیں آذربائیجان نے روسی حکومت کی مقررہ کردہ انتظامی کمیٹی برخاست کر کے قراباخ کا کنٹرول براہ راست خود سنبھال لیا۔ دریں اثنا قراباخ کے اندر تحریک مزاحمت (جسے ارمینیا کی حمایت اور امداد حاصل تھی) جاری رہی جس نے ستمبر ۱۹۹۱ء میں قراباخ کی آزادی کا اعلان کر دیا۔ جس پر آذربائیجان نے قراباخ پر باقاعدہ حملہ کر دیا۔ ادھر ارمینیا نے بعض آذری شہروں کا محاصرہ کر لیا اور قراباخ کی مزاحمتی فوج نے علاقے کا کنٹرول سنبھال لیا۔ ارمینی فوج نے قراباخ سے ملحقہ لچن وادی پر قبضہ کر لیا جس سے ارمینیا اور

شکست و ریخت کے ساتھ ہی اس نے بھی اگست ۱۹۹۰ء میں آزادی کا اعلان کر دیا۔ ستمبر ۱۹۹۱ء میں جب اس بارے میں رائے شماری ہوئی تو ۹۹ فیصد لوگوں نے ارمینیا کے آزاد ریاست ہونے کے حق میں رائے دی اور نگارنو قراباخ کو بھی ارمینیا کا حصہ قرار دیا۔ ریفرنڈم کے بعد صدارتی انتخاب ہوا جس میں ٹر پٹروسیان (Ter-petr-ossian) ڈالے گئے ووٹوں کا ۸۳ فیصد حاصل کر کے جمہوریہ کا پہلا صدر منتخب ہوا (The Europa World Year Book 1999)۔

۵ جولائی ۱۹۹۵ء کو آئین کی منظوری کے لیے ریفرنڈم ہوا جس میں ۵۵.۶ فیصد لوگوں نے ووٹ ڈالے۔ ووٹوں کی ۶۵ فیصد اکثریت نے آئین کے حق میں رائے دی۔ جس کی رو سے مملکت کا سربراہ صدر ہوتا ہے جو براہ راست ووٹوں سے پانچ سال کے لیے منتخب ہوتا ہے۔ پارلیمنٹ 'جسے قومی اسمبلی کہتے ہیں' ۱۹۰ افراد پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس میں سے ۱۵۰ نشستوں پر براہ راست انتخاب ہوتا ہے جب کہ باقی ماندہ نشستیں متناسب نمائندگی کے اصول پر ان جماعتوں میں تقسیم کر دی جاتی ہیں جنہوں نے ۵ فیصد سے زیادہ ووٹ لیے ہوں، ارکان کابینہ کی تقرری صدر کرتا ہے۔

ٹر پٹروسیان کی حکومت نگارنو قراباخ کی جنگ، پناہ گزینوں کی آمد، بجلی کے انقطاع، سامان زندگی کی عدم دستیابی اور مخالف سیاسی جماعتوں کے ساتھ بدسلوکی کی وجہ سے مشکلات کا شکار رہی۔ قومی اسمبلی کے پہلے انتخابات جولائی ۱۹۹۵ء میں ہوئے جو ریپبلکن بلاک نے جیتے اور حکومت بنائی۔ ستمبر ۱۹۹۶ء میں ٹر پٹروسیان نے دوسرا صدارتی انتخاب بھی جیتے لیا لیکن اس پر انتخابی بدعنوانیوں کے شدید الزامات لگے۔ فروری ۱۹۹۸ء میں ٹر پٹروسیان نے استعفیٰ دے دیا اور نئے انتخابات میں رابرٹ کچاریان (R.Kocharian) صدر منتخب ہو گئے۔ دوسرے پارلیمانی انتخابات مئی ۱۹۹۹ء میں ہوئے جو Miasnutyon (یونی الاٹس) نے جیت لیے اور ۴۱.۲ ووٹ حاصل

نثار یہ تھے: (ہزار میٹرک ٹن) آٹا ۲۶۵، سینٹ ۲۲۸، سوتی دھاگہ ۲۰۰، کپڑا ۵۷۰ (ہزار میٹر) سگریٹ ۱۰۳۳ ملین، الکوہل ۱۶۰ (ہزار ہیکٹو لیٹر)۔ اکتوبر ۱۹۹۶ء میں رجسٹرڈ بیروزگاروں کی تعداد ۹ فیصد تھی۔ اوسط ماہانہ آمدنی ۶۰۰۰ ڈریم ہے (۱۹۹۶ء)۔

۱۹۹۵ء میں درآمدات کی مالیت ۶۷۳۳ ملین امریکی ڈالر اور برآمدات کی مالیت ۲۷۰۰ ملین ڈالر تھی۔ زیادہ تر تجارت روس، ترکمانستان، امریکہ، فرانس اور ایران سے ہوتی ہے۔ آرمینیا میں نمک، چھسم، تانبا، زنک، ایلومینیم، ماربل اور گریٹائٹ کے ذخائر موجود ہیں، لیکن ان کو نکالنے کی طرف ابھی تک زیادہ توجہ نہیں دی گئی۔ ۱۹۹۵ء میں صرف ۳۳ ہزار میٹرک ٹن نمک اور ۳۴ ہزار ٹن میٹرک چھسم نکالا گیا۔ بجلی کی پیداوار ۱۹۹۵ء میں ۵۵۶۱ ملین KWH تھی۔ جب آذربائیجان نے سیاسی جھگڑے کے نتیجے میں آرمینیا کو بجلی کی فراہمی بند کر دی تو اس نے ۱۹۹۵ء میں اس نیوکلیئر پلانٹ کو چالو کر لیا جسے اس نے ۱۹۸۹ء میں بند کیا تھا تاکہ اپنی بجلی کی ضروریات پوری کر سکے۔

۶۔ زراعت: قابل زراعت رقبہ وادی اراکس (Arax) اور دارالحکومت کے نواح پر مشتمل ہے، یہاں کپاس اور انگور کے علاوہ پھل دار درختوں کے باغات ہیں جن میں بادام، فیتون اور انجیر قابل ذکر ہیں۔ ۱۹۹۷ء میں کل قابل زراعت رقبہ ۴۹۴ ہزار ہیکٹر تھا، جس میں سے ۴ لاکھ ہیکٹر کمرشل فارمنگ کے لیے مختص ہے، جس میں ۲۹۸،۱۰۰ فارم ہیں۔ کل زرعی پیداوار کا ۹۶ فیصد پرائیویٹ اور کمرشل زراعت سے حاصل ہوتا ہے۔ پہاڑی علاقے کے لوگ مویشی پالتے ہیں جن میں بھیڑ بکریاں، سور اور گائے تیل وغیرہ شامل ہیں۔ (Year Book، مذکور)۔

۷۔ مواصلات: ارمینیا میں ۸۴۳۱ کلومیٹر لمبی پختہ سڑکیں موجود ہیں۔ ۷۵۶۷ کلومیٹر لمبی موٹروے بھی موجود ہے (۱۹۹۷ء)؛ ریلوے پٹری کی لمبائی ۸۳۰ کلومیٹر ہے جن میں سے ۵۹۰ کلومیٹر پر ریل بجلی کے ذریعے

قربان کے درمیان زمینی رابطہ بحال ہو گیا۔ اس دوران بحالی امن کی کئی کوششیں ہوئیں لیکن کامیاب نہ ہو سکیں۔ آذربائیجان نے شدید حملہ کر کے کئی علاقے واپس بھی لے لیے۔ ۱۹۹۲ء کے آخر تک اس لڑائی میں ۳ ہزار ارمنی اور ۴۲۰۰ آذری سپاہی ہلاک ہو چکے تھے اور قربان اور آذربائیجان سے ہزاروں افراد پناہ کی تلاش میں ارمینیا میں داخل ہو چکے تھے جس نے ملک کی سیاسی اور معاشی زندگی پر برے اثرات مرتب کیے۔ ۱۹۹۳ء میں ارمینیا نے جوابی حملہ کر کے آذربائیجان کے مزید علاقوں پر قبضہ کر لیا۔ بین الاقوامی حلقوں نے اس کی مذمت کی، لیکن ارمنی فوج اس وقت تک نہیں رکی جب تک ترکی اور ایران کی فوجیں سرحدوں پر حرکت میں نہیں آئیں۔ فروری ۱۹۹۴ء تک اس جنگ میں ۱۸ ہزار افراد ہلاک اور ۲۵ ہزار زخمی ہو چکے تھے۔ بے گھر ہونے والے آذریوں کی تعداد دس لاکھ کے لگ بھگ تھی۔ فی الحال جنگ بند ہے اور صلح کی تفصیلات طے کرنے کے لیے کئی اجلاس ہو چکے ہیں۔

۴۔ معیشت: نومبر ۱۹۹۳ء میں ملک میں ڈریم (Dram) کے نام سے نئی کرنسی متعارف کروائی گئی۔ مارچ ۱۹۹۵ء میں معاشی اصلاح کے لیے ایک پرائیویٹائزیشن کمیشن تشکیل دیا گیا۔ ۱۹۹۶ء میں ملکی پیداوار (GDP) کی مالیت ۶ لاکھ ۶۰ ہزار ڈریم تھی۔ افراط زر کی شرح ۲۱.۹ فیصد سالانہ ہے (۱۹۹۸ء)۔ شرح مبادلہ ۵۰۷.۹ ڈریم مساوی ایک امریکی ڈالر ہے (ستمبر ۱۹۹۸ء)۔ نگارنو قربان کے تنازعے پر آذربائیجان سے جنگ، آذربائیجان کی طرف سے معاشی محاصرے اور بجلی کی بندش اور جنگ کی وجہ سے پناہ گزینوں کی بکثرت آمد نے ارمینیا کی معیشت کو پچھلے سالوں میں عدم استحکام سے دوچار رکھا ہے۔

۵۔ صنعت و حرفت: ارمینیا میں کیمیکل، ربڑ، کھاد، بلڈنگ میٹریل، ٹیکسٹائل، قالین بانی، اشیائے خوراک کی پیکنگ کے علاوہ مشین نول اور الیکٹریکل انجینئرنگ کی صنعتیں موجود ہیں۔ ۱۹۹۵ء میں صنعتی پیداوار کے اعداد و

مآخذ: (۱) *Claws of the Crab* : S. Brook
 (۲) *Georgia and Armenia in Crisis* : لندن ۱۹۹۲ء
 (۳) *Armenia : Cradle of Civilization* : D.M Lang
 لندن ۱۹۷۸ء (۴) *The Armenians* : A (۵) *People in Exile* : لندن ۱۹۸۱ء
 (۶) *Armenia* : طبع دوم ' لندن ۱۹۹۰ء : (۷) *Armenia : Nersessian*
 (خصوصاً دیکھیے مراجع) آکسفورڈ و
 سانتا باربرا ' ۱۹۹۳ء : (۸) *Armenia: The Survival of a Nation* : طبع دوم ' لندن ۱۹۹۰ء
 (۹) *The Republic of Armenia* : R.G.Hovannisian
 چار جلدوں میں ' یونیورسٹی آف کیلی فورنیا پریس ' ۱۹۹۶ء
 (۱۰) *The Statesman's Year Book 1999-2000*
 ص ۱۶۳-۱۶۰ : (۱۱) *The Europa World Year Book*
 ۱۹۹۹ ' ص ۳۹۷-۴۰۶ : (۱۲) *The New Encyclop-*
aedia Britannica ' ۱۹۹۲ء ایڈیشن ' صفحہ ۵۶۵-۵۶۹
 (محمد امین)

.....

⊗ ارمینیریا : رک بہ ارٹریا۔

.....

⊗ ازبکستان : (Uzbekstan) وسط ایشیا کا ایک اہم اسلامی ملک۔

(۱) جغرافیا : ازبکستان پہاڑوں اور استپوں کے گنجان آباد نخلستانوں اور بنجر ریگستانوں کی سرزمین ' اس کے مجموعی رقبے کا صرف پانچواں حصہ پہاڑوں سے ڈھکا ہوا ہے ' تاہم ملک میں کوہستانی سیاحت کو بڑی مقبولیت حاصل ہے۔ اس کے جنوب مشرق میں آمو دریا اور سیر دریا کے طاس ہیں۔ جب کہ شمال ، شمال مشرق اور شمال مغرب میں قازقستان ، مشرق میں قرغزستان ، جنوب مشرق میں تاجکستان ، جنوب میں افغانستان اور جنوب مغرب اور مغرب میں ترکمانستان واقع ہیں۔ آزادی سے قبل ازبک سوویت سوشلسٹ جمہوریہ کہلاتا تھا (Universal Almanac 1996 ' ص ۸۱۵)۔

چلتی ہے۔ دارالحکومت یریوان میں بین الاقوامی ہوائی اڈہ موجود ہے ' حکومتی ارمینین ایئر لائن ۱۹۹۵ء سے مقامی اور بین الاقوامی روٹوں پر پروازیں جاری رکھے ہوئے ہے۔ ریڈیو اور ٹی وی حکومتی کنٹرول میں ہیں۔ پریس میں بھی حکومتی عمل دخل نمایاں ہے تاہم اب سیاسی جماعتوں نے اپنے اخبارات نکالنے شروع کر دیئے ہیں۔

۸۔ مذہب تعلیم اور صحت : ارمینی مذہباً عیسائی ہیں۔ ان کا چرچ ' آرمینی اپوسٹولک چرچ (Armenian Apostolic Church) اور اس کا سربراہ کیتھولیکوس (Catholikos) کہلاتا ہے جس کا صدر مقام امچیزن (Etchmiadzin) ہے۔ ۷۰ فیصد ارمینی اس چرچ سے وابستہ ہیں۔ علاوہ ازیں یہ دنیا بھر میں پھیلے ہوئے ارمینی باشندوں کی نمائندگی بھی کرتا ہے۔ ۱۹۹۵ء میں ان کی تعداد ۷۰ لاکھ تھی جن میں سے ۵۰ لاکھ ارمینیا سے باہر تھے۔ دنیا بھر میں منتشر ان ارمینی عیسائیوں کا ایک اور چرچ بھی ہے جس کا مرکز ترکی کے شہر انتالیاس (Antelias) میں ہے۔

ملک میں پرائمری اور ثانوی سطح تک تعلیم مفت اور لازمی ہے۔ نوے کی دہائی کے آخر تک نظام تعلیم ویسا ہی تھا جیسے سوویت روس میں ' لیکن اب اس میں کافی تبدیلیاں لائی گئی ہیں اور ارمینیا کی تاریخ اور کلچر وغیرہ کو اس میں سمو دیا گیا ہے۔ ذریعہ تعلیم ارمینی زبان ہے تاہم روسی زبان بھی کثرت سے پڑھائی جاتی ہے۔ ۱۴۰۰ سیکنڈری سکول اور ۶۹ فنی تعلیم کے کالج ہیں۔ تین یونیورسٹیوں کے علاوہ ' جن میں سے ایک انجینئرنگ یونیورسٹی بھی ہے ' اعلیٰ تعلیم کے اداروں کی تعداد ۱۴ ہے۔ دارالحکومت یریوان میں ارمینی سائنس اکیڈمی ' ۴۳ سائنسی تعلیم کے ادارے ' ایک میڈیکل انسٹی ٹیوٹ اور کئی فنی کالج موجود ہیں۔ ۱۹۹۹ء میں شرح خواندگی ۹۹ فیصد تھی۔ ملک میں ۱۴ ہزار ڈاکٹر اور ۳۶ ہزار پیرامیڈیکل شاف ہے۔ ہسپتالوں کی تعداد ۱۸۳ ہے جن میں ۳۱ ہزار بستروں کا انتظام ہے۔

ملی میٹر ہوتی ہے)؛ گرمی کے موسم میں یہاں سخت گرمی پڑتی ہے اور سردی میں نسبتاً کم سردی ہوتی ہے۔ جنوری میں درجہ حرارت شمال میں منفی چھ سینٹی گریڈ سے لے کر جنوب میں دو سنی گریڈ تک ہوتا ہے۔ جولائی میں اوسطاً درجہ حرارت شمال میں ۲۶ سنی گریڈ سے لے کر جنوب میں ۳۲ سنی گریڈ تک ہوتا ہے۔ بعض دنوں میں جنوب میں ہوا کا درجہ حرارت ۵۰ سنی گریڈ تک پہنچ جاتا ہے، لیکن ہوا کی خشکی گرمی کو قابل برداشت بنا دیتی ہے۔ بارش زیادہ تر موسم بہار اور موسم سرما میں ہوتی ہے۔ سال میں اوسطاً ۲۵۰ دن تیز دھوپ نکلتی ہے۔ آبی وسائل نہایت ناہموار طریقے سے بٹے ہوئے ہیں۔ دریا جس وقت میدان تک پہنچتے ہیں تو اس وقت تک ان کا بہت سا پانی آبپاشی کی وجہ سے کم ہو جاتا ہے یا بخارات وغیرہ بن کر اڑ جاتا ہے اور جو سب سے چھوٹے دریا ہیں، وہ خشک ہو جاتے ہیں صرف بڑے دریاؤں، یعنی آمو دریا اور سیر دریا میں ہی کافی پانی ہوتا ہے، جو ریگستان سے گزر کر ملک کے شمال میں بحیرہ یورال تک جاتے ہیں۔ نہری نظام کو تحفظ دینے کے لیے ۱۹۹۴ء میں ازبکستان تاجکستان، ترکمانستان، قرغیزستان اور قازقستان کے ساتھ شامل ہوا۔

ازبکستان میں پودوں کی چھ ہزار سے زائد اقسام پائی جاتی ہیں اور گھاس جڑی بوٹیاں ریتی زمین پر اگتی ہیں، یہ زمین ایک کروڑ ہیکٹر سے زیادہ کے رقبے پر پھیلی ہوئی ہے۔ یہ علاقے بھیڑ بکریوں اور خاص طور پر کراکلی بھیڑوں کے لیے سارا سال چراگاہوں کا کام دیتے ہیں۔ پہاڑ درختوں سے ڈھکے ہوتے ہیں، جن میں بہت سے درخت پھل دار بھی ہوتے ہیں۔

ازبکستان میں جنگلی جانوروں کی بہت سی قسمیں پائی جاتی ہیں۔ یہاں ایسی چھپکلیاں پائی جاتی ہیں جن میں سے بعض کی لمبائی ڈیڑھ میٹر تک ہوتی ہے۔ سانپ، کچھوے اور مختلف قسم کے نیولے اور چوہے وغیرہ بھی پائے جاتے ہیں۔ ریگستان میں ہرنوں کے بڑے بڑے گلے

قراقلباقتان خود مختار جمہوریہ ہے۔ اس کا دار الحکومت نوکس (Nukus) ہے۔ تاہم یہ ازبکستان کا حصہ ہے اور ازبکستان کے ۳۷ فیصد رقبے پر محیط ہے۔ ازبکستان براعظم ایشیا کے وسط میں سمندر سے دور واقع ہے اور اس کے قدرتی حالات انتہائی متنوع قسم کے ہیں۔ چونکہ یہ موسمیاتی خطے کے ریگستانی علاقے میں واقع ہے اس لیے یہاں کی آب و ہوا گرم ہے اور یہاں بارش بہت کم ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ پانی ہمیشہ ازبکستان کا سب سے بڑا معاشی مسئلہ رہا ہے۔ یہ دنیا کے ان قدیم ترین علاقوں میں سے ایک ہے جہاں آبپاشی کے ذریعے کاشتکاری ہوتی ہے، محققین نے پتہ چلایا ہے کہ ایک ہزار سال ق۔م میں مقامی آبادی کھیتوں میں مصنوعی طریقے سے آبپاشی کرتی تھی۔ ایک قدیم ازبک کہاوٹ ہے ”زمین وہاں ختم ہو جاتی ہے جہاں پانی ختم ہو جاتا ہے“۔ شمال مغربی سمت میں اس کا تقریباً اسی فیصد علاقہ ہموار میدانوں پر مشتمل ہے اس میں کیزل کم (Kyzyl-kom) ریگستان کا کافی حصہ است، ارت پلٹیو اور آمو دریا کا وسیع ڈیلٹا شامل ہے۔ مشرق اور جنوب میں ٹین شان (Tien Shan) اور پامیر الائی (Pamir-alai) سلسلہ کوہ کے پہاڑ ہیں، بلند ترین پہاڑ سطح سمندر سے ۴۶۴۳ میٹر یا ۱۵۲۳۴ فٹ ہے۔ پہاڑی سلسلوں کے درمیان موجود وادیاں، مثلاً وادی فرغانہ، وادی زرفشان، چرچک، انگرین، کشکا دریا، سرخان دریا اور دیگر وادیاں جہاں بہت سے چھوٹے اور بڑے موسمی چشمے موجود ہیں، اس کے سب سے زیادہ ترقی یافتہ اور سب سے زیادہ گنجان آبادی والے حصوں میں شمار کی جاتی ہیں، پہاڑوں کی تشکیل کا قدرتی سلسلہ جاری ہے۔ ۱۹۶۶ء میں زبردست زلزلہ آیا تھا، جس کا مرکز تاشقند میں واقع تھا۔

ازبکستان کی آب و ہوا گرم ہے، میدانوں اور پہاڑی وادیوں میں بارش کم ہوتی ہے، (مثال کے طور پر بحیرہ یورالارال کے جنوبی علاقے میں سالانہ بارش سو ملی میٹر سے بھی کم ہوتی ہے اور تاشقند میں تین سو پچاس

دان بوعلی سینا اور مفکر البیرونی اور فارابی وغیرہ شامل ہیں۔ مذہب : یہ اسلامی تصوف کے چار سلسلوں نقشبندیہ، قادریہ، کبرویہ اور قلندریہ کی سرزمین ہونے کی بنا پر اسلامی درویشوں کی سرزمین کہلاتی ہے۔ (Encyclopaedia of Modren Islamic World) ۳۰:۱۔ یہاں سنی مسلمانوں کی اکثریت ہے، تاہم دیگر مذاہب کے پیروکار جن میں عیسائی اور یہودی بھی شامل ہیں آباد ہیں اور انہیں ان کے عقیدے کے مطابق عبادت کرنے کی آزادی حاصل ہے۔

(۳) تاریخ : ازبکستان قدیم تہذیب کی سرزمین ہے سمرقند کے علاقے میں ماہرین آثار قدیمہ نے اس جگہ کا پتہ چلایا ہے جہاں ایک لاکھ سال سے بھی زیادہ پہلے کا قدیم انسان رہا کرتا تھا۔ ازبکستان کے جنوب میں ان ماہرین نے نینڈر تھال انسان کا ایک ڈھانچہ اور چٹانوں پر بنی ہوئی بعض قدیم تصویریں دریافت کی ہیں۔ تاشقند کے قریب خوارزم اور خود مختار علاقہ قزاقستان میں بھی قدیم انسان کے آثار کا پتہ چلا ہے۔ اس ضمن میں بیسویں صدی کے دوران میں ماہرین آثار قدیمہ نے ایسی بہت سی بستیاں دریافت کی ہیں۔

تین ہزار سال قبل مسیح کے شروع میں آمو دریا کے نشیبی علاقوں میں رہنے والے لوگ مٹی کے برتن بنایا کرتے تھے اور آپاشی کی نہریں کھودتے تھے۔ اندکان، سرخان دریا اور بخارا کے علاقوں میں کانسی کی اشیاء اوزار اور مٹی کے برتن دریافت ہوئے ہیں۔ اس اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو ازبکستان کی سرزمین قدیم ترین تہذیبوں کا گہوارہ رہی ہے۔ موجودہ ازبکستان کے اصل باشندے وہ فارسی قبائل ہیں جنہوں نے شمال مغرب کی طرف ہجرت کی اور ۱۵۰۰ تا ۱۰۰۰ ق م میں آمو دریا اور سیر دریا کے مابین آباد ہوئے۔ بعد ازاں ساتھی خانہ بدوش ۷۰۰ اور ۳۰۰ ق م کے مابین یہاں آئے۔ اہل فارس نے سفدیانہ (Sogdiana) اور باختریا (Bactria) کے نام سے دو صوبے قائم کیے، موجودہ دور کے ازبکستان کا زیادہ تر علاقہ انہی

گھومتے پھرتے نظر آتے ہیں اور پہاڑوں پر برفانی چیتے، ریچھ اور پہاڑی بکرے وغیرہ ملتے ہیں۔ بعض علاقوں میں لومڑیوں، بھیڑیوں اور جنگلی سوروں کی بہتات ہے (سوویت سوشلسٹ وسط ایشیائی جمہوریاں) شائع کردہ سفارتخانہ سوویت یونین، کراچی ص ۴۵ تا ۴۸)۔

(۲) آبادی : ازبکستان میں اکثریت ازبک عوام کی ہے۔ یہ کل آبادی کا ۷۱٪ فیصد ہیں۔ دیگر اقوام میں روسی ۸٪ فیصد، تاجک ۴٪ فیصد، قازق ۴٪ فیصد اور تاتار ۲٪ فیصد شامل ہیں۔ زیادہ تر روسی تاشقند میں رہتے ہیں۔ ازبکوں کا سلسلہ منگولوں کے ان خانوں سے جا ملتا ہے جنہوں نے نہ صرف وسط ایشیا، بلکہ کیف تک روس پر قبضہ کر لیا تھا اور جو اس علاقے کے فتح تو تھے، لیکن انہوں نے مفتوحہ علاقہ کے مذہب انڈوسم کے سامنے سر تسلیم خم کر کے اسے اختیار کر لیا تھا۔

(ب) رقبہ : ازبکستان کا رقبہ ۴،۴۷،۴۰۰ مربع کیلو میٹر (۱،۷۲،۷۵۰ مربع میل) ہے۔ وسط ۱۹۹۷ء میں اس کی آبادی دو کروڑ سینتیس لاکھ نفوس پر مشتمل تھی۔ آبادی میں اضافے کی سالانہ شرح ۲٪ فیصد ہے۔

زیادہ تر آبادی دیہی علاقوں میں رہتی ہے۔ تقریباً چالیس فیصد لوگ شہروں میں رہتے ہیں، آبادی کے اعتبار سے تاشقند وسط ایشیا کا سب سے بڑا شہر ہے، جبکہ سابقہ سوویت یونین میں اس کی چوتھی حیثیت تھی۔ یہ وسط ایشیا اور قزاقستان کے مسلمانوں کی مذہبی زندگی کا مرکز بھی ہے۔

(ج) ازبک ملک کی سرکاری زبان ہے، اس میں تاجیکی اور فارسی کی بھی آمیزش ہے، اس لیے اردو بولنے والوں کے لیے یہ زبان بولنا اور سمجھنا چنداں مشکل نہیں ہے۔ اس کے علاوہ یہاں روسی بھی بولی اور سمجھی جاتی ہے۔ سرزمین ازبکستان نے کئی نامور شخصیات کو جنم دیا ہے جن میں احادیث کے مشہور مجموعے بخاری شریف کے مرتب امام اسماعیل بخاری، صوفی بزرگ حضرت بہاء الدین نقشبندی اور امام ترمذی، شاعر علی شیرنوائی، سائنس

گورگان کہتا تھا۔ اس کے دور کو اس اعتبار سے سنہری دور کہا جاتا ہے کہ اس نے صوفیا اور اولیائے کرام کو بہت عزت دی اور نامور صوفی بزرگ حضرت بہاء الدین نقشبندیؒ کی خانقاہ اور مسجد تعمیر کروائی، مزید برآں حضرت احمد یسویؒ کی خانقاہ اور مسجد کو ازسر نو تعمیر کرایا، سمرقند میں پتھر کی ایک بہت بڑی رعل بنوائی، جس پر مقدس قرآن مجید رکھا جاسکے۔ امیر تیمور کا بیٹا شاہ رخ بھی طرز تعمیر ہرات (افغانستان) لایا۔ شاہ رخ کے بیٹے اور امیر تیمور کے پوتے الغ بیگ (۱۴۴۹ء) نے سمرقند میں ایک سائنسی رصدگاہ بنوائی، اسے صرف دو سال (۱۴۴۷ء) حکمرانی کا موقع ملا۔ عام علوم کے علاوہ ریاضی میں اسے بڑا کمال حاصل تھا جس زائچے پر جدید گورگانی تقویموں کا انحصار ہے، وہ الغ بیگ ہی کی تیار کردہ تھی، سمرقند میں مدرسہ الغ بیگ کی عالیشان عمارت اب تک موجود ہے اور سمرقند کے قابل دید آثار میں شمار ہوتی ہے۔ (The Resurgence of Central Asia، ص ۲۵۴)۔

تیمور خاندان کی حکومت کے خاتمے کے بعد یہاں شیبانی خاندان کی حکومت قائم ہو گئی۔ جوچی (بن چنگیز) کا ایک بیٹا شیبان جان تھا، جس کی حکمرانی کے لیے وہ علاقہ تجويز ہوا جو آگے چل کر ازبکستان کے نام سے مشہور ہوا۔ شیبان کی آٹھویں پشت میں ابوالخیر خان تھا، جس سے اس خاندان کی اقبال مندی کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ ابوالخیر خان کا پوتا محمد شیبانی خان ازبک تھا، جس نے صحراوردی چھوڑ کر وسط ایشیا میں ایک عظیم الشان سلطنت قائم کر لی اور اس کا خاندان ۱۵۰۰ء سے ۱۵۹۸ء تک حکمران رہا۔ تقریباً سو سال کی مدت میں اس خاندان کے بارہ حکمران گزرے۔ پھر شیبانیوں کی ایک اور شاخ نے عنان حکومت سنبھال لی۔ ازبکستان کی موجودہ مملکت ۱۵۰۰ء میں ازبک شیبانی خان نے ہی قائم کی تھی۔ شیبانی خاندان کی حکومت کو عروج عبداللہ خان کے زمانے میں حاصل ہوا۔ عبداللہ خان ۱۵۵۷ء میں بخارا کا حاکم تھا۔ ۱۷۴۰ء میں مختصر سے عرصے کے لیے ایرانی حکمران نادرشاہ نے وسط ایشیا پر

صوبوں پر مشتمل ہے۔ سکندر اعظم نے ۳۲۹ ق م میں یہاں حملہ کر کے ترمذ کے قریب سکندریہ، سلطنت کی بنیاد رکھی۔ اس نے فرغانہ وادی میں ایک اور شہر خجند (Khodjent) بھی بسایا۔ سکندر اعظم نے پہلے اہل فارس کو اور پھر سائکھوں (Scythians) کو شکست دی، سمرقند میں اس نے اپنے ایک دوست کلائس کو قتل کیا اور سعدی سردار کی بیٹی رخسانہ (Roxana) سے شادی کی۔

پہلی اور چوتھی صدی عیسوی کے مابین ازبکستان کا شان سلطنت کا حصہ بن گیا۔ پانچویں چھٹی صدی میں سفید ہنوں کے قبضے میں چلا گیا۔ آٹھویں صدی عیسوی میں ازبکستان میں، بعد بنی امیہ اسلام کی آمد ہوئی۔ عین اسی زمانے میں محمد بن قاسم نے سندھ فتح کیا تھا۔ ایک اور عرب جرنیل قتیبہ بن مسلم الباہلی آمودریا پار کر کے ازبکستان میں داخل ہوا اور چین کی سرحد تک جا پہنچا۔ پھر نویں صدی عیسوی میں یہاں سامانیوں کی حکومت بنی جس کا علاقہ افغانستان میں ہرات تک اور ایران میں اصفہان تک پھیلا ہوا تھا۔

بارہویں صدی عیسوی میں خوارزمی سلطنت زور پکڑنے لگی۔ اس نے بخارا اور سمرقند پر قبضہ کر لیا پھر یہاں ساگا قبائل، پارٹھیوں ساسانیوں اور ہنوں کی بھی حکومت رہی۔ تیرھویں صدی عیسوی میں تاتار اور منگول لشکروں نے اس سرزمین کو روند ڈالا۔ قتل و غارت کا بازار گرم کرنے کے علاوہ یہاں کی تقریباً تمام آبادی کو ختم کر کے دم لیا۔ یہ سرزمین جس پر زندگی رواں دواں تھی اور جہاں سے علم و فضل کے چشمے پھوٹتے تھے آن واحد میں تباہ و برباد ہو گئی۔ البتہ امیر تیمور (۱۳۳۶ء) نے اسے حیات نو بخشی۔ علم و فن کو فروغ دیا اور عوام کے لیے وسیع پیمانے پر تعمیرات کیں۔ سپہ گری اور عزم و ہمت میں بھی اس کی مثالیں کم ہیں۔ تیمور نے سمرقند کو اپنا دارالسلطنت بنایا۔ چنانچہ تیمور کے پایہ تخت کی حیثیت سے پھر اسے انتہائی عظمت و شوکت حاصل ہوئی۔ ۱۴۰۵ء میں تیمور کا انتقال ہو گیا۔ تیمور خود کو امیر

خیوا کے خان کو معزول کر کے ان کی ریاستوں کا نام پیپلز عوامی جمہوریہ بخارا (Peoples Republic of Bukhara) اور عوامی جمہوریہ خوارزم (Peoples Republic of Khawarzam) رکھ دیا گیا۔ حالانکہ وہاں سماجی مجاہد اور انور پاشا کے دستے مصروف جنگ تھے۔ ۱۹۲۲ء میں انور پاشا کی شہادت کے بعد ۱۹۲۴ء میں وسط ایشیا کی تمام ریاستوں کا سوویت روس میں ادغام ہو گیا۔ اس کے بعد وسط ایشیا کی ریاستوں کی لسانی اور نسلی بنیادوں کے تحت ازسرنو حد بندی کی گئی۔ ۱۹۲۵/۱۹۲۴ء میں ازبکستان اور ترکمانیہ کی جمہوریتوں 'تاجک' قازق اور کرغیزیا کی خود مختار جمہوریتوں اور قراقلیق خود مختار صوبے کا قیام عمل میں آیا۔ ۲۷ اکتوبر ۱۹۳۴ء کو جمہوریہ ازبکستان کا قیام عمل میں آیا۔ ۱۹۲۹ء میں عربی رسم الخط کو لاطینی رسم الخط میں تبدیل کر دیا گیا۔ ۱۹۳۲ء میں قراقلیق جمہوریہ قائم کی گئی۔ ۱۹۳۶ء میں اسے قازقستان کی جگہ ازبکستان میں شامل کر دیا گیا، اس کے دو سال بعد ازبکستان کی کمیونسٹ پارٹی کے سیکرٹری جنرل اکمل کراموف اور ازبکستان کے صدر فیض اللہ خوجایف کو بغاوت کے الزام میں پھانسی کی سزا دی گئی۔

مارچ ۱۹۵۹ء میں شریف رشیدوف کمیونسٹ پارٹی کا پہلا سیکرٹری نامزد ہوا۔ ۱۹ ستمبر ۱۹۶۳ء کو سپریم سوویت کے حکم پر قازقستان کا چالیس ہزار مربع کیلومیٹر کا علاقہ ازبکستان میں شامل کر دیا گیا۔ اکتوبر ۱۹۸۳ء میں شریف رشیدوف کو بدعنوانی کے الزام میں ان کے عہدے سے برطرف کر دیا گیا۔ ۲۶ مئی ۱۹۸۹ء کو برلیک (Birlik) پارٹی کی بنیاد رکھی گئی۔ (The Resurgence of Central Asia، ص ۲۵۴-۲۵۵)۔

اسی دوران میں ۱۰ اپریل ۱۹۸۹ء کو عوامی مظاہروں کے بعد سوویت فوجی دستے تاشقند میں داخل ہو گئے۔ ۳-۴ جون ۱۹۸۹ء کو فرغانہ کے علاقے میں ازبکوں اور مسخیتی (Meskhetian) ترکوں کے مابین جھڑپیں ہوئیں۔ نتیجتاً کئی ہزار لوگ مارے گئے اور ایک

تصرف حاصل کر لیا اس کے ایک ماتحت محمد رحیم نے استرخانیوں سے ۱۷۵۳ء میں اقتدار چھین کر بخارا پر قبضہ کر لیا۔ محمد رحیم نے روایتی لقب "خان" کی جگہ امیر کا لقب اختیار کیا۔ اس طرح منگت خاندان سلطنت کی بنیاد پڑی، جو ۱۹۲۰ء میں بالشویک روس میں شمولیت تک قائم رہی۔ اس دوران میں ۱۸۳۹ء میں روسیوں نے خیوا پر قبضہ کرنے کی ناکام کوشش کی، لیکن وہ ۱۸۶۵ء میں تاشقند پر ۱۸۶۸ء میں سمرقند اور ۱۸۷۳ء میں خیوا پر اپنا تسلط جمانے میں کامیاب ہو گئے اور امیر بخارا روسیوں کا باج گزار بننے پر مجبور ہو گیا۔ روسیوں نے وسط ایشیا کے علاقوں کو باہم مربوط کرنے کے لیے ۱۸۷۶ء میں ترکستان کے نام سے ایک نیا صوبہ قائم کیا۔ نیز ۱۸۸۱ء میں ٹرانس کیپین (Trans-Caspian) ریلوے کی تعمیر شروع کر دی۔ ۱۸۹۴ء میں زار روس نے افغانستان کی سرحد کی حفاظت کے لیے ترند کے مقام پر ایک قلعہ تعمیر کرایا۔ ترکستان پر روسی قبضے اور جبری بھرتی کے خلاف اندجان کے عوام نے ۱۸۹۸ء میں بغاوت کر دی۔ اسی سال ٹرانس کیپین ریلوے لائن میں توسیع کر کے اسے تاشقند تک بڑھا دیا گیا۔ ۱۹۰۶ء میں اورن برگ سے تاشقند کو ایک دوسری ریلوے لائن سے ملادیا گیا۔ اس طرح ازبکستان کا رابطہ پوری سلطنت روس سے استوار ہو گیا۔ ۱۹۱۶ء میں نقشبندی سلسلے کے ہنگاموں کی وجہ سے پورے وسطی ایشیا میں بغاوت کی سی کیفیت پیدا ہو گئی۔ اس وقت قائد محمد علی نقشبندی تھے۔ اکتوبر ۱۹۱۷ء میں تاشقند میں سوویت اور اپریل ۱۹۱۸ء میں ترکستان کی خود مختار سوویت سوشلسٹ حکومت قائم ہو گئی (کرامت علی خان: وسط ایشیا کی نوآزاد مسلم ریاستیں، ص ۶۹)۔ مارچ ۱۹۱۸ء میں امیر بخارا اور تاشقند سوویت کے مابین معاہدہ طے پایا جس کے نتیجے میں وادی فرغانہ میں سماجی تحریک شروع ہو گئی۔ اشتراکی روس کی فوجوں نے تقریباً ایک سال کی لڑائی کے بعد ستمبر ۱۹۱۹ء میں ازبکستان کے کچھ علاقوں پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ ۱۹۲۰ء میں امیر بخارا اور

۱۶ جنوری ۱۹۹۲ء کو تاشقند میں خوراک کے سلسلے میں ہونے والے ہنگاموں میں ۲۱ طالب علم ہلاک ہو گئے۔ اپریل ۱۹۹۲ء کو تیمورلنگ کو ازبکستان کا ہیرو تسلیم کیا گیا اور تاشقند میں نصب شدہ لینن کے مجسمے کو ہٹا دیا گیا۔ ۸ دسمبر ۱۹۹۲ء کو ملک کا نیا آئین منظور ہوا جس کے تحت پارلیمنٹ کے ارکان کی تعداد پانچ سو سے کم کر کے ۱۵۰ کر دی گئی۔ مارچ ۱۹۹۳ء میں صدر کریوف نے ازبکستان میں کسی بھی اسلامی تحریک کو کام کرنے کی اجازت دینے سے انکار کر دیا (The Resurgence of Central Asia، ص ۲۵)۔ ستمبر ۱۹۹۳ء میں نئی پارلیمنٹ کے انتخابات کرانے کا بھی فیصلہ کیا گیا۔ ۲۶ دسمبر ۱۹۹۳ء کو پارلیمانی انتخابات میں حکمران جماعت جمہوری عوامی پارٹی کو نمایاں کامیابی حاصل ہوئی، جب کہ حزب اختلاف کی جماعت وطن ترقیاتی پارٹی کو ۵ فیصد ووٹ ملے۔ ارک اور برلک جماعتیں رجسٹرڈ نہ ہونے کی وجہ سے انتخابات میں حصہ نہ لے سکیں۔ ستمبر ۱۹۹۵ء میں یہاں بحیرہ ارال کے موضوع پر اقوام متحدہ کی زیر نگرانی ایک کانفرنس منعقد ہوئی۔ مئی ۱۹۹۶ء میں ترکمانستان کے دارالحکومت عشق آباد میں ایکو ملکوں کی چوتھی سربراہ کانفرنس منعقد ہوئی۔ اگست ۱۹۹۶ء میں ازبکستان کے پانچویں یوم آزادی کے موقع پر دس ہزار قیدی رہا کر دیئے گئے۔ (فیض احمد: مسلم دنیا ۱۹۹۶-۱۹۹۷ء، ص ۷۲۶)۔

(۳) نظم و نسق: آج کل ازبکستان ۱۲ بلاسیٹس (Oblasts=صوبوں) اور ایک خود مختار علاقے پر مشتمل ہے۔ اس کا صدر مقام تاشقند ہے۔ یہ تیزی سے ترقی کی منازل طے کر رہا ہے۔ محل وقوع کے اعتبار سے یہ شہر چرچک وادی کے وسط میں اور قازقستان، سائبیریا اور ارال یا یورال کو ملانے والی شاہراہوں پر واقع ہے۔ ابوریحان البیرونی اور محمود کاشغری نے اسے تاشقند کا نام دیا، جس کا مطلب ہے ”پتھر کا شہر“ دیگر بڑے شہروں میں سمرقند، نمنگان، اندنجان (Andizhan)، ترند اور بخارا قابل ذکر ہیں۔ ملک کو ۱۲۳ قصبوں، ۹۲ شہری آبادیوں اور

ہزار کے قریب زخمی ہوئے۔ ۲ اکتوبر ۱۹۸۹ء کو سپریم سوویت نے زبان کا قانون منظور کیا جس کے تحت ازبک کو سرکاری زبان کا درجہ دیا گیا۔ ۱۸ فروری ۱۹۹۰ء کو ۳۶۰ رکنی سپریم سوویت کونسل کے انتخابات میں ۹۳ فیصد اہل ووٹروں نے حصہ لیا۔ ۲۷ فروری کو ارک ڈیموکریٹک پارٹی (Eric Democratic Party) نے تاشقند میں کانگریس کے قیام کے لیے اجلاس منعقد کیا۔ ۳۱-۲۳ مارچ ۱۹۹۰ء کے درمیان پارلیمنٹ نے ایک صدارتی عہدہ قائم کیا اور پارٹی کے اول سیکرٹری اسلام کریوف کو اس عہدے پر فائز کیا۔ جب کہ شکر اللہ میر سیدوف وزیراعظم اور میرزا علیم ابراہیموف پارلیمانی سربراہ نامزد کیے گئے۔ ۲۰ جون ۱۹۹۰ء کو پارلیمنٹ نے ازبکستان کی خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ ۱۷ مارچ ۱۹۹۱ء کو نئے سیاسی ڈھانچے کی منظوری کے لیے ریفرنڈم ہوا تو ۹۳ فیصد ووٹروں نے سوویت یونین کے ساتھ رہنے کے لیے ووٹ دیا۔

۲۳ اگست ۱۹۹۱ء کو کریوف کمیونسٹ پارٹی کی رکنیت سے مستعفی ہو گئے اور اس کے ایک ہفتہ بعد انہوں نے کمیونسٹ پارٹی کے اثاثوں اور جائیداد کو قومی ملکیت میں لے لیا۔ ۳۱ اگست کو ازبکستان نے آزادی کا اعلان کر دیا اور یکم ستمبر ۱۹۹۱ء کو پارلیمنٹ نے اعلان آزادی منظور کیا۔ ۱۳ ستمبر کو کمیونسٹ پارٹی کو ازبکستان عوامی جمہوری پارٹی (Peoples Democratic Party) کا نام دیا گیا۔ ۱۹ نومبر ۱۹۹۱ء کو وزارتی کونسل کو تحلیل کر دیا گیا اور میر سیدوف نے نائب صدر کا عہدہ سنبھال لیا (New States, Ian Bremmer and Raytaras, New Politics, Building the Post Soviet Nations، مطبوعہ ۱۹۹۷ء)۔

۲۹ دسمبر ۱۹۹۱ء کو اسلام کریوف ۸۵ء۹ فیصد ووٹوں کے ساتھ ملک کے صدر منتخب ہوئے جب کہ ان کے مد مقابل ارک (Erk) کے امیدوار محمد صالح کو ۱۲ء۳ فیصد ووٹ ملے۔

۱۵۵ دیہی اضلاع میں تقسیم کیا گیا ہے، ابلا سٹس (صوبوں) کے نام یہ ہیں:

(۱) اندجان (Andijan) (رقبہ ۴۲۰۰ کلومیٹر آبادی ۱,۸,۹۹,۰۰۰: (۲) بخارو یا بخارا (Bukhoro) (رقبہ ۳۹۴۰۰ آبادی ۱۲,۶۲,۰۰۰: (۳) فرغانہ (Farghona) (رقبہ ۷۱۰۰ آبادی ۲,۳,۳۸,۰۰۰: (۴) جزاکھ (Jizzakh) (رقبہ ۲۰۵۰۰ آبادی ۸۳,۱۰۰: (۵) خوارزم (Khorazm) (رقبہ ۶۳۰۰ آبادی ۱,۱۳,۵۲,۰۰۰: (۶) نمنگان (Namangan) (رقبہ ۷۹۰۰ مقام ارگنچ: (۷) نوالی (Nawoly) (رقبہ ۱۱۰۸۰۰ آبادی ۱۶,۵۲,۰۰۰: (۸) قشقادیرو (Qashqadaryo) (رقبہ ۷,۱۵,۰۰۰: (۹) سرقد (Samarqand) (رقبہ ۱۶,۴۰۰: (۱۰) سرداریو (Sardaryo) (رقبہ ۲۸,۴۰۰ آبادی ۱,۸۱,۲۰۰: (۱۱) سرخنداریو (رقبہ ۲۰۸۰۰ آبادی ۱۳,۳۷۰۰۰: (۱۲) تاشقند (Tashkent) (رقبہ ۱۵,۶۰۰ آبادی ۴۳,۵۷,۰۰۰ نفوس)۔

خود مختار علاقہ: (۱۳) قراقلپاقستان (Qoraqal-Poghiston) (رقبہ ۱,۶۳,۹۰۰ کیلومیٹر) آبادی ۱۳,۴۳,۰۰۰ نفوس) (صدر مقام نوqus) (Nuqus): (1997 Britannica Book of the year ص ۷۴۴)۔

آئین اور طرز حکومت: آزادی کے حصول کے تقریباً ایک سال بعد ازبکستان کی پارلیمنٹ نے ۸ دسمبر ۱۹۹۲ء کو نئے سیکولر آئین کی منظوری دی۔ اس میں کثیر جماعتی سیاسی نظام، جمہوریت اور انسانی حقوق کے تحفظ کی ضمانت دی گئی ہے۔

آئین کے تحت انتظامیہ (Executive) کے تمام اختیارات صدر مملکت کے پاس ہیں۔ صدر کا انتخاب پانچ سال کے لیے ہوتا ہے اور اسے دو مرتبہ سے زیادہ منتخب نہیں کیا جاسکتا۔ صدر ہی کابینہ کے ارکان کا تقرر دستور کی منظوری سے کرتا ہے، صوبائی گورنروں کے

تقرر کا اختیار بھی صدر ہی کے پاس ہے۔ ازبکستان کی پارلیمنٹ ۲۵۰ ارکان پر مشتمل ہے اسے مجلس اعلیٰ (Supreme Assembly) کہا جاتا ہے۔ اس کے ارکان کا انتخاب بھی پانچ سال کے لیے براہ راست کیا جاتا ہے۔ پارلیمنٹ میں اس وقت ۵۱۷ ڈیموکریٹک پارٹی کی اکثریت ہے۔ (The Europa 1997) ص ۳۵۷۹: Uzbekistan, Microsoft (R) Encarta (R) 97 Encyclopedia (ص ۳)

قومی پرچم: ازبکستان کا پرچم تین افقی (نیلی، سفید اور سبز) پٹیوں پر مشتمل ہے۔ درمیانی پٹی کو سرخ حاشیہ لگایا گیا ہے، جب کہ بالائی پٹی کے بائیں جانب سفید چاند اور اسی رنگ میں بارہ ستارے دکھائے گئے ہیں۔ یہ ملک کے بارہ صوبوں اور ایک خود مختار علاقے کی نمائندگی کرتے ہیں (The Statesman's Year Book 1996-97 ص ۱۵۸۰)۔

اس کی سرکاری زبان ازبک ہے، جس کا تعلق ترکی زبانوں کے جنوب مشرقی گروہ سے ہے اور اس کی بہت سی مقامی بولیاں ہیں۔ بنیادی سکھ سم (Sum) ہے، اسے عبوری طرز پر نومبر ۱۹۹۳ء میں متعارف کرایا گیا تھا، تاہم یکم جولائی ۱۹۹۴ء کو روسی روبل کی جگہ نئی کرنسی کی حیثیت سے اسے مستقل طور پر رائج کر دیا گیا۔ اکتوبر ۱۹۹۶ء میں شرح تبادلہ ایک پونڈ = ۶۴.۴۸ سم، ایک ڈالر = ۳۹.۶۰ سم تھی (The Europa 1997 ص ۳۵۷۷)۔

ازبکستان میں اعلیٰ عدالتوں کے ججوں کی تقرری مجلس اعلیٰ کی توثیق کے بعد صدر کرتا ہے، یہاں کی عدلیہ کا نظام آئینی عدالت سپریم کورٹ اور اعلیٰ اقتصادی عدالت پر مشتمل ہے۔ یہ عدالتیں فیصلے کرنے میں آزاد ہیں۔ قراقلپاقستان میں بھی سپریم کورٹ اور اقتصادی عدالتیں قائم ہیں (The Europa 1997 ص ۳۵۷۹)۔

ازبکستان میں اٹھارہ ماہ کے لیے ہر شخص کو فوجی تربیت دینے کی خاطر جبری طور پر بھرتی کیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ مستقل فوج بھی موجود ہے۔ ۱۹۹۶ء میں

کی صنعتیں روز افزوں ہیں۔

ازبکستان میں بننے والے کیمیائی پلانٹ، ڈیزل موٹریں، کھدائی کی مشینیں، پمپ، کمپریسر، تار اور فوٹو گرافی کا ساز و سامان دنیا کی منڈیوں میں بڑا مقبول ہے (The Europa 1997، ص ۳۵۷۷)۔

عالمی اداروں سے وابستگی: ازبکستان اقوام متحدہ، آزاد ریاستوں کی دولت مشترکہ، ایکو، اسلامی کانفرس کی تنظیم، عالمی بینک، یورپ میں سلامتی، اقتصادی تعاون اور ترقی (Organisation For Economic Security and Co-operation in Europe) وغیرہ کا رکن ہے۔

ازبکستان میں اعلیٰ تعلیم کے اصول خانہ جنگی کے دنوں میں وضع کیے گئے تھے، ۷ ستمبر ۱۹۲۰ء کو لینن نے تاشقند میں ترکستان یونیورسٹی کے قیام کے فرمان پر دستخط کیے۔ یہ وسط ایشیا کی پہلی اعلیٰ تعلیمی درسگاہ تھی یہی وجہ ہے کہ یہاں خواندگی کا تناسب تقریباً سو فیصد ہے۔

مواصلات: ازبکستان سٹیٹ ریلوے کا قیام ۱۹۹۲ء میں سابقہ سہولتوں کی بنیاد پر عمل میں آیا اس کی ریلوے لائن کی لمبائی ۷۰,۰۰۰ کیلو میٹر (۱۹۹۶ء) ہے۔ یہاں دو خاص ریلوے لائنیں تھیں، پہلی ازبکستان کے باہر قازقستان میں جالی کے مقام سے شروع ہوتی ہے اور سرقد اور بخارا کے علاقوں کی سرحد پر زنداؤن کے مقام تک جاتی ہے، تاشقند ریلوے لائن میں ارساتیکلیا، کوہ قفقاز ریلوے لائن اور فرغانہ ریلوے لائن کی شاخیں اور تاشقند ریلوے کی نئی شاخوں میں تاشقند چیر چک (۲۷ میل) اور تاشقند انگرین (۷۰ میل) شامل ہیں۔ تاشقند سب سے بڑا ریلوے جکشن ہے۔ ازبکستان میں ۱۹۹۵ء میں ۴۸۷۱۵ میل یا ۷۸,۳۰۰ کیلو میٹر لمبی سڑکیں ہیں۔ ان میں سے ۸۰ فیصد پختہ ہیں (Britannica Book of the Year 1997، ص ۷۴۴)۔

اندرون ملک آبی راستے: آمو دریا اور سیر دریا کو آبپاشی کے لیے بہت زیادہ استعمال کرنے کی وجہ سے ان کے بہاؤ میں کمی واقع ہو گئی ہے، جو بحیرہ یورال کو

فوج کی نفری ۲۵۰۰ تھی، جب کہ پیرا ملٹری فورس کی تعداد ۱۶۰۰۰ تھی۔ ۱۹۹۶ء کا دفاعی بجٹ ۳۰۳ ملین امریکی ڈالر تھا (The Europa 1997، ص ۳۵۷۴)؛ The Statesman's Year Book 1997-98، ص ۱۵۸۰)۔

زراعت: ازبکستان کا کل زمینی رقبہ چار کروڑ پچاس لاکھ ہیکٹر ہے۔ اس میں سے آدھے سے زیادہ رقبہ پر کاشت ہوتی ہے، کل زرعی پیداوار میں ۷۵ فیصد حصہ فصلوں کا ہے۔ سابقہ سوویت یونین کی دو تہائی کپاس ازبکستان میں کاشت کی جاتی تھی۔

مقامی طور پر پیدا ہونے والی اشیاء میں گندم، چاول، جو، مکئی، آلو، سورج مکھی کے بیج، بنولہ، سبز باں، تمباکو، کپاس، انگور اور دیگر پھل شامل ہیں۔ کپاس سے اسے کثیر مقدار میں زرمبادلہ حاصل ہوتا ہے، مقامی لوگ اسے سفیدنا بھی کہتے ہیں (وسط ایشیائی جمہوریتیں The Europa 1997، ص ۳۵۷۶)۔

مویشی: ازبکستان میں پرورش کیے جانے والے مویشیوں میں گائے، بیل، گھوڑے، بھیڑیں، بکریاں، سور اور مرغیاں شامل ہیں (The Europa 1997، ص ۳۵۷۶)۔

اس کے علاوہ ماہی گیری بھی ملک کی اہم صنعت ہے۔ ازبکستان میں معدنیات کی فراوانی ہے یہاں کوئلہ، سونا، تانبا، جست، سیسہ، گندھک، نمک، فاسفورس، چونے کا پتھر اور سنگ مرمر پایا جاتا ہے، نیز معدنی پانی کے بڑے بڑے چشمے بھی ہیں، بخارا، خیوا اور وادی فرغانہ میں قدرتی گیس اور تیل کے ذخائر وسیع پیمانے پر موجود ہیں۔

۱۹۹۵ء کے اعداد و شمار کے مطابق یہاں سے کوئلہ، یورینیم، پڑول، قدرتی گیس اور سونا بھی نکالا جاتا ہے (The Europa 1997، ص ۳۵۷۶)۔

صنعتی اعتبار سے ازبکستان بڑا ترقی یافتہ ملک ہے، برقی انجینئرنگ، مشین سازی، دھات پگھلانے، کیمیائی اشیاء کی پیداوار، تیل، گیس، پارچہ بانی اور غذائی اشیاء کی پیکنگ

نشریاتی ادارہ ہے اور ریڈیو اور ٹی وی کو کنٹرول کرتا ہے کمملک (Kamalak) ٹی وی اسٹیشن ایک نجی ادارہ ہے، اس کا قیام ۱۹۹۲ء میں عمل میں آیا۔ خود مختار علاقے قراقلیقستان کا اپنا ریڈیو اور ٹی وی اسٹیشن ہے (سودیت ازبکستان، شمارہ ۷، ۱۹۸۴ ص ۱۹۸۴ The Europa 1997-۹۸ ص ۱۵۸۴ The Statesman's Year Book 1997-98)۔

صحت عامہ: ازبکستان میں صحت کی طرف بڑی توجہ دی جاتی ہے ایک قدیم ازبک کہاوٹ ہے ”میری صحت میری دولت ہے“ اور اس دولت کو برقرار رکھنے کے لیے اچھی غذا اور کھیل کی طرف توجہ دی جاتی ہے۔ علاج و معالجے کی سہولتوں کی بھی فراوانی ہے۔ اس کا اندازہ اس مہربات سے لگایا جاسکتا ہے کہ ۱۹۹۴ء میں ملک میں ڈاکٹروں کی کل تعداد اناسی ہزار تھی اور ہر ۲۸۴ آدمیوں کے حصے میں ایک ڈاکٹر آتا تھا۔ اسی طرح ہسپتالوں میں بستروں کی تعداد ایک لاکھ نوے ہزار تھی اور ۱۱۸ آدمیوں کے حصے میں ایک بستر آتا تھا۔ یہ تعداد اور یہ مقدار ترقی یافتہ ممالک سے بھی زیادہ ہے۔ (Britannica Book of the Year 1997، ص ۷۴۴)۔

نابغہ روزگار شخصیات: ازبک عوام نے دنیا کو عظیم سائنس دانوں سے متعارف کرایا۔ ماہر فلکیات و ریاضی دان الخوارزمی نے الجبرا ایجاد کیا اور بعض ریاضیاتی مسائل حل کیے۔ ممتاز سائنس دان اور شاعر البیرونی نے ریاضی، فلسفہ اور ادب میں گراں قدر اضافے کئے۔ سرقد کے مشہور و معروف عالم اور حکمران الغ بیگ نے پندرہویں صدی عیسوی میں ایک رصدگاہ تعمیر کی اور فلکیاتی زائچہ تیار کیا۔ نیز سیاروں کی نقل و حرکت کا سائنسی جائزہ پیش کیا۔

ازبکستان میں باصلاحیت اور ممتاز ادیبوں نے ازبک ادب میں قابل قدر اضافے کیے ہیں۔ عوام انقلابی ادیب حمزہ خادم زادہ کی نظموں، ڈراموں اور مضامین کو، حمید عالم جان کی پر مسرت نظموں، غفور غلام کی فلسفیانہ

خشک کرنے کا باعث بن گئے ہیں۔ اس طرح ازبکستان مواصلات کے ایک قیمتی اثاثے سے محروم ہو گیا ہے۔ تاہم آمو دریا اس وقت بھی جہاز رانی کا ذریعہ ہے۔ اس بنا پر ۱۹۹۳ء میں آمو دریا سٹیم کمپنی نے اپنے بیڑے میں دو جہازوں کا اضافہ کیا تھا، اندروں ملک آبی راستوں کی کل لمبائی ۱۱۰۰ کیلو میٹر ہے (The Statesman's Year Book 1997-98، ص ۱۵۸۰)۔

ازبکستان کی اپنی شہری ہوا باز کمپنی ہے جسے ہویولاری (Havo Yollari) کہا جاتا ہے۔ اس کا قیام ۱۹۹۲ء میں عمل میں آیا اور اس کی پروازیں ایسٹروڈم، ایتھنز، بحرین، ڈھاکہ، بیجنگ، دہلی، فریفکرفٹ، اسلام آباد، جکارٹہ، جدہ، کراچی، کوالالمپور، لنڈن، مانچسٹر، نیویارک، ریگا (لیٹویا) اور تل ابیب تک جاتی ہیں۔ تاشقند میں بین الاقوامی ہوائی اڈہ ہے۔ ۱۹۹۶ء میں حکومت نے سمرقند، اوکشیج اور بخارا کے ہوائی اڈوں کا درجہ بڑھانے اور سیاحوں اور مسافروں کو مزید سہولتیں دینے کا اعلان کیا۔ پاکستان پہلا اسلامی ملک ہے جس نے مارچ ۱۹۹۲ء میں ازبکستان سے فضائی رابطہ قائم کیا۔

نشریات: ازبکستان کے نشریاتی ادارے حکومت کی سرپرستی میں چلائے جارہے ہیں۔ ازبک ریڈیو سے ازبک، اردو، ہندی، روسی، تاتاری، ترکی، چینی، عربی، فارسی، دری، انگریزی اور پشتو زبانوں میں پروگرام نشر کیے جاتے ہیں۔ بیرونی سامعین ان پروگراموں کے ذریعے ازبکستان کے باشندوں کی تہذیب اور روزمرہ زندگی سے واقف ہوتے ہیں۔ ازبکستان کے شہر تاشقند میں ۱۱ فروری ۱۹۲۷ء کو وسط ایشیا کی پہلی نشرگاہ قائم کی گئی تھی۔ اس کے ایک سال بعد تاشقند یونیورسٹی کے ایک لیکچرار وکٹر یووف اور تجربہ گاہ کے ایک معاون بورس گرابوفسکی نے ٹیلی ویژن کی نشریات کا بھی کامیاب تجربہ کیا، لیکن وسائل نہ ہونے کی وجہ سے ٹی وی اسٹیشن قائم نہ کیا جاسکا۔ لہذا ۱۹۵۶ء میں اس کی باقاعدہ نشریات کا آغاز ہوا (سودیت ازبکستان ۱۹۸۴ء مطبوعہ تاشقند، ص ۴)۔ ”از ٹیلی ریڈیو“ سرکاری

بعض سرحدی مسائل کی بنا پر ازبکستان کے ہمسایہ ریاستوں کے ساتھ تعلقات کشیدہ ہیں۔ جن میں قازقستان اور تاجکستان خصوصاً قابل ذکر ہیں۔ قازقستان کے ساتھ معاملات زیادہ خراب ہیں (دیکھیے نیچے)۔

حزب مخالف کے لیڈر غنی قاسوف کے ایک بیان سے پتہ چلتا ہے کہ ازبک حکومت کا ایک سرحدی تنازعہ تاجکستان کے ساتھ بھی چل رہا ہے۔ انہوں نے دونوں (قازقستان اور تاجکستان) حکومتوں کو ازبک حکومت کے خلاف متحدہ فوجی محاذ بنانے کا مشورہ دیا۔ ازبکستان کی خبررساں ایجنسی اترتاش کے مطابق حکومت ازبکستان کی کوششوں سے شمالی افغانستان کے کمانڈر احمد مسعود اور ازبک قائد عبد الرشید دوستم کے درمیان ازبکستان میں ملاقات ہوئی، جس میں باہمی فوجی تعاون بڑھانے پر اتفاق کیا گیا۔ اجلاس میں دونوں حکومتوں کے نمائندے بھی موجود تھے۔

۱۸ مئی ۲۰۰۰ء کو روس کے صدر پوٹن نے ازبکستان کا دورہ کیا، اس موقع پر دونوں حکومتوں کے مابین دفاع اور قدرتی وسائل کے بارے میں ایک دوسرے سے تعاون کا فیصلہ ہوا اور ایک معاہدہ عمل میں آیا، جس کے تحت ازبکستان روس کو پانچ ارب کیوبک میٹر گیس سپلائی کرے گا، دونوں حکومتوں کے مابین افغانستان کے طالبان کے خلاف مشترکہ حکمت عملی اختیار کرنے پر بھی اتفاق کیا گیا۔ ازبک حکومت کے خلاف ایک محاذ جو تاجکستان میں جمعہ نعمان غنی (Juma Namangani) کے تحت کام کر رہا تھا، مورخہ ۵ مئی ۲۰۰۰ء کو تاجک حکومت نے اس کے عہدیداروں کو ملک چھوڑنے کا حکم دیا، خود نعمان غنی کو بھی ایک ہفتہ قبل تاجکستان سے نکلنے کا حکم دیا گیا تھا (R.L News Line، ۲۶ اپریل ۲۰۰۰ء)۔

۴ مئی ۲۰۰۰ء کو ازبک صدر اسلام کرییوف نے ہندوستان کا دورہ کیا اور وزیر خارجہ اور وزیر اعظم سے ملاقات کی، دونوں حکومتوں نے وسط ایشیا اور جنوبی ایشیا

شاعری اور صاحب طرز ادیبوں بوئی گن کی لطیف و خوبصورت تصانیف کو، ایک کی شاعری اور ناولوں کو اور شیخ زادہ زلفیہ، شرف رشیدوف، کامل یاشین ہیرتے میر، رحمت فیضی، حمید غلام، تراب تولد، اسکد مختار، میر محسن ہراتی، شکرمت اور بہت سے دیگر ادیبوں کی تخلیقات کو بنظر استحسان دیکھتے ہیں (سوویت سوشلسٹ وسط ایشیائی جمہوریتیں، ص ۵۴، شائع کردہ دفتر اطلاعات سفارت خانہ سوویت یونین کراچی)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(زاہد حسین [ن: محمود الحسن عارف])

تعلیقہ: [ازبکستان، اگرچہ ۲۰ جون ۱۹۹۰ء سے ایک آزاد اور خود مختار ریاست ہے، لیکن عملی طور پر اس پر ابھی تک سوشلسٹ نظریات رکھنے والے لوگ ہی قابض اور مسلط ہیں۔ اس کے روس اور اس کی اتحادی دوسری کمیونسٹ ریاستوں کے ساتھ قریبی مراسم ہیں۔ ۲۰ مارچ کو ازبک حکام نے روسی حکام سے سلامتی کے مشترکہ منصوبے پر بات چیت کی اور مئی میں دونوں ملکوں کے مابین سمجھوتہ طے پا گیا۔ اسلامی احکام کی اعلانیہ تبلیغ و تعلیم پر بعض پابندیاں جوں کی توں ہیں، اس لیے ملک کے اندر حکومت کے خلاف سخت رد عمل موجود ہے جسے حکومت طاقت کے ذریعے دبانے اور کچلنے کی کوشش کر رہی ہے، مثال کے طور پر تحفظ حقوق انسانی کی بین الاقوامی انجمن ہیومن رائٹس واچ (Human Rights Watch) نے ازبک حکومت کو شہریوں کے خلاف مظالم پر متنبہ کیا ہے، یہ بیان انہوں نے ضلع سرداریہ میں ایک مسلم جماعت ”حزب التحریر“ کی رکنیت کے الزام میں گرفتار ۱۲ افراد کے مقدمہ کی کئی دنوں تک سماعت کے بعد جاری کیا، اسی طرح مذہب سے متعلقہ ازبک قوانین پر حکومت امریکہ نے بھی شدید ناراضگی کا اظہار کیا اور اسے بدلنے کا مشورہ دیا۔

۲۔ اسلام پسندوں کی کارروائیاں

نے خلاف قانون قرار دی گئی جماعت (Islamic Movement of Uzbekistan-IMU) کے ۸ افراد کو ہلاک کرنے کا دعویٰ کیا اور کہا کہ وہ بہت جلد ان کے باقی ساتھیوں کو بھی ڈھونڈ کر ختم کرنے میں کامیاب ہو جائیں گے (News Line، ۲۳ اگست ۲۰۰۰ء)۔ انہوں نے حکومت تاجکستان سے بھی اس سلسلے میں تعاون کی اپیل کی۔ تاہم ایک بیان میں اس نے اس بات کا اعتراف کیا کہ اسلام پسندوں سے نپٹنے میں انہیں شدید دشواریوں کا سامنا ہے۔ اس نے کہا کہ فوج دہشت گردوں کے ساتھ مقابلے کی پیچیدگیوں کا اندازہ نہیں لگا سکی، اسی طرح ازبکستان کی دوسری ایجنسیاں بھی اس کا بروقت اندازہ نہیں کر سکیں، اسی لیے یہ تحریک برابر جاری ہے۔ ماسکو میں روسی حکومت کے ایک عہدیدار نے نام بتائے بغیر کہا کہ ازبکستان میں اسلام پسندوں کو پیش قدمی حاصل ہو رہی ہے اور یہ کہ اس سلسلے میں مسلح افواج کو ناکامی کا سامنا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ ازبکستان، تاجکستان اور قرغیزستان کی افواج کے مابین باہمی تعاون موجود نہیں ہے۔

(۳) ازبک قازقستان تنازعہ: آزادی کے بعد دوسرا بڑا مسئلہ ہمسایہ حکومتوں کے ساتھ سرحدوں کی ازسر نو تعیین کا ہے۔ سوویت یونین میں عرصہ دراز تک شامل رہنے کے باعث مختلف ریاستیں اپنے اپنے علاقوں کی حد بندی سے ماورا ہو چکی تھیں اور روسی حکومت اپنے مقاصد کے تحت مختلف علاقوں کے رقبوں میں رد و بدل کرتی رہی ہے، لیکن اب جبکہ پرانی ریاستیں بحال ہو چکی ہیں اور ان کی اپنی حکومتیں برسر اقتدار ہیں، تو انہیں اپنی اپنی سرحدات کے تعیین کا مسئلہ درپیش ہے۔

ازبکستان اور قازقستان حکومت کے مابین ۲۳۰ کیلومیٹر طویل سرحد کے تعیین کا مسئلہ باہمی نزاع کا باعث بن رہا ہے۔ ۲۶ جنوری ۲۰۰۰ء کو قازق حکومت نے ازبکستان کی طرف سے یک طرفہ کارروائی پر شدید رد عمل کا اظہار کیا (News on Line)۔ ۲۲ مارچ ۲۰۰۰ء

میں اسلام پسندوں کی بڑھتی ہوئی کارروائیوں پر گہری تشویش ظاہر کی۔ اس موقع پر دونوں ملکوں کے مابین نو معاہدوں پر دستخط ہوئے۔ اسلام کریوف نے اس دورے میں افغانستان کی طالبان حکومت پر بین الاقوامی دہشت گردوں کی مدد کرنے کا الزام عائد کیا، مگر حکومت افغانستان نے اس الزام کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ اس الزام کے ذریعے اسلام کریوف بین الاقوامی برادری کی توجہ، اپنے ملک کے عوام کی جدوجہد آزادی سے ہٹانا چاہتے ہیں۔ ۲۶ مئی ۲۰۰۰ء کو ازبک وزیر اعظم نے اپنی افواج کو روسی اسلحہ کے ساتھ جدید بنانے کا اعلان کیا۔ لیکن بعد ازاں اس نے صراحت کی کہ ازبک حکومت نہ تو روسی افواج کو اپنے ملک میں طلب کرے گی اور نہ ہی اپنی افواج کو ملک سے باہر خدمات انجام دینے کے لیے مامور کرے گی۔ دونوں ملکوں کے مابین بڑھتے ہوئے تعلقات کا مزید اندازہ اس امر سے کیا جاسکتا ہے کہ ۱۹ مئی ۲۰۰۰ء کو روسی صدر نے بیان دیا کہ روس ازبکستان کی پورنی طرح حفاظت کرے گا۔ اس نے مزید کہا کہ ”ازبکستان کے خلاف کوئی بھی دھمکی روسی وفاق کے خلاف دھمکی تصور ہوگی۔ دونوں حکومتوں کے درمیان بعد ازاں ایک معاہدہ بھی طے پایا، جس کے تحت ازبک حکومت روسی ہتھیاروں کا تجربہ کرنے کا موقع مہیا کرے گی۔

ازبک حکومت کے خلاف اسلام پسندوں کی کاروائیاں بڑی تیزی سے جاری ہیں اور کیونسٹ حکومت ان سے خائف ہے۔ عوام میں بھی مذہب سے لگاؤ اور دینی رجحان نشوونما پا رہا ہے۔ ازبکستان کے ہمسایہ ملک افغانستان کی اسلامی حکومت سے بھی انہیں بھرپور امداد مل رہی ہے، پھر علاقے کے لوگوں کے مسلمان ملکوں کے ساتھ گہرے دینی اور معاشرتی روابط قائم ہیں، دیکھنا یہ ہے کہ موجودہ حکومت کب تک لوگوں کے ان جذباتوں کے سامنے حائل رہتی ہے (Uzbekistan on the News) ص ۱-۱۰)۔

۳۱ اگست ۲۰۰۰ء کو ازبک صدر اسلام کریوف

عاری ہے۔ تاہم بعد ازاں ذوالحجہ ۹۵۳ھ / فروری ۱۵۴۷ء میں تاتار عثمانی قبضے کی مہم میں ازد میر کی شرکت کی اطلاع ملتی ہے، کیونکہ اس کے تھوڑے عرصے کے بعد عثمانی گورنر اولیس پاشا کا قتل ہوا تو ازد میر کو 'جو اس وقت ایک سختی بے (نائب حاکم صوبہ) تھا' مقامی طور پر بطور قائم مقام کمانڈر (سردار) متعین کیا گیا۔ اس نے زیدیہ کے پایہ تخت صنعاء پر قبضہ کرنے کا مصمم ارادہ کیا اور اس کی یہ آرزو ۷ رجب ۹۵۴ھ / ۲۳ اگست ۱۵۴۷ء کو برآئی۔ اگرچہ اسے تقریباً دو سال بعد مستقل طور پر یمن کا گورنر مقرر کیا گیا تاہم اس نے کمزور اور غیر متحد زیدیہ پر دباؤ برقرار رکھا۔ عثمانی اقتدار ۹۵۹ھ / ۱۵۲۵ء میں اپنے نقطہ عروج کو جا پہنچا، جب پانچ سال کی لا حاصل معرکہ آرائی کے بعد زیدیہ کے رہنما امپطھر [رک باں] نے ازد میر کے ساتھ ایک معاہدہ امن طے کر لیا جس کی رو سے محدود خود مختاری کے عوض اس نے عثمانی اقتدار کو تسلیم کر لیا۔

۹۶۱ھ / ۱۵۵۴ء کے دوران غالباً جمادی الاولیٰ / اپریل میں ازد میر کو اس ملازمت سے ہٹا دیا گیا۔ یمن سے واپسی پر وہ بحیرہ احمر کی بندرگاہ سواکن پہنچا تو اس علاقے کی خوش حالی سے مسحور ہوا اور اس کے دل میں اسلام کا بول بالا کرنے اور پرتگیزیوں کے عزائم کو ناکام بنانے کے لیے ایسے سینیا کے ساحلی علاقے کی تخیل کا جذبہ پیدا ہوا۔ چنانچہ ازد میر نے سلطان سلیمان کو ترغیب دی کہ اس مقصد کے حصول کی خاطر اسے تین ہزار مصری سپاہیوں کا کمانڈر (سردار) مقرر کر دیا جائے۔ جب دریائے نیل کے راستے اس مقصد کو پورا کرنے کے لیے ابتدائی کوشش میں ناکامی ہوئی تو ازد میر نے سواکن میں اپنا فوجی اڈہ قائم کیا جو نئے عثمانی صوبے حبش کا دار الحکومت تھا۔ یہ صوبہ ۱۵ شعبان ۹۶۲ھ / ۵ جولائی ۱۵۵۵ء کو بنایا گیا اور ازد میر پاشا کو اس کا گورنر مقرر کیا گیا۔ سواکن سے [روانہ ہو کر] پہلے عثمانی افواج نے ۹۶۵ھ / ۱۵۵۸ء میں مصوع [رک باں] کی کلیدی بندرگاہ سمیت ایسے سینیا کے ساحلی علاقوں پر قبضہ کیا اور پھر ٹائیگر (Tigre) کے صوبے پر کامیاب حملوں کا

کو بھی ازبکستان کے سرحدی محافظ ٹرکوں پر سوار ہو کر ۱۰ کلومیٹر تک قازقستان کے اندر چلے گئے، جس پر قازق حکومت نے ناراضگی کا اظہار کیا۔

اسی قسم کا تنازعہ تاجکستان کے ساتھ بھی چل رہا ہے، لیکن رواں سال کے دوران دونوں حکومتوں نے مشترکہ سرحد کے تعین کے لیے ایک مشترکہ کمیشن تشکیل دیا ہے، اس سلسلے میں تکنیکی کام میں اندازاً ۱۸ ماہ لگ سکتے ہیں، جبکہ دوسری ہمسایہ حکومتوں کے ساتھ ابھی اس نوع کے مسائل کا تصفیہ باقی ہے (Uzbekistan، ص ۸)۔

(محمود الحسن عارف)

.....

✽. ازد میر پاشا: عہد عثمانی میں یمن اور بعد ازاں ساحل ایسے سینیا یعنی حبش [رک باں] کا گورنر اور دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی کے وسطی سالوں کے دوران ان دو صوبہ جات میں عثمانی اقتدار کے قیام میں نہایت مدد معاون شخص، جو سرکیشائی نسل کا ایک مصری مملوک تھا۔ کہا جاتا ہے کہ اس کا مالک کیکاؤس شوکت بے نامی کوئی شخص تھا۔ ۹۲۲ھ - ۹۲۳ھ / ۱۵۱۷ء میں سلطان سلیم اول کی فتح مصر کے بعد وہ عثمانیوں کے ہاں ملازم ہوا۔ وہ صوبائی انتظامیہ کے متعدد چھوٹے چھوٹے عہدوں پر ۹۳۵ھ / ۱۵۳۸ء تک فائز رہا بعد ازاں وہ بطور کاشف (ضلعی حاکم) متعین کیا گیا۔ اسی سال ہندوستان میں پرتگیزیوں کے خلاف کمانڈر سلیمان پاشا [رک باں] کی قیادت میں سویز سے شروع کی جانے والی اہم بحری مہم میں اس کی خدمات حاصل کی گئیں۔

ہندوستان سے سواحل یمن کی طرف آرمیڈا کی واپسی پر جہاں سلیمان پاشا نے ایک سختی بے (نائب حاکم صوبہ) کے ذریعے عثمانی اقتدار قائم کیا، ازد میر ایک امیر کی حیثیت سے رہا۔ اولیاء چلبی کا یہ دعویٰ (سیاحت نامہ، ۱۰: ۲۲۰، ۹۳۹) کہ وہ بعد ازاں توسیع پسند فتح [رک باں] کے مد مقابل خدمات سرانجام دیتا رہا، کسی تائیدی شہادت سے

ص ۸-۹: (۱۳) C.Orhonlu : Qsmanli Harbesistan
 ۱۵۵۳-۱۵۶۰ء Siyaseti در Tarikh Dergisi ۵ (۱۹۶۵ء):
 ۳۹-۵۳: (۱۵) وہی مصنف: 'Habes eyaleti' استانبول
 ۱۹۷۵ء، ص ۳۳-۴۸ (کثیر تعداد عثمانی دستاویزات کے
 ساتھ)؛ (۱۶) Blackburn : The Ottoman Penetration
 'of Yemen' در Archivum Ottomanicum ۶ (۱۹۸۰ء)
 ص ۵۵-۱۰۰ (صنعا کی فتح کے بارے میں ازد میر کے فتح
 نامہ کے تشریحی ترجمہ کے لیے)۔

(T.R. Blackburn: [ت: ظفر علی خاں])

.....

استبصار (کتاب الاستبصار) جغرافیائی تاریخ کی
 ایک گننام کتاب جس کا پورا نام کتاب الاستبصار فی
 عجائب الامصار ہے [اس کتاب کا] متن مصنف کے بارے
 میں کوئی درست معلومات فراہم نہیں کرتا جو غالباً چھٹی
 ہجری/بارہویں صدی عیسوی کے نصف آخر کا مراکشی
 [باشندہ] تھا۔ البتہ یہ بات یقینی دکھائی دیتی ہے کہ جس
 شخص کا ذکر "مؤلف" یا "واضع" کے طور پر [اس کتاب
 میں] کیا گیا ہے وہی اس کے اصل متن کا تحریر کنندہ
 ہے اور یہ کہ بعد میں اس پر ایک ناظر نے (ص ۲۲۶)
 اپنے دور کے تقاضوں کے مطابق نظر ثانی کی ہو۔ جو
 المغرب کی تاریخ اپنی طرف سے ۵۸۰ھ / ۱۱۸۴ء-۱۱۸۵ء
 میں حکمران (اغلباً یعقوب المنصور، ۵۸۰-۵۹۵ھ / ۱۱۸۴-
 ۱۱۹۹ء) کی خدمت میں پیش کردہ مقالہ لکھنے کا ارادہ ظاہر
 کرتا ہے۔ بہر حال مصنف بیان کرتا ہے کہ وہ رمضان
 ۵۸۷ھ / ستمبر-اکتوبر ۱۱۹۱ء میں [یہ کتاب] تحریر کر رہا تھا
 تاہم اس وقت سے مابعد کے واقعات اس میں درج ہیں
 جس سے واضح ہوتا ہے کہ نظر ثانی کنندہ نے متاقتض
 حقائق کو حذف کیے بغیر اپنی سرگرمی کو اضافہ جات تک
 محدود رکھا۔ یہ کتاب ابو عمران ابن ابی سحلی بن وقتین نامی
 کسی شخص کے نام معنون کی گئی ہے جو بذات خود غیر
 معروف ہے۔

کتاب الاستبصار تین حصوں میں منقسم ہے جس

سلسلہ جاری رکھا۔ ۹۶۶ھ / ۱۵۵۹ء میں اس نے دباروا کے
 مقام پر ایک اڈہ قائم کیا اور وہاں ایک قلعہ اور مسجد تعمیر کی۔
 ۹۶۷ھ / ۱۵۶۰ء میں ازد میر پاشا نے دباروا میں
 وفات پائی جس کے بعد کثیر التعداد عثمانی دستوں کی ساحل
 کی طرف پسپائی کا آغاز ہوا۔ اس کی تدفین دباروا میں ہوئی
 لیکن بعد میں اس کے بیٹے عثمان پاشا [رک باں] نے اس
 کے جسد کو مصوع میں تعمیر کرائے گئے مقبرے میں منتقل
 کر دیا۔ عثمان پاشا حبش کے گورنر کی حیثیت سے اپنے باپ
 کا جانشین بنا اور بالآخر صدر اعظم (وزیر اعظم) کے عہدے
 پر فائز ہوا۔ ازد میر کے کردار کی عکاسی عموماً یوں کی جاتی
 ہے کہ وہ ایک انتھک جنگجو تھا اور سادہ عادات کا مالک تھا
 نیز عثمانی سلطان کے ساتھ اس کی وفاداری غیر متزلزل تھی۔

مآخذ: مخطوطات پر مبنی مآخذ (الف) عربی: (۱)
 عیسیٰ بن لطف اللہ: روح الروح: (۲) ابن داعیر:
 الفتوحات ترکی زبان میں 'Tarikh: Rustem' (جس کے
 مفہوم پر مبنی ترجمہ L. Forrer نے بعنوان Die
 Osmanischen chronih des Rustem Pascha
 لانزگ ۱۹۲۳ء، ص ۱۵۹-۱۷۴؛ (۳) Lukman
 Mustafa Ali: Mudjmal al-tumar: b. Sayyid Husay
 Kunh al-akhbar: اور (۴) البرق کا ترکی ترجمہ (دیکھیے
 نیچے) ازاں عالی علی: Akhbar al-Yamani (اصل عربی
 متن سے اختلافات کے لیے)۔

(ب) مطبوعات: (۵) الفہر والی: البرق الیمانی
 عزوات الجراکۃ، طبع احمد الجاسر، ریاض ۱۹۶۷ء، ص ۹۸-
 ۱۲۸ بمواضع کثیرہ: (۶) یحییٰ بن الحسین: غایات الامانی، طبع
 س۔ عاشور، قاہرہ ۱۹۶۸ء؛ ۲: ۱۵-۶۹۸؛ (۷) پچوی: تاریخ:
 استانبول ۱۲۸۳ھ / ۱۸۶۶ء-۱۸۶۷ء؛ ۱: ۳۲-۳۳؛ (۸) حاجی
 خلیفہ: جہاں نما، ص ۵۵۰؛ (۹) منجم باشی، ۳: ۲۳۹-
 ۲۴۲؛ (۱۰) سبل عثمانی، ۱: ۴۴۴؛ (۱۱) راشد: تاریخ یمن،
 استانبول ۱۲۹۱ھ / ۱۸۷۴ء-۱۸۷۵ء؛ ۱: ۸۴-۱۰۴ بمواضع
 کثیرہ؛ (۱۲) شرف: ازد میر اوغلو عثمان پاشا در Toem، ۴
 (۱۳) Temen: Wustenfeld، گوتن ۱۸۸۴ء

(Ch.Pellat) [ت: ظفر علی؛ ن: محمود الحسن عارف]

.....

استثناء: (عربی) فعل استثنیٰ کا مصدر، عربی ⊗
گرامر کی ایک فنی اصطلاح جو [کسی جماعت یا کام سے]
کچھ لوگوں یا کچھ حصے کے عدم تعلق کو واضح کرتی ہے۔
ابتدا میں وہ ایک مکمل جملے کا حصہ ہوتے ہیں، پھر
(جب مسئلہ یا بات کو بیان کر دیا جاتا ہے تو ایک یا
ایک سے زیادہ افراد [یا اشیاء وغیرہ] کو اس سے مستثنیٰ کر
دیا جاتا ہے۔ اس مقصد کے لیے انگریزی زبان
میں except کا لفظ مستعمل ہے، مثال کے طور پر کہا
جاتا ہے جاء القوم الا زيد (زيد کے سوا تمام لوگ آگئے)
[اس مقصد استثناء کے لیے] عربی زبان میں متعدد الفاظ
استعمال کیے جاتے ہیں (سیبویہ، ج ۱، باب ۱۸۵) مثلاً: غَيْرُ
("فرق" کو واضح کرنے کے لیے): سَوَى، سَوَى (شاذ:
سَوَاءٌ، سَوَاءٌ جو کہ اسم ہے): إِلَّا (= ان لا "اگر نہیں")
سوائے: افعال خَلَا، عَدَا (مبنی - ضمیر واحد مذکر غائب): حَا
خَا (> حاشہ) (ایک قدیم فعلی اسم، جو کہ مجازاً استعمال
ہوتا تھا اور [اب] اپنے اس ابتدائی مفہوم سے ہٹ کر
[اس نئے مفہوم میں] آتا ہے، دیکھیے Kleinere
Schriften: Fleisher، ص ۳۰۵): إِلَّا کے قائم مقام
کے طور پر اس کا استعمال شاذ ہے، اور لا یُکُونُ اور
لَیْسَ کے بعد منصوب ہوتا ہے۔

غَيْرُ، سَوَى، حَا خَا اسماء کے طور پر مستثنیٰ سے پہلے
آتے ہیں اور [ان کے بعد والا] لفظ مجرور ہوتا ہے۔ مثلاً:
جاء القومُ غَيْرَ (أو سَوَى أو حاشا) زيد؛ القراء اور البرد
کے نزدیک بھی حاشا کے بعد مجرور کا آنا درست ہے
(دیکھیے ابن جعیش کا بیان، ص ۱۹-۲۰)۔ الا خَلَا عدا کے بعد
منصوب لفظ آتا ہے: جاء القومُ إِلَّا (أو خَلَا أو عَدَا) زَيْدًا۔
ابن مالک (الفیہ، بیت ۳۲۹) کے نزدیک خَلَا اور عدا کے
بعد والے لفظ کا مجرور پڑھنا بھی درست ہے، جیسا کہ
الاختصاص الاوسط کا موقف ہے (خلا کے ضمن میں نیز دیکھیے
الغضری: مفصل، ص ۳۱، ص ۷؛ ابن جعیش، ص ۲۶۱،

میں مکہ اور مدینہ کے مفصل حالات، مصر کے جغرافیہ اور
تاریخ کے بارے میں زیادہ یا کم فرضی معلومات اور اخیراً
شمالی افریقہ اور بلاد السودان کی تاریخی معلومات سے مزین
احوال و واقعات شامل ہیں؛ یہ کتاب اس لحاظ سے غیر
یکساں قدر و قیمت کی حامل ہے کہ ناقابل انکار حیثیت کی
معاصر دستاویزات کے پہلو بہ پہلو عجیب و غریب خیالی
داستانیں بھی اس کتاب میں شامل ہیں۔

اس کا ایک جزوی اور نامکمل ایڈیشن بعنوان

Description de L'Afrique par un geograhe

arabee anonyme du le Siecle de L,hegire

وان کریمر نے دیانا سے ۱۸۵۲ء میں شائع کیا۔ الجزائر کے

مخطوطات ۱۵۶۰ اور پیرس مخطوطات Bibl Nat، عدد ۲۲۲۵

کی بدولت ای کلنن (E.Fagnan) وان کریمر کے [شائع

کردہ] نامکمل متن کی کچھ خالی جگہوں کو پر کرنے اور اس

کا فرانسیسی ترجمہ بعنوان L'Afrique septentrional au

XIIIe Siecle de Notre ere Recueil de notices et

men de la Soc. archol de Constantine، جلد ۳۳

(۱۸۹۹ء) مطبوعہ قسطنطنیہ ۱۹۰۰ء کرنے میں کامیاب ہوا۔

سب سے آخر میں سعد زغلول عبدالحمید مخطوطات Bibl

Nat، عدد ۲۲۲۵ اور الجزائر عدد ۱۵۶۰، ۳۲۱۶ پر مبنی

اس کا مکمل متن، مع اس کے بلاد مقدسہ و مصر سے متعلقہ

حصوں کے فرانسیسی زبان میں ترجمہ، بعنوان کتاب

الاستبصار ۱۹۵۸ء میں اسکندریہ سے شائع کیا۔ وان کریمر

اور کلنن کے زیر استعمال آنے والے مخطوطات سے ہو

بہو دو مخطوطات رباط Bibl gem، نمبر ۳۱۵ و ۳۱۵ ب

موجود ہیں۔ اغلباً تا حال زیر استعمال آنے والے مخطوطات

میں خلا موجود ہے؛ کیونکہ ایک [اور] مصنف ابن ابی

زرع، جس نے اس کے اقتباسات اپنی کتاب قرطاس

(ص ۲۴) میں دیئے ہیں، اس کا ایک [ایسا] اقتباس دیتا

ہے جو اس کے متن میں شامل نہیں ہے [اور قرطاس

میں آجانے] کی بنا پر محفوظ رہ گیا ہے۔

مآخذ: مقالہ میں موجود ہیں۔

ص ۱۶-۲۰)۔

إِلَّا کو عموماً مکمل مثبت جملے کے ساتھ لگایا جاتا ہے اور اگر جملہ منفی ہو (یا منفی مفہوم کے ساتھ استفہامی ہو) تو [اس کے بعد والا حرف] منصوب ہوگا یا ترجیحاً پیشتر آنے والے مستثنیٰ منہ کی اعرابی حالت پر مشتمل ہوگا (ابن مالک: الفیہ، آیات ۳۱۶-۳۱۷: وابن عقیل: ۵۰۷:۱: مَا جَاءَ الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا أَوْ زَيْدًا دیکھیے Wright: ۳۲۶:۲)۔ اگر مستثنیٰ مستثنیٰ منہ سے نوعاً مختلف ہو، تو اہل حجاز إِلَّا کے بعد والے لفظ کو منصوب پڑھتے ہیں، جبکہ بنو قسیم اسے منصوب یا پیشتر آنے والے مستثنیٰ منہ کی اعرابی حالت کے مطابق لاتے ہیں، لہذا اس کی اعرابی صورت یوں ہوگئی کہ مَا جَاءَ الْقَوْمُ إِلَّا حَمَارًا.... میں اہل حجاز کے نزدیک صرف حماراً درست ہے، جبکہ بنو قسیم کے نزدیک حماراً اور حمارٌ دونوں طرح صحیح ہے۔ (ابن یعیش: ص ۲۶۴، Zur Grammatik: Noldeke: ۸-۱۷، فصل ۳۷)۔ جہاں إِلَّا کی ترکیب کی مزید صورتیں بیان کی ہیں۔

اگر کوئی شخص إِلَّا کی مختلف ترکیبوں کو جاننا یا ان کا مطالعہ کرنے کا خواہش مند ہو تو اسے غیر سے ابتداء کرنی چاہئے۔ یہ ایک اسم ہے اور درج ذیل ترکیب: غَیْرُ زَیْدٍ میں اہم ہے، مطلب یہ ہے کہ ”یعنی زید کے سوا“ (یہاں غیر، منصوب ہے، جیسے کہ اس کی منصوبی حالت ظاہر کر رہی ہے یا اگر کوئی چاہے تو مکملہ کے اسلوب پر)۔ إِلَّا ایک [عام] سادہ حرف ہے، قیاساً، مفہوم کی مشابہت کے پیش نظر، منصوبی حالت میں غیر کی ترکیب إِلَّا کے بعد آنے والے اسم کی طرف منتقل ہوگئی۔ لہذا یہ ایک [عام] سادہ مشابہ مرکب ہے۔ اس مشابہت کی عدم رعایت ترکیب میں اختلاف کے مواقع فراہم کرتی ہے، مثلاً مَا جَاءَ الْقَوْمُ إِلَّا زَيْدًا (مشابہ ترکیب) إِلَّا زَيْدٍ [استثناء]۔

ملاحظات: (الف) عرب ماہرین صرف و نحو (دیکھیے سیبویہ: ۱: ۳۱۴، ص ۱۷: ابن یعیش: ص ۲۶۰، س ۱۷) کی نظر میں إِلَّا استثناء کے لیے موزوں حرف ہے، لیکن غیر زیادہ مستعمل ہے اور سوئی [بھی] عربی عبارتوں

میں عام [آتا] ہے، خلا، عدا اور خصوصاً حاشا نسجاً کم مستعمل ہیں۔ عددی تجزیات پر مبنی مفصل تحقیقات کی مدد سے تا حال ہمیں ان کے علیحدہ علیحدہ [استعمالی] تعددات معلوم نہیں ہوئے۔ درحقیقت تقسیمی فروق ضرور عرب قبائل میں وقوع پذیر ہوئے ہونگے۔

(ب) [مشرق] فلاشر Kleiner: fleischer Schriften، ص ۷۳۴ غیر ”فرق“ کو مجرد فعل غیر کا ایک قدیم مصدر قرار دیتا ہے جو کہ [مزید فیہ فعل] غَیْر (تبدیل کرنا) کی بنیاد بنا (مگر ریکندروف Rchendorf: Die syntaktischen verhältnisse) غیر کے اشتقاق کو، مجہول قرار دیتا ہے۔ تقابلی علوم السنہ سامیہ کوئی تشفی بخش وضاحت پیش نہیں کرتے، اس لیے شائد فلاشر کا موقف درست ہو..... (سوی کے اشتقاق کے لیے دیکھیے فلاشر کتاب مذکور، ص ۷۳۵، س ۱۳ و بعد)۔

(ج) غیر، سوی، حاشا کا مجرور [یا مضاف الیہ] سے الحاق ان کی ترکیب کی توجیہ پیش کرتا ہے، لیکن یہ امر بالکل یقینی ہے کہ [ان کے] استعمال کے تعدد نے ان کے منافع کو مجہول بنا دیا ہے اور انہیں محض گرامر میں مستعمل حروف بنا دیا ہے، غیر [اپنی] دیگر ترکیبوں کی بنا پر اپنا برائے نام کردار برقرار رکھے ہوئے ہے۔ بصریوں کے نزدیک سوی، سواء محض ظرف تھے۔ کوفیوں کے خیال میں وہ اسم اور ظرف تھے (ابن الانباری: کتاب الانصاف، طبع، G. weil، بحث ۳۹)۔ حاشا کو کوئی ایک فعل تصور کرتے تھے (وہی کتاب، بحث ۳۷)۔

مآخذ: متن میں دیئے گئے حوالہ جات کے علاوہ: (۱) Arabic Grammer: W. Wright، بار سوم، ۳۳۵-۳۴۳: (۲) M. Gaudefroy-Demoimbynes، Gr. Ar. Classique: R. Blachere، بار پنجم، فصل ۳۸۶-۳۸۷: (۳) Gr. Ar.: J. B. Belot، بار پنجم ملخص: ۲۹۳-۲۹۵: (۴) Lexicon: Lame، متعلقہ الفاظ پر مقالہ جات: (۵) Arabische Syntax: Rchendorf، فصل ۲۶۲۔

کے ساتھ واقع ہوتا ہے، اس طرح استثناء کے تحت تین امور آتے ہیں: مستثنیٰ منہ (حرف اللہ سے پہلے والا لفظ، جس سے 'بعد والے حصے یا افراد کو خارج کیا جا رہا ہو) مستثنیٰ (اللہ کے بعد آنے والا اور سابق مضمون سے

خارج کیا جانے والا حصہ یا افراد) اور حرف استثناء۔ علامہ نحو کے مطابق مستثنیٰ کی دو اقسام ہیں، متصل اور منقطع، متصل سے مراد ایسا مستثنیٰ ہے جو ایسا لفظ ہو جو مستثنیٰ میں لفظی طور پر یا تقریری (معنوی) طور پر داخل ہو۔ جیسے کہ کوئی شخص یہ کہے: جاء القوم الا زیداً سوائے زید کے تمام لوگ آئے، یا ما جاءني الا زيد (میرے پاس زید کے سوا کوئی نہیں آیا)، جبکہ منقطع سے مراد ایسا جملہ ہے جس میں سے نکالا ہوا حصہ (مستثنیٰ منہ) نہ تو لفظی طور پر داخل ہو اور نہ معنوی طور پر جیسے کہ کوئی شخص کہے: جاءني القوم الا حماراً (گدھے کے سوا تمام لوگ میرے پاس آئے) (دیکھیے جمال الدین ابن حاجب (م ۶۳۶ھ): کافیه (کراچی) ص ۴۵)۔

حروف استثناء میں سب سے زیادہ مستعمل تو "الا" ہی ہے تاہم اس کے سوا "خلا" عدا (سوائے) ما خلا اور لیس اور لایکون کا استعمال بھی درست ہے (حوالہ مذکور) ان حروف کو "الا" کے اخوات (لفظی معنی: بہنیں) کہا جاتا ہے۔

(ب) اعراب: علم النحو میں مستثنیٰ کا اعراب بھی ایک اہم ترین موضوع ہے۔ علامہ ابن الحاجب کے مطابق درج ذیل صورتوں میں مستثنیٰ منصوب ہوتا ہے: (۱) وہ الا کے بعد واقع ہو، نیز وہ مستثنیٰ منہ (الا سے پہلے لفظ) کی صفت ہو: (۲) وہ جملہ موجبہ (مثبت) ہو، مطلب یہ ہے کہ جملہ مفید یا استفہامیہ نہ ہو: (۳) وہ مستثنیٰ منہ سے مقدم ہو: (۴) وہ اکثر علماء کے نزدیک مستثنیٰ منقطع ہو: (۵) یا وہ خلا، عدا، ما خلا، لیس اور لایکون کے بعد واقع ہو، ان تمام صورتوں میں مستثنیٰ پر نصب پڑھا جائے گا (کتاب مذکور ص ۴۵) اور "الا" کے بعد واقع ہونے والا مستثنیٰ مثبت جملہ نہ ہو (منفی یا استفہامیہ) ہو

عربی تصانیف: (۶) سیبویہ: ۱۸۵-۲۰۲ (مطبوعہ پیرس) خصوصاً باب ۱۸۵-۱۸۷، ۱۹۰، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۲: (۷) الزمخشری: مفصل، بار دوم طبع Broch، فصل ۸۸-۹۶، خصوصاً فصل ۸۸-۹۰: (۸) اور شرح ابن یعیش، ص ۲۵۸ تا ۲۸۲، خصوصاً ص ۲۵۸ تا ۲۷۵، طبع G.Jahn: (۹) ابن مالک: الفیہ، آیات ۲۱۶-۳۳۱: (۱۰) اور شرح ابن عقیل: ۵۰۵: ۵۲۷، طبع محی الدین عبد الحمید: (۱۱) رضی الدین استر آبادی: شرح الکافیہ: ۲۰۵: ۲۲۸، استانبول ۱۲۷۵ھ، یہ ایک دلچسپ کتاب ہے، لیکن اس کے مباحث کو سمجھنا مشکل ہے۔

(H.Fleisch [ت: ظفر علی])

.....

⊗ تعلیقہ: مادہ ث ن ی (ثنی - ثنیاً) بعض کو بعض کی طرف لوٹانے سے مصدر، از باب استفعال، بمعنی "کنارہ" رکاوٹ اصطلاحی طور پر اس سے مراد ہے کسی عام حکم سے ایک یا زیادہ افراد کو نکالنا اور خارج کرنا ہے، الثبوت اور الغیاب بھی اسی مفہوم میں استعمال ہوتے ہیں (ابن منظور: لسان العرب، بذیل مادہ)۔

قرآن حکیم میں یہ لفظ اسی مفہوم میں استعمال ہوا ہے، چنانچہ ارشاد ہے: إِنَّا بَلَوْنَهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ وَلَا يَسْتَنْشُونَ (۱۸-۱۷ [القلم]) یعنی ہم نے ان لوگوں کو اسی طرح آزمائش کی ہے جس طرح باغ والوں کی آزمائش کی تھی، جب انہوں نے قسمیں کھا کھا کر کہا: صبح ہوتے ہوتے ہم اس کا میوہ توڑ لیں گے، اور انہوں نے استثناء (ان شاء اللہ) نہ کہا۔

(۱) علم النحو: استثناء سب سے زیادہ علم النحو کا موضوع ہے، جہاں اس کی مختلف صورتیں زیر بحث آتی ہیں۔ اصطلاحی طور پر استثناء کسی حکم سے کچھ افراد کو نکالنا ہے۔ تاکہ ظاہر ہو کہ اس خارج شدہ حصے یا افراد کی طرف وہ حکم منسوب نہیں ہے جو باقی افراد کی جانب منسوب ہے۔ استثناء صرف "الا" اور اس قسم کے الفاظ

ہے ان میں سے بعض چیزوں کے دور کرنے کا نام استثناء ہے۔ اس اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ جب کوئی شخص کسی حکم سے ایسی شے کو مستثنیٰ کر دے، جو اس کی جنس سے نہ ہو، مثلاً اس نے کہا: ”فلاں شخص کے ذمہ ہزار درہم ہیں، سوائے دس کپڑوں کے“..... تو امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ اس کی جنس مالیت ہے، جس میں سے دس کپڑوں کا اخراج درست ہے۔ لہذا یہ استثناء درست اور جائز ہوگا، مگر احناف کے نزدیک چونکہ درہم اور کپڑے دو مختلف جنسیں ہیں، لہذا درہموں میں سے دس کپڑوں کا اخراج درست نہ ہوگا، اس لیے کہ ان کے نزدیک ترازو سے تولی جانے والی اور پیمانے سے ماپی جانے والی اشیا باہم طور پر، ہم جنس ہیں، مگر جو چیزیں گن کر فروخت کی جاتی ہیں، جیسا کہ پارچہ جات، تو وہ موزوں اور کیلی اشیا کی ہم جنس نہیں ہیں، اس لیے یہ استثناء جائز نہ ہوگا، ہاں البتہ اگر وہ کہتا ”زید کے مجھ پر درہم واجب الادا ہیں“ سوائے ایک کلو گیہوں کے، تو یہ استثناء درست اور جائز ہوتا۔

(ب) استثناء کے سلسلے میں دوسرا اختلاف اس میں نفی اور اثبات کے شرط (ضروری) ہونے کے متعلق ہے، جمہور شافعیہؒ حنابلہؒ اور مالکیہؒ کے نزدیک استثناء میں نفی اور اثبات کا ہونا شرط ہے، احنافؒ میں سے فخر الاسلام البزدوی، شمس الائمہ السرخسی اور ابو زید وغیرہ اسی کے حق میں ہیں، یہی قول علمائے نحو اور علمائے معانی کا ہے (الوجیز فی اصول الفقہ، ص ۵۶۴)۔ مگر بعض احناف کے نزدیک اس سے نہ تو نفی مطلوب ہوتی ہے اور نہ اثبات، بلکہ مطلوب ”سکوت“ ہے اور اس کا مقصد یہ بتلانا ہے، کہ مستثنیٰ منہ کا حکم، مستثنیٰ کے سوا باقی سب کے لیے ہے۔ اس سے جو احکام مستثبط ہوتے ہیں، ان کی تفصیل کتب اصول فقہ میں دیکھی جاسکتی ہے (مثلاً دیکھیے الوجیز، ص ۵۶۲)۔ جن میں سے ایک اہم ترین مسئلہ حد قذف (تہمت لگانے کی بنا پر جاری کی گئی) حد کے بعد، توبہ کرنے پر قبولیت شہادت و عدم شہادت کا ہے: امام

اور اس میں مستثنیٰ منہ مذکور ہو، تو اس پر نصب بھی پڑھی جاسکتی ہے، اور اسے مستثنیٰ منہ سے بدل بھی قرار دیا جاسکتا ہے جیسے کہ قرآن حکیم میں ہے: مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِّنْهُمْ (۵) [المائدہ: ۶۶]، تو وہ نہ کرتے مگر ان میں سے بہت کم لوگ، کہ اس میں قلیل (بدل ہونے کی صورت میں) اور قلیل دونوں طرح پڑھنا جائز ہے، (کتاب مذکور، ص ۴۶) اور اگر وہاں مستثنیٰ منہ مذکور نہ ہو، تو مستثنیٰ پر اعراب عوامل (اثر کرنے والے افعال یا حروف) کے مطابق پڑھا جائے گا (مزید تفصیل کے لیے دیکھیے کتب علم النحو)۔

(۲) علم المعانی: [رک باں] میں استثناء شرکت (تشریک) کی نفی کے لیے لایا جاتا ہے، مطلب یہ ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کے لیے ”غیر“ ہے اور وہ اس حکم میں مستثنیٰ منہ کے ساتھ شریک نہیں ہے، اور اس سے جملے کی تخصیص لازم آتی ہے۔ علمائے معانی اس تخصیص کو ”قصر“ کہتے ہیں (الوجیز فی اصول الفقہ، ص ۵۶۳)۔

(۳) علم اصول الفقہ: علم اصول الفقہ کی رو سے استثناء ایک اہم ترین موضوع ہے، جس سے متعدد احکام مستثبط ہوتے ہیں، اس بارے میں احناف اور شوافع کے مابین بعض بنیادی مسائل میں اختلاف پایا جاتا ہے، جن کی تفصیل درج ذیل ہے: (۱) شافعی فقہاء کے نزدیک استثناء شروع کلام ہی سے تمام افراد کے لیے ثبوت حکم کی علت ہے، مگر استثناء اس کے بعض افراد میں اس عمل کو روک دیتا ہے، جب کہ تعلیق (مثلاً کسی نے بیوی سے کہا: اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق) میں شرط (گھر میں داخلہ) نہ پائے جانے سے کلام پورا نہیں ہوتا، اسی طرح استثناء میں، چند افراد کے مستثنیٰ ہو جانے کی بنا پر، ان چند افراد پر حکم جاری نہ ہوگا۔ جبکہ احنافؒ کہتے ہیں کہ جملہ استثنائے میں استثناء کرنے کے بعد، جو کلام باقی رہتا ہے، گویا متکلم نے وہی کلام بولا ہے اور شروع کلام ”مسکوت عنہ“ (جس سے خاموشی اختیار کی گئی) ہے۔ جبکہ بعض علما فرماتے ہیں کہ جن چیزوں کو ابتدائی کلام شامل

”Han's Wahr“ نے عربی۔ انگریزی ڈکشنری میں استشرق کے معنی مشرقی علوم اور مستشرق کے معنی مشرقی آداب سے آگاہ یا مشرقی علوم کے ماہر کے بتائے ہیں (Hans 'Dictionary of Modern written Arabic: wehr نیویارک ۱۹۷۳ء، بذیل مادہ)؛ اسی طرح زلفو مدینہ نے استشرق کا ترجمہ مشرقی علوم اور دراسات عربیہ و اسلامیہ کیا ہے اور مستشرق کے معنی مشرقی علوم کے ماہر، عربی دان اور اسلامی علوم کے ماہر کے لکھے ہیں (Maan Z. Arabic English Dictionary: Madina ۱۹۷۳)۔ اس اصطلاح کے لغوی مفہوم اور دور حاضر میں اس کے بکثرت استعمال کے پیش نظر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اہل مغرب کا مشرق کے تہذیبی ورثے، تاریخ، زبان، ادب، فنون لطیفہ اور علوم و اطوار وغیرہ کا مطالعہ استشرق کہلاتا ہے (محمد حسین علی الصغیر: المستشرقون والدراسات القرآنیۃ، بیروت، ۱۹۸۳ء، ص ۱۱) اور مستشرق ایک ایسے غیر مشرقی عالم کو کہتے ہیں جو مشرقی علوم، ادب اور معاشرت وغیرہ میں دلچسپی رکھتا ہو۔ تاہم زلفو مدینہ کے دیئے گئے معانی اور لفظ کے عام استعمال کی روشنی میں مستشرق کے مفہوم کی مزید تحدید بھی ہو سکتی ہے جس کے پیش نظر مستشرق، مغرب کے ایسے عالم کو کہا جاتا ہے جو اسلام، اسلامی تہذیب، اسلامی معاشرت اور اسلامی زبانوں میں دلچسپی رکھتا ہو (محمد یوسف رامپوری: تحریک استشرق، در مجلہ دارالعلوم دیوبند، مارچ ۱۹۸۸ء، ص ۳۴-۳۵)۔ اسی لیے ڈاکٹر عمر فروخ نے نجیب حقیقی پر تنقید کی ہے کہ اس نے اپنی کتاب المستشرقون میں عبدالکریم جرمانوس الہنغازی، علی محمدوف، عثمانوف، الحسن الوزانی المعروف بہ لیون الافریق، کامل الصباح اور محمد عیاد الططاوی جیسے علما کو بھی مستشرقین میں شامل کیا ہے، حالانکہ یہ سارے مسلمان علما ہیں اور ان کو مستشرقین میں شامل کرنے کا سبب صرف یہ ہے کہ یہ مختلف اوقات میں بلاد مغرب کے مختلف اداروں میں پڑھاتے رہے ہیں، حالانکہ ”مستشرق وہ مغربی

شافعی کے نزدیک توبہ کرنے سے، اس کی گواہی قبول ہو سکتی ہے، مگر احناف توبہ سے قبولیت شہادت کے خلاف ہیں۔
 مآخذ: (۱) الآمدی: سیف الدین علی بن محمد (م ۶۳۱ھ): الاحکام فی اصول الاحکام، مطبوعہ المعارف، قاہرہ، ۱۹۱۳ء (فہرست)؛ (۲) ابن حزم، علی بن احمد (م ۴۵۶ھ): الاحکام فی اصول الاحکام، مطبوعہ المعارف، قاہرہ، ۱۹۱۳ء؛ (۳) ابن رجب، عبدالرحمان بن احمد (م ۷۹۵ھ): القواعد فی الفقہ اسلامی، (فہرست)؛ (۴) ابو اسحاق الشیرازی (م ۴۷۶ھ): اللمع فی اصول الفقہ؛ (۵) البردوی: علی بن محمد (م ۴۸۳ھ): اصول البردوی، قسطنطنیہ، ۱۳۰۸ھ؛ (۶) الفتاوی: علی التوضیح، خیریہ، قاہرہ، ۱۳۲۲ھ؛ (۷) عبدالکریم بدران: الوجیز فی اصول الفقہ، قاہرہ: اردو ترجمہ ڈاکٹر احمد حسن، لاہور (فہرست)؛ (۸) جمال الدین ابن حاجب: کافیہ، مطبوعہ آرام باغ، کراچی ۱۹۲۹ء؛ (۹) نیز اس کی شروح خصوصاً عبدالرحمان جائی اور شرح ملا جائی وغیرہ۔
 (محمود الحسن عارف)

.....

⊗ استشرق (Orientalism)۔ (الف): استشرق عربی مادہ شرق سے مشتق ہے، جس کے معنی ”شرق شناسی“ کے ہیں۔ اس اصطلاح کا استعمال زیادہ قدیم نہیں ہے، اسی لیے قدیم عربی لغات میں استشرق کا مادہ مذکور نہیں ہے۔ یہ اصطلاح دراصل انگریزی لفظ ”Orientalism“ کے مفہوم کو عربی زبان میں ادا کرنے کے لیے وضع کی گئی ہے۔ لفظ ”اورینٹل اینٹ“ بمعنی ”مشرق“ اور ”اورینٹل ازم“ کے معنی شرق شناسی یا مشرقی علوم و فنون اور ادب میں مہارت حاصل کرنے کے ہیں۔ مستشرق (استشرق کے فعل سے اسم فاعل) سے مراد ایک ایسا شخص ہے جو بہ تکلف مشرقی بننا ہو (شرف الدین اصلاحی: مستشرقین، استشرق اور اسلام، درمعارف، ج ۱۱ دارالمصنفین اعظم گڑھ ۱۹۸۶ء، ص ۳۸-۵۰)۔ جدید ماہرین لغات نے اس کے یہی معنی بیان کیے ہیں۔ چنانچہ

اس دور میں مستشرقین نو آباد کاروں کی فکری اور سیاسی میدانوں میں راہنمائی کرتے ہوئے نظر آتے ہیں (Orientalism: Edward W. Said، نیویارک ۱۹۷۸ء ص ۲۳۰-۲۳۶) اس سے انکار نہیں کہ اس دور میں مستشرقین نے اسلامی علوم میں بہت سارے وقیع اور جامع کام کئے اور اسلامی ورثے کے احیاء کے لئے بہترین خدمات بھی انجام دیں۔ تحریک استشرق کے اس درمیانی دور نے دور کا تفصیلی تذکرہ ہم آئندہ صفحات میں کریں گے۔

جہاں تک تحریک استشرق کے ابتدائی اور اولین دور کا تعلق ہے، اس کا آغاز اسلام کے ابتدائی ایام ہی سے ہو گیا تھا جب یکایک اسلام ایک عالمی قوت بن کر ابھرا اور چار دانگ عالم پر چھا گیا۔ یہودیت، عیسائیت، زرتشت اور دیگر مذاہب عالم کی سرپرست ریاستیں اسلام کے سامنے سرنگوں ہو گئیں۔ شروع شروع میں کفار مکہ نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دعوت دی کہ کچھ دو اور کچھ لو کی پالیسی پر گامزن ہوتے ہوئے آپ ہمارے ساتھ مصالحانہ رویہ اختیار کر لیں۔ اس موقع پر انہوں نے ایک عجیب تجویز پیش کی کہ ایک سال ہم اور آپ مل کر لات اور عزی کی عبادت کر لیا کریں اور دوسرے سال آپ کے اللہ کی عبادت کر لیا کریں (ابن جریر الطبری: جامع البیان فی تفسیر القرآن، المطبعة المیمیة، القاہرہ، ۱۳۳۱ھ ۱۸۶:۲۸) مگر اس پر انہیں دو ٹوک انداز میں بتا دیا گیا کہ: لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ (۱۰۷ [الکافرون: ۵])، یعنی تمہارے لیے تمہارا دین اور میرے لیے میرا دین، نیز دوسرے مقام پر ارشاد فرمایا: وَذُوالْکِذِّبِیْنَ فِیْذَہُنَّوْنَ (۶۸ [القلم: ۹]) وہ چاہتے ہیں کہ تم اپنے موقف سے ہٹو تو وہ بھی نہیں۔ مدنی زندگی میں یہی سوچ یہود و نصاریٰ نے اختیار کی کہ کوئی بیچ کی راہ نکال لی جائے، ملاحظہ ہو (۴ [النساء: ۱۵۰]) نیز رکت بہ یہود: نصاریٰ بذیل مادہ [پھر چونکہ وہ اسلامی معاشرے اور اس کے افراد کے معتقدات میں رخنہ اندازی میں کامیاب نہ ہو سکے لہذا وہ بھرپور انداز میں اسلام سے دشمنی پر اتر

(یورپین یا امریکی) سکالر ہوتا ہے جو غیر مسلم ہو“ (عمر فروخ، ”الاستشرق، مالہ... وما علیہ“ در، مجلۃ المنہل، عدد ۷۱: ۴ اپریل - مئی ۱۹۸۹ء ص ۱۵)۔

۳۔ تحریک استشرق: استشرق کی تحریک کب شروع ہوئی؟ مغرب کے وہ علما اور محققین جو اسلامی علوم اور اسلامی ثقافت کے بارے میں معلومات حاصل کرنا چاہتے تھے کیا انہوں نے خود ہی اپنے لیے مستشرق کا نام تجویز کیا یا مسلمانوں نے انہیں یہ نام دیا؟۔ ان سوالات کا ہمارے پاس کوئی حتمی جواب نہیں ہے، جس طرح پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ قدیم عربی لغات میں مستشرق کی اصطلاح ناپید ہے، اسی طرح ادیان عالم کے مابین آویزش اور عقائد کی بحثوں میں کسی پرانے تذکرے میں اسلام کے خلاف کسی بھی لکھنے والے کو مستشرق کا نام نہیں دیا گیا (حسین نصار: الاستشرق بین المصطلح و المفہوم، بحوالہ کتاب مذکور، ص ۱۲)، البتہ اسلامی علوم پر آج کے مغربی محققین اور دور قدیم کے مغربی تذکرہ نگاروں کے کام کی نوعیت کے اعتبار سے ہم صدر اسلام کے یہود و نصاریٰ، جنہوں نے اسلام کے خلاف اعتراضات کے انبار لگا دیے، کو بھی مستشرق قرار دے سکتے ہیں۔

تحریک استشرق کا منظم اور باقاعدہ آغاز سلطنت روما اور پاپائیت کی سرپرستی میں صلیبی جنگوں (۱۱ تا ۱۳ صدی عیسوی) کے بعد ایک دینی تحریک کے طور پر ہوا۔ جب عیسائیت کے مبلغین کی تیاری کے لیے مغربی دنیا کی تعلیم گاہوں میں باقاعدہ اہتمام کیا گیا اور مشرقی علوم اور خاص طور پر عربی، عبرانی اور سریانی زبانیں پڑھائی جانے لگیں۔ (یوسف اسعد داغر: مصادر الدراسة الادبیة، ۱۱ [بیروت ۱۹۵۶ء]: ۷۷۲؛ تفصیل کے لیے دیکھیے: نجیب العقلمی، المستشرقون، (دارالمعارف القاہرہ، ۱۹۶۳ء: ۱۱۳-۱۱۴) اور اسلام کے رد میں مواد کی تیاری کا کام شروع کیا گیا۔ تاہم استشرق کی تحریک کے موجودہ دور کا آغاز مغربی طاقتوں کے آبادیاتی نظام کے آغاز سے ہوتا ہے۔

آئے اور قرآن حکیم اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کے بارے میں بے سروپا اعتراضات شروع کر دیئے۔

[آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معاصر یہود و نصاریٰ کی مخالفت کے بعد] سب سے پہلے جس نے اسلام کے خلاف اس تحریک کا آغاز کیا وہ ساتویں صدی عیسوی کا ایک پادری جان تھا۔ جس نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں طرح طرح کی جھوٹی باتیں گھڑیں اور لوگوں میں مشہور کر دیں۔ تاکہ آپ کی سیرت و شخصیت ایک دیو مالائی کردار سے زیادہ دکھائی نہ دے۔ جان آف دمشق کی یہی خرافات مستقبل کے استشرقی علماء کا مآخذ و مصدر بن گئیں۔ اس نے حضرت زینب بنت جحش اور زید بن حارثہ کے واقعہ کو ایک افسانہ بنا دیا، یہی افسانے یورپ میں کلاسیکل موضوعات بن گئے اور آج تک مستشرقین کے محبوب موضوعات ہیں۔ ساتھ ہی جان نے تعدد ازواج اور اس قسم کے دیگر مسائل کو اچھالا جو اس کی کتاب کے آخری باب کا اہم موضوع ہیں“ (محمد یوسف رامپوری: تحریک استشرق ص ۳۱-۳۳ بحوالہ پروفیسر ڈاکٹر محمد حبیب الحق ندوی)۔

جان آف دمشق کے بعد عیسائی دنیا کے بیسویں عیسائی اور یہودی علماء نے قرآن کریم اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کو کئی سو سال تک موضوع بنائے رکھا اور ایسے ایسے حیرت انگیز افسانے تراشے، جن کا حقیقت کے ساتھ دور کا بھی واسطہ نہ تھا۔ ان ادوار میں زیادہ زور اس بات پر صرف کیا گیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم امی نہیں، بلکہ بہت پڑھے لکھے شخص تھے۔ توریت اور انجیل سے اکتساب کر کے آپ نے قرآنی عبارتیں تیار کیں۔ بہت بڑے جادوگر ہونے کے ساتھ ساتھ آپ (العیاذ باللہ) حد درجہ ظالم، سفاک اور جنسی طور پر پراگندہ شخصیت کے حامل تھے (کتاب مذکور، ص ۳۲-۳۳)۔ فرانسیسی مستشرق کارا ڈی فوکس (Carra de Vaux) آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کے

بارے میں رقم طراز ہے کہ: ”محمد ایک لمبے عرصے کے لیے بلاد مغرب میں نہایت بری شہرت کے حامل رہے اور شاید ہی کوئی اخلاقی برائی اور خرافات ایسی ہو جو آپ کی جانب منسوب نہ کی گئی ہو“ (الہامی نقرہ: القرآن و المستشرقون، ۱) (مکتب الترہیۃ العربیہ لدول الخلیفہ، ۱۹۸۵ء، ص ۲۲)۔ تعجب کی بات یہ ہے کہ اسلام کی آمد کے کم و بیش سات آٹھ سو سال بعد تک مغربی ممالک میں اسلام کے خلاف نفرت ناکافی اور ادھوری معلومات کی بنیاد پر ہی چنپتی رہی۔ مثال کے طور پر گیارہویں صدی عیسوی کے ادوار میں ”رولینڈ کا گیت“ (Song of Roland) جو پہلی صلیبی جنگوں کے دوران ہی وضع کیا گیا اور بہت مشہور ہوا [اسی طرح کی بے ہودہ باتوں پر مشتمل تھا]۔ اس رزمیہ نغمے میں شارلمین اور رولینڈ کے مسلمان دشمنوں کو بت پرست ظاہر کیا گیا ہے اور یہ کہ مسلمان بہادر سپاہی تو ہیں مگر وہ دیگر خداؤں کے ساتھ محمد کے بت کو بھی پوجتے ہیں (Karen Armstrong: A Biography of the Prophet Muhammad، نیویارک، ۱۹۹۲ء)۔

بارہویں صدی عیسوی کے ادوار تک صرف دو مستشرق ایسے نظر آتے ہیں، جنہوں نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ اور اسلامی تعلیمات کا معروضی انداز میں مطالعہ کرنے کی کوشش کی اور جذباتیت اور فتنہ انگیزی سے ہٹ کر اپنا حاصل مطالعہ مثبت انداز میں پیش کیا۔ ان میں پہلا شخص پیٹر الفانسی (Peter Alfonsi) ہے، جو ایک ہسپانوی یہودی تھا اور اس نے ۱۱۰۶ء/۵۰۰ھ میں عیسائیت قبول کر لی تھی اور وہ ہنری اوّل، شہنشاہ انگلستان کا ذاتی معالج تھا اور دوسرا شخص ولیم آف مالسمبری (William of Malmesbury) تھا جس نے بتایا کہ مسلمان محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی پوجا نہیں کرتے، بلکہ وہ توحید پرست ہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے رسول ہیں (کتاب مذکور، ص ۲۹)۔

صلیبی جنگیں پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی سے ساتویں صدی ہجری/تیرہویں صدی

تین بڑے علمی مصادر تھے، اولاً: ازمہ وسطی کا روایتی مواد؛ ثانیاً: اسلامی اور عربی مصادر؛ جو عالم اسلام سے ہتھیائے گئے اور ثالثاً: مغربی سیاحوں کے سفرنامے جو انہوں نے مسلم ممالک کی سیاحت اور دوروں کے بعد مرتب کیے۔

اسی زمانے میں قرآن حکیم کا فرانسیسی ترجمہ، جو آندرے ڈو رائے (Andre du Ryer) نے کیا تھا اور جو ایک غیر معیاری ترجمہ تھا بھی سامنے آیا۔ اسے بعد میں بھی کسی نے بنظر استحسان نہیں دیکھا۔ اسی ترجمے کی بنیاد پر انگریزی کے اولین تراجم میں سے ایک ترجمہ ایلیگزینڈر راس (Alexander Ross) نے ۱۰۵۹ء/۱۶۳۹ء میں کیا۔ راس نے اس قرآنی ترجمے کے تعارف میں اپنے پیش رو مستشرقین ہی کے انداز کو دہرایا اور دیباچے میں لکھا: ”عزیز قاری! عظیم عرب جملہ، اب ایک ہزار سال کے بعد... فرانس کے راستے انجام کار ہم تک پہنچ گیا ہے۔ محمدؐ کے پاس ایک سدھایا ہوا کبوتر تھا جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کان میں سرگوشی کرتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو بتاتے کہ وحی نازل ہو رہی ہے“ (The Koran- Selected Suras: Arthur Jeffery) نیویارک ۱۹۵۸ء، ص ۱۷-۱۸)۔ سترھویں صدی میں عربی مصادر سے آگاہی کے باوجود عیسائی دنیا کی سوچ میں مسلمانوں اور ان کی تعلیمات کے لیے کوئی نرم گوشہ پیدا نہ ہو سکا۔ اسی صدی میں بڈویل (Bed Well م ۱۶۳۲ء) نے اپنی مشہور زمانہ کتاب (Muhammad The Impostor) لکھی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان اقدس میں حد درجہ گستاخی کا مرتکب ہوا۔ حد تو یہ ہے کہ عالم عیسائیت کے مصلح مارٹن لوتھر جیسے شخص نے بھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو یا جوج ماجوج کہہ کر پکارا اور وہ اسلامی تعلیمات اور ثقافت سے انصاف نہ کر سکا (محمد یوسف رامپوری: تحریک استشراق، ص ۴۴)۔

استشراق کا تیسرا اور موجودہ دور اٹھارویں صدی سے شروع ہوا جو اب تک جاری ہے۔ ہر چند کہ آج

عیسوی تک لڑی گئیں۔ یہ وہ زمانہ ہے جب پوپ اور عیسائی فرمانرواؤں نے اسلامی عقائد کے رد، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوہ کامل کو گہنا دینے اور قرآن حکیم کو آپ کی تصنیف ثابت کرنے کے لیے عیسائی علماء و محققین کی بھرپور سرپرستی کی۔ روم اور دیگر یورپی ممالک کی جامعات میں علوم اسلامیہ کے مطالعے کے لیے خصوصی اہتمام کیا۔ اس طرح تحریک استشراق کو علمی اور عقلی بنیادیں فراہم کرنے کے لیے مربوط مساعی کا آغاز ہوا۔ پوپ کلیمینٹ پنجم (Pope Clement V) (۱۳۰۵ء/۱۳۰۵ء-۱۳۱۴ء/۱۳۱۴ء) نے اعلان کیا کہ عیسائی علاقوں میں مسلمانوں کا وجود خدا کی توہین ہے۔ ۱۳۰۱ء/۱۳۰۱ء میں فرانس کے بادشاہ چارلس (Charles of Anjou) نے صقلیہ اور جنوبی اطالیہ کے تمام علاقوں سے تمام مسلمانوں کو نکال دیا (کتاب مذکور ص ۲۸)۔ دانتے نے (۱۲۶۳ء/۱۲۶۳ء-۱۳۲۱ء/۱۳۲۱ء) جو ایک استشرافی شاعر ہے اور ازمہ وسطی اور یورپ کی نشاۃ ثانیہ کے درمیان ایک سنگم کی حیثیت رکھتا ہے، اسلام کے گہرے مطالعے کے بعد The Divine Comedy لکھی۔ اس مشہور زمانہ تصنیف میں اس نے آپ کے خلاف کھلے معاندانہ پن کا مظاہرہ کیا۔ اس میں اس نے آپ کو، العیاذ باللہ، بتلائے عذاب دکھانے کی کوشش کی ہے، جبکہ اس کا ابن سینا اور ابن رشد کے ساتھ رویہ نسبتاً ہمدردانہ رہا۔ سلطان صلاح الدین ایوبی کے ہاتھوں ہزیمت اٹھانے والی عیسائی دنیا اس کتاب کے سامنے آنے کے بعد ایک بار پھر جذبات کی رو میں بہہ گئی اور معروضی انداز مطالعہ کی راہیں مسدود ہوتی دکھائی دینے لگیں (کتاب مذکور ص ۲۹، تفصیل کے لیے دیکھیے محمد یوسف رامپوری: تحریک استشراق، ص ۴۲-۴۳)۔

سترھویں صدی استشراق کی تاریخ میں اس اعتبار سے یقیناً ممتاز ہے کہ اس وقت تک پیرس، لندن، آکسفورڈ، کیمبرج، گلاسگو، ایڈنبرا اور سینٹ اینڈریوس کی جامعات میں مشرقی علوم کی تدریس کے لیے مختلف شعبہ جات نے کام شروع کر دیا تھا۔ اس وقت مستشرقین کے

کے سلوٹر دی ساسی (۱۷۵۸-۱۸۳۸ء) اور برطانیہ کے ایڈورڈ ولیم لین (۱۸۰۱-۱۸۷۶ء) (دونوں کے لیے دیکھیے: العتیقی: المستشرقون، ص ۱۷۹-۱۸۲، ص ۳۸۰-۳۸۱) کو دور جدید کے استشرق کا بانی قرار دیا جاسکتا ہے (Orientalism: Edward W. Said، نیویارک ۱۹۷۸ء، ص ۱۷-۱۸)۔ دی ساسی نے عربی ادب کی بیش تر کتابوں کو ازسرنو زندہ کرنے کے ساتھ ساتھ دروزیوں کے مذہب اور ساسانیوں کے ایران پر نہایت واقع تحریریں چھوڑیں۔ جبکہ ایڈورڈ ولیم لین نے الف لیلۃ و لیلۃ کے انگریزی ترجمے کے علاوہ دیگر بیش تر کتب اور مقالات کے علاوہ مد القاموس کے نام سے آٹھ جلدوں میں عربی۔ انگریزی قاموس لکھی (جسے اس کے پوتے لین نے مکمل کر کے ۱۸۶۳-۱۸۹۳ء میں لندن سے شائع کیا) جو آج تک عربی لغت نویسی میں بنیادی مصدر شمار ہوتی ہے۔ ان دونوں نے آئندہ دنوں میں استشرق کے علمی منہج اور ابعاد کا بھی تعین کیا۔ یہی سبب ہے کہ یہ محققین اور ان کے بعض ہم عصر ایک زمانے تک مستشرقین کے مرجع بنے رہے۔ اور پینولین کے مشیروں اور ترجمانوں کی اکثریت بھی اسی دی ساسی کے شاگردوں پر مشتمل تھی (کتاب مذکور، ص ۸۳، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۰)۔

یورپ میں علوم کی نشاۃ ثانیہ کے بعد مستشرقین نے بلاد مغرب میں مشرق کو روشناس کرانے اور مغرب کے لیے بلاد مشرق میں موجود امکانی مفادات کی نشان دہی کرنے کا کام نہایت خوش اسلوبی سے سرانجام دیا۔ توسیع پسند یورپی ممالک اور استعماری قوتوں کا صرف یہی مقصود تھا کہ محکوم علاقوں کی زبان سے آگاہی حاصل کی جائے تاکہ محکوم علاقوں کے نظم و نسق کو سنبھالنے میں مدد ملے، بلکہ ان کا مقصود یہ بھی تھا کہ محکوم علاقوں کی زبان، ادب، کلچر، مذہب، عادات، رسوم و رواج کی اچھی طرح چھان پھٹک کی جائے تاکہ مستقبل کی دیرپا منصوبہ بندی کرتے ہوئے اپنے اقتدار کو

روایتی مستشرقین بھی اپنے آپ کو مستشرق کہتے ہوئے ہچکچاتے ہیں۔ اس دور کے آغاز ہی میں یورپ اور مغربی دنیا اپنے علم کے سبب زندگی کے نئے آفاق سے آگاہ ہوئی اور کمزور ممالک ایک ایک کر کے بلاد مغرب کے سامنے سرنگوں ہوتے گئے۔ جہانبانی کے جذبہ سے سرشار اقوام مغرب نے محکوم مشرقی علاقوں کی زبانوں کو پڑھا۔ محکوم علاقوں کے عوام الناس اور ان کی ثقافت کا مطالعہ کیا۔ ان کے علمی ورثے کو محفوظ کرنے، محکوم علاقوں کی زبانوں کے قواعد کی ازسرنو تفہیم اور تیسیر اور ان کی تاریخ کو محفوظ کرنے میں گراں قدر خدمات سرانجام دیں۔ اس ساری علمی کاوش کے پس منظر میں جہاں حاکم اقوام کی اس خواہش کو دخل تھا کہ محکوم اقوام کی زبان، روایات، اخلاق اور مذاہب کو سمجھیں، وہاں یہ ان کی ضرورت بھی تھی کہ جن لوگوں پر وہ اپنا اقتدار مستحکم کرنا چاہتے ہیں ان کے بارے میں مکمل معلومات ان کے پاس ہوں، لہذا اس دور میں استشرق کو نو آباد کاروں اور استعمار کا اتالیق اور فکری مربی ہونے کے سبب ایک نئی زندگی ملی۔ اس زمانے میں مستشرقین جن جن علاقوں میں فاتحین کے ساتھ گئے وہاں وہ ان کے مشیر بھی تھے۔ یہی سبب ہے کہ مستشرقین کی ایک بڑی تعداد ایسی بھی ہے جنہوں نے اپنی زندگی کا آغاز فوجی ملازمت سے کیا اور وہ محکوم علاقوں میں آمد کے بعد مقامی زبانوں کی جانب مائل ہوئے اور تصنیف و تالیف کا سلسلہ شروع کیا۔ انیسویں صدی میں مستشرقین نے دیگر علمی کاموں کے ساتھ ساتھ سیرت ابن ہشام، واقدی کی المغازی، طبقات ابن سعد اور ابن جریر الطبری کی سیرت الرسول جیسی امہات الکتب کو جو امتداد زمانہ سے گوشہ خمول میں چلی گئی تھیں شائع کیا اور پھر ان کی بنیاد پر نئی نئی کتابیں سامنے آنے لگیں۔

ایڈورڈ سعید کی رائے میں یورپ کے منظم اور جدید استشرق کی داغ بیل ڈالنے میں برطانیہ اور فرانس کے علا کا کردار مرکزی رہا۔ اس کی رائے میں فرانس

مشمول مخطوطات کی نص کی تحقیق کی جانب مبذول ہو گئی۔ نصوص کی تحقیق (متعدد خالص علمی کاموں کو چھوڑ کر) ان مستشرقین کی ”معروضی تحقیق“ کا میدان عمل بن گئی اور بیسویں صدی کے نصف آخر میں یہی مستشرقین علاقائی مطالعے (Area Study) کے ماہرین کا روپ دہار گئے۔ جبکہ متذکرہ تینوں نوعیت کے کاموں میں ان کی سوچ پر صلیبی جنگوں کے سایے منڈلاتے ہوئے نظر آتے ہیں (عبدالرحمن مومن: Hamdard Islamicus: On Islamic Fundamentalism) اور یہ بھی محض اتفاق نہیں ہے کہ جس زمانے میں استشرق کا سب سے زیادہ چرچا تھا اسی زمانے میں یورپ کی نوآبادیاتی سرحدیں سب سے زیادہ وسعت پذیر ہوئیں۔ ۱۸۱۵ء میں یورپ کی نوآبادیات کرہ ارض کے 35% رقبے پر محیط تھیں جو ۱۹۱۴ء میں پڑھ کر زمین کا 85% رقبہ ہو گئیں (Orientalism: Edward Said، ص ۴۱)۔

دور جدید میں تحریک استشرق کا آغاز شدید علمی نزاع کا باعث ہے۔ دور حاضر کے تذکرہ نگاروں میں ایڈورڈ سعید، جس طرح پہلے بیان کیا جا چکا ہے، تحریک استشرق کو استعماری قوتوں کا اتالیق اور ان کے مقاصد کے حصول کے لیے سرگرم گردانتے ہیں۔ ڈاکٹر عمر فروغ کی رائے میں زمانہ قدیم اور ازمنہ وسطیٰ میں راہب عربی زبان اسی لیے پڑھتے تھے کہ وہ اپنی قوم کی عربوں اور دیگر مسلمان طبقوں کے خلاف مدد کر سکیں۔ جس طرح قدیم زمانوں میں تحریک استشرق کا سبب دینی آویزش تھا، بالکل اسی طرح دور حاضر میں بھی ان مغربی ممالک نے تحریک استشرق کو پروان چڑھانے میں زیادہ مدد دی ہے، جن کی کوئی سیاسی اور دینی مصلحتیں تھیں (نجیب العقیقی: ’المستشرقون‘، ص ۱۱۳۸-۱۱۶۶)۔ جب کہ نجیب العقیقی اسے ایک خالص علمی تحریک قرار دیتے ہیں۔ جس تحریک نے دور حاضر میں اصول تحقیق، ترجمہ اور تصنیف کے اصول وضع کیے اور علوم اسلامیہ کو خاطر خواہ بڑھاوا دیا (Orientalism در The Oxford Encyclopaedia of

کسی نہ کسی طور پر تا دیر قائم رکھا جا سکے۔ مثال کے طور پر اٹھارہویں صدی کی آخری دہائی میں فرانس میں السنہ شرقیہ کی تعلیم کے لیے جو ادارہ قائم کیا گیا وہاں خاص طور پر عربی، فارسی اور ترکی کی زبانیں پڑھانے کا اہتمام تھا۔ یہ ادارہ جب ۱۷۹۳ء میں قائم کیا گیا تو اس کی تحقیقات کا اولین موضوع مصر اور اہالیان مصر تھا۔ اس موضوع کا ہمہ جہتی مطالعہ کرنے والی مستشرقین کی جماعت میں تاریخ دان، ماہرین لغات، کیمیادان، ماہرین آثار قدیمہ، سرجن، حیاتیات و دیگر طبعی علوم کے ان گنت ماہرین تھے، جنہوں نے مصر کا ہمہ گیر مطالعہ کیا اور اپنے حاصل مطالعہ کو شواہد کی روشنی میں قلم بند کیا، جسے ۱۸۰۹-۱۸۲۸ء کے درمیان ۲۳ جلدوں میں شائع کیا گیا (کتاب مذکور، ص ۸۳-۸۵)۔ مصر کے بارے میں یہ موسوعاتی کام پورے یورپ کے لیے ایک عرصہ تک بنیادی مصدر و مرجع رہا جس سے مصر میں مہم جوئی کی خواہاں دیگر یورپی اقوام نے بھی بھرپور فائدہ اٹھایا۔ مصر کے بارے میں اس جلیل القدر موسوعاتی کام کو مکمل کرنے والے ادارے کے اہداف کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ یہ ادارہ فرانسیسی فوج سے وابستہ ایک ”اعلیٰ تعلیم یافتہ ڈویژن“ تھا۔ تھوڑے ہی عرصے کے بعد اس کام کی طرز پر الجزائر اور مراکش کے بھی سروے کئے گئے (Orientalism، در The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World، ص ۲۶۷) اور پھر مستشرقین کے مختلف جائزوں اور رپورٹوں کی بنیاد پر نو آباد کاروں نے ان علاقوں کی قسمت کا بھی فیصلہ کر دیا۔ دور جدید میں استشرق کن کن مراحل سے گزر کر اکیسویں صدی کی دہیز تک آیا؟ اس کے بارے میں عبدالرحمن مومن کا تبصرہ بہت سی معروضی سچائیوں کا غماز ہے۔ ان کی رائے میں استشرق کا آغاز نو آباد کاروں اور استعماری قوتوں کے مشیر کے طور پر ہوا۔ جب نئے علاقے نو آباد کاروں کے سامنے سرنگوں ہونا بند ہو گئے تو مستشرقین کی تمام تر توجہ مختلف علوم اسلامیہ پر

کیا کہ انہیں مستشرق کہا جائے۔ خاص طور پر دوسری عالمی جنگ کے بعد وہ مشیر (Advisar) یا ماہر علاقائی مطالعہ (Area Study Specialist) کہلوانا پسند کرتے ہیں (الندوی، ابوالحسن علی: الاسلامیات بین کتابیات المستشرقین والباحثین المسلمین، مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت ۱۹۸۶ء، ص ۱۵-۱۶)۔

یوں تو مستشرقین نے اسلامی ورثے سے متعلق مخطوطات کی نصوص کی تحقیق کے ساتھ ساتھ اسلامی علوم کے سبھی پہلوؤں کو موضوع بحث بنایا ہے جن میں تفسیر، حدیث، فقہ، سیرت، تاریخ اسلام، تصوف، عربی، زبان و ادب اور فلسفہ وغیرہ شامل ہیں، تاہم انہوں نے خاص طور پر قرآن کریم اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی کو موضوع بحث بنایا ہے۔ مولانا ابوالحسن علی الندوی کے بقول: ”اسلامی تاریخ و ثقافت کے مختلف النوع موضوعات پر لکھتے ہوئے، مستشرقین کی ایک بڑی تعداد اپنے سیاسی اور دینی مقاصد کے پیش نظر، کمزور پہلوؤں کی تلاش میں رہتی ہے اور کسی شہر کی بلدیہ کے سینیٹری انکپٹر کی مانند، جو شہر کے خوبصورت مناظر اور حسن سے بے نیاز، محض گندگی کے ڈھیروں کو ہی دیکھتا ہے، یہ مستشرقین بھی ایسے ایسے نکتے تلاش کر لاتے ہیں جس سے (اسلام کے بارے میں) عفونت اور گندگی کو اچھالا جا سکے اور یہ اپنے قاری کے لیے مائیکرو سکوپ کے ذریعے چھوٹے چھوٹے نقطوں کو سمندر اور ڈزوں کو پہاڑ بنا کر پیش کرتے ہیں۔ (حوالہ مذکور)۔

قرآن کریم کے بارے میں جن جدید اور قدیم مستشرقین نے قلم اٹھایا ہے ان میں سے قریباً سبھی نے قرآن حکیم کی موجودہ ترتیب کو نظر انداز کرتے ہوئے اپنے اپنے طور پر قرآنی سورتوں کی ترتیب نزولی متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ مستشرقین کے نزدیک ترتیب نزولی کی اہمیت اس لیے زیادہ ہے کہ وہ اس کے ذریعے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے افکار و نظریات میں ارتقاء ثابت کرتے ہوئے مختلف آیات اور سورتوں کو آپ صلی

آکسفورڈ انسائیکلو پیڈیا آف ماڈرن اسلامک ورلڈ میں ”اوری اینٹل ازم“ کے مقالہ نگار تحریک استشرق کو یورپ کی نشاۃ ثانیہ کا ایک لازمی نتیجہ اور اس دور کی خارجی، مگر رومانوی تحریک ثابت کرنے کے درپے ہیں کہ جس تحریک نے خالص علمی اور لادینی دوافع کے تابع مشرق کی علمی نصوص کے حوالے سے مشرقی ثقافت اور کلچر کو سمجھنے کی کوشش کی (السامرائی، نعمان عبدالرزاق: الفکر العربی والفکر الاستشرقی، الریاض ۱۹۸۹ء، ص ۲۴-۳۲)۔

تحریک استشرق کی گذشتہ تین صدیوں (اٹھارھویں، انیسویں اور بیسویں صدی) کے علمی کاموں کو، بعض مستثنیات کے ساتھ، سامنے رکھتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ اقوام مغرب کی جانب سے مشرق اور اس کے وسائل کو قابو میں رکھنے کی تحریک ہے۔ اٹھارھویں اور انیسویں صدی میں یورپی اقوام نے اسلامی ممالک پر براہ راست قبضہ کیا اور اب ”نیو امپیریل ازم“ کے دور میں قبضے کی نوعیت بدل گئی ہے۔ یہ بات اس حقیقت کے اظہار سے مزید واضح ہو گی کہ مستشرقین کی پہلی کانفرنس ۱۸۷۳ء میں پیرس میں ہوئی۔ اس کے بعد بھی کانفرنسوں کے انعقاد کا یہ سلسلہ جاری رہا۔ ان کانفرنسوں میں ہر شخص کو آنے کی اجازت تھی، مگر ۱۹۷۳ء میں پیرس ہی میں ہونے والی کانفرنس میں یہودی مستشرق برنارڈ لویس نے تجویز پیش کی کہ آئندہ صرف اہل مغرب کو ہی ایسی کانفرنسوں میں شرکت کی اجازت دی جائے، یہ تجویز منظور کر لی گئی، چنانچہ اب مستشرقین کی کانفرنسیں بند کمروں میں منعقد ہوتی ہیں، جن کا مقصد آزادی فکر اور علمی تحقیق کے نام پر مسلمانوں اور ان کے وسائل پر غلبے کو مضبوط تر بنانا اور مستقبل کے بارے میں اپنے ارادوں کو مخفی رکھنا ہے۔ (السامرائی، نعمان عبدالرزاق: الفکر العربی والفکر الاستشرقی، ص ۳۰)۔

بائیں ہمہ یہ بات تعجب انگیز ہے کہ بیسویں صدی کی آخری دہائیوں میں مستشرقین نے یہ پسند نہیں

قرآن حکیم کے بعد مستشرقین کا دوسرا بڑا ہدف ہمیشہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی رہی ہے۔ مستشرقین، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کے ساتھ، (العیاذ باللہ) مرگی کی بیماری سے لے کر جملہ اخلاقی برائیاں منسوب کرتے رہے ہیں۔ دور حاضر میں، آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے چند شخصی محاسن یا انداز حکمرانی کی چند خصوصیات بیان کر کے ماہرین علاقائی مطالعہ وہی کچھ بیان کر رہے ہیں جو ان کے پیش رو کیا کرتے تھے۔ مثال کے طور پر مشہور یہودی مستشرق برنارڈ لویس، کیپل گلنر کی کتاب، پیغمبر اور فرعون: مصر میں مسلم انتہا پسندی کا پیش لفظ لکھتے ہوئے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں رقمطراز ہے: ”محمد کی زندگی دو مرحلوں میں بٹی ہوئی ہے۔ پہلے مرحلے میں وہ مکہ کی ریاست کے باغی اور دوسرے مرحلے میں وہ مدینہ کے حاکم اعلیٰ تھے اور انہوں نے یہ جدوجہد اقتدار کے حصول تک جاری رکھی“ (The Prophet: Kepel Gilles)۔ London: Pharaoh-Muslim Extremism in Egypt، ۱۹۸۵ء، ص ۱۱) گویا یہ ثابت کرنے کے بعد کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا اسوہ سبھی مسلمانوں کے لیے قابل تقلید ہے، برنارڈ لویس، اپنی سیاسی اور دینی مصالح کے پیش نظر یورپ، کینیڈا اور امریکہ میں مقیم سبھی مسلمان اقلیتوں کو یہ کہہ کر غیر محفوظ بنانے کی کوشش کرتا ہے کہ مسلمان صرف باغی یا مقتدر ہوتے ہیں۔

گزشتہ دو تین دہائیوں میں مغرب کے اس دھڑے معیار پر مبنی علمی تحقیقات کا خاطر خواہ رد عمل اسلامی دنیا میں پیدا ہوا۔ ۱۹۸۲ء میں دارالمصنفین اعظم گڑھ کے زیر اہتمام ”اسلام اور مستشرقین“ کے عنوان کے تحت بین الاقوامی سیمینار منعقد کیا گیا جس میں پڑھے جانے والے واقع مقالات کو ۱۹۸۵ء اور ۱۹۸۶ء میں متعدد جلدوں میں شائع کیا گیا۔ مجلۃ المنہل، سعودی عرب نے ۱۹۸۹ء میں الاستشرق و المستشرقون کے نام سے خاص نمبر شائع کیا۔ منہاج المستشرقین کے نام سے مکتب التریبۃ

اللہ علیہ وسلم کی وقتی ضروریات کے پورا کرنے کا ذریعہ ثابت کر سکیں اور اس طرح قرآن کو خالص الوہی پیغام کی بجائے انسانی کوشش ثابت کیا جاسکے۔ اکثر مستشرقین نے قرآن حکیم کے یہودی اور عیسائی مآخذ ڈھونڈنے کی بھی کوشش کی ہے اور بعض مستشرقین نے ”اعلیٰ انتقاد“ کے اصولوں کا اطلاق کرتے ہوئے قرآنی آیات کے اسالیب اور مفہیم کو مد نظر رکھتے ہوئے مطالعہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ قرآنی نصوص کے اس طرح کے مطالعہ کو آر تھر جیفری نے خوب سراہا ہے اور اس کے بقول: ”ایڈنبرا کے بیل (Bell of Edinburgh) اور ییل کے ٹوری (Torrey of Yale) نے اپنے اپنے طور پر نص قرآنی پر ”اعلیٰ انتقاد“ کے اصولوں کا اطلاق کیا۔ جس سے ان پر یہ بات واضح ہو گئی کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم (قرآنی) مواد کو اکٹھا کرتے، اسے آیات کی شکل دیتے، مواد کی چھان پھٹک کرتے ہوئے اسے بار بار لکھتے تاکہ ان کو کتاب کا حصہ بنایا جاسکے“ (The: Arthur Jeffery koran-Selected Suras، ص ۱۴-۱۵)۔

قرآن کریم کے بارے میں مستشرقین کا یہ رویہ آر تھر جیفری ہی کے مندرجہ ذیل بیان سے خوب سمجھا جاسکتا ہے ”یہ کہا جاتا ہے کہ عہد نامہ جدید کے بغیر عیسائیت اپنے وجود کو باقی رکھ سکتی ہے، مگر یہ بات بہت یقینی اور حتمی ہے کہ اسلام قرآن کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا“ (The Qur'an as scripture: Arthur Jeffery)۔ نیویارک ۱۹۵۲ء)۔ دین اسلام اور اسلامی تعلیمات میں قرآن حکیم کی یہی مرکزی حیثیت وہ سبب ہے جس کی وجہ سے آر تھر جیفری اور اس جیسے دیگر مستشرقین نے اس میں تضادات ڈھونڈنے، اس کے انسانی مصادر متعین کرنے اور مکی اور مدنی سورتوں میں ارتقا ثابت کرنے کے لیے اپنی عمریں کھپا دیں (تفصیل کے لیے دیکھیے ایم۔ اے چوہدری: Orientalism on Varient Readings of the Qur'an The American Journal of Islamic Social Sciences، ۱۲: ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۹-۱۸۱، عدد ۲)۔

مستشرقین کا شکریہ ادا کیا تھا (The Kepel Gilles : Muslim Extremism in 'Prophet and Pharaoh Egypt' ص ۱۱-۱۸)۔

انیسویں صدی عیسوی میں فلائیر (۱۸۰۱-۱۸۷۰ء) نے تفسیر البیضاوی اور زحیری کی المفصل شائع کی اور اس کے شاگرد زخاؤ نے ابو ریحان البیرونی کی مالکند اور الآثار الباقیہ کو شائع کیا۔ فلوگل (۱۹۰۳-۱۸۷۰ء) نے حاجی خلیفہ کی کشف الظنون کو چھاپا۔ وستفلٹ (۱۸۰۸-۱۸۸۹ء) نے وفیات الأعیان لابن خلکان، تہذیب الأسماء للودی، طبقات الحفاظ للذہبی، کتاب المعارف لابن قتیبة، السیرة لابن ہشام اور معجم البلدان للیاقوت الحموی جیسی کتابیں تحقیق کے بعد شائع کیں۔ بیسویں صدی میں ہارٹوک دیرنبرگ (۱۸۴۴-۱۹۰۸ء) نے سیبویہ کی الکتاب اور تاریخ الفخری کو شائع کیا۔ ڈی خویہ (۱۸۳۶-۱۹۰۹ء) نے فتوح البلدان، البلاذری کی اور تاریخ الرسل والملوک الطبری کو شائع کیا۔ مارگولیتھ (۱۸۵۸-۱۹۴۰ء) نے تفسیر البیضاوی میں سے سورۃ آل عمران اور ابو العلاء المعری کے رسائل انگریزی ترجمہ کرنے کے علاوہ الیاقوت الحموی کی معجم الأدباء اور السمعانی کی کتاب الأنساب جیسی بنیادی کتابیں شائع کیں۔

کرکو (۱۸۵۲-۱۹۵۳ء) نے ابن درید کی مہرۃ اللغة اور ابن حجر کی الدرر الكامنه شائع کیں اور پروفیسر (۱۸۹۴-۱۹۵۶ء) نے ابن حزم کی انساب العرب کو زیور طباعت سے آراستہ کیا، علاوہ ازیں سرچارلس لائل نے المفصلیات مع شرح الانباری متن اور انگریزی ترجمے کے ساتھ شائع کی۔ ولیم رائٹ المبرد کی اکامل جیسی کتاب کو سامنے لائے۔ رینالڈ نکسن، منکمری واٹ، ہملٹن گب، اے جے آربری۔ سرولیم میور، تھامس آرٹلڈ، کارل بروکلمان اور وینسک کی علمی کاوشیں امت مسلمہ کی جانب سے سپاس گزاری کی مستحق اور لائق ستائش ہیں، صرف وینسک کی المعجم المفہرس للآفاظ الحدیث النبوی جیسے عظیم کام کی جتنی بھی تعریف کی

العربی للذول الخلیج نے ۱۹۸۵ء میں ریاض، سعودی عرب سے نہایت وقیع کتاب شائع کی، جس میں قرآن کریم، سیرت رسول صلی اللہ علیہ وسلم، اسلامی عقائد، قانون و شریعت، فلسفہ، اسلامی تاریخ اور عربی زبان و ادب کے بارے میں چیدہ چیدہ مستشرقین کی آراء کا تنقیدی جائزہ پیش کیا گیا۔ اس سلسلے میں سب سے اہم کام عرب عیسائی ڈاکٹر ایڈورڈ سعید نے Orientalism لکھ کر کیا۔ جس میں اس نے بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ استشراق کو استعماری قوتوں کا مستقل ہراول دستہ ثابت کیا اور جس کے بعد تقریباً سبھی مستشرق ”ماہر علاقائی مطالعہ“ کہلوانے میں عافیت محسوس کرنے لگے۔

ان سارے معروضی حقائق کے باوجود یہ بھی ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ اگر مستشرقین اسلامی ورثے کی بہت ساری کتابوں کو مصدہ شہود پر نہ لاتے تو ان مخطوطات کو شاید اب تک روشنی دیکھنا بھی نصیب نہ ہوتی۔ مستشرقین کی اسلام دشمنی کے باوجود ان کی خدمات کا کھلے دل سے اعتراف نہ کرنا حق اور دیانت کے خلاف ہو گا۔ بہت سے مستشرقین جنہوں نے بے پناہ لگن، غیر معمولی انہماک اور مسلسل جدوجہد کرتے ہوئے اپنی پوری زندگیاں اسلامی علوم و فنون کے مطالعے اور تحقیق میں بسر کر دیں، ان کے اس عملی کارنامے کا تذکرہ کرتے ہوئے مولانا ابوالکلام آزاد نے ایک مرتبہ کہا تھا: ”تاریخ و ادب کی وہ بے بہا کتابیں جن کے الگ کر دینے کے بعد عربی اور مسلمانوں کا کشکول خالی ہو جاتا ہے، صرف یورپ کی سرپرستی کی وجہ سے آج دنیا میں نظر آ رہی ہیں“ (ڈاکٹر عمر فروخ: ”الاستشراق“ ماہ..... وما علیہ“ در المہمل عدد ۷۱، اپریل/مئی ۱۹۸۹ء ص ۱۵-۱۷)۔ اسی طرح علامہ شبلی نعمانی نے طبقات ابن سعد، مناقب عمر ابن عبدالعزیز، تجارب الامم وغیرہ جیسی جلیل القدر کتابوں کی تحقیق و اشاعت پر مستشرقین کو مبارکباد دیتے ہوئے، تاریخ، جغرافیہ، لغت، طب، فلسفہ اور ادب پر قدیم مسلمانوں کے ورثے کو تباہی سے بچانے پر

رہے ہیں۔ خود یورپ میں بھی ہر بڑے شہر میں اسلامی مراکز مصروف عمل ہیں۔ جہاں سے اسلام اور مسلمانوں کے متعلق لوگوں کو عمدہ طور پر رہنمائی مہیا کی جا رہی ہے۔

مآخذ: (۱) شرف الدین اصلاحی: 'مستشرقین'، استشراق اور اسلام در معارف ج ۱۱ [دارالمصنفین، اعظم گڑھ، ۱۹۸۶ء] ص ۴۸-۵۰؛ (۲) Hams ' Dictionary of Modern Written Arabic: Wehr نیویارک ۱۹۷۳ء؛ (۳) Maam Z. Madinah: Arabic English Dictionary، نیویارک ۱۹۷۳ء؛ (۴) محمد یوسف رامپوری: 'تحرک استشراق' در مجلہ دارالعلوم دیوبند [مارچ ۱۹۸۸ء]؛ (۵) عمر فروخ: 'الاستشراق'، مالہ وما علیہ' در مجلہ المنہل، ۴: ۷۱، ۱۹۸۹ء؛ (۶) یوسف اسعد داغر: مصادر الدراسة الادبیة، بیروت ۱۹۵۶ء؛ (۷) نجیب العقیقی: 'المستشرقون' دارالمعارف القاہرہ، ۱۹۶۴ء؛ (۸) ایڈورڈ سعید: 'Orientalism'، نیویارک، ۱۹۷۸ء؛ (۹) السترہامی نفرہ: القرآن و المستشرقون، مکتبۃ التربیۃ العربیہ للدول العربیہ، ۱۹۸۵ء؛ (۱۰) Karen Armstrong: A Biography of the Muhammad، نیویارک، ۱۹۹۲ء؛ (۱۱) آر تھر جیفری: The Koran-Selected Suras، نیو یارک ۱۹۵۸ء؛ (۱۲) The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic world (۱۹۹۵ء) ج ۳؛ (۱۳) عبدالرحمن مؤمن: 'On Islamic Fundamentalism'، در ہمدرد اسلامکس، ۴: ۱، (۱۴) السامرائی: نعمان عبدالرزاق الفکر العربی والفکر الاستشراقی، الریاض ۱۹۸۹ء؛ (۱۵) محمد اکرم چوہدری: Orientalism on Varient Readings of the Quran، در The American Journal of Islamic Social Sciences، ۲: ۱۲، ص ۱۷۰-۱۸۱؛ (۱۶) The Prophet and Pharoah: Kepel Gilles Muslim Extremism in Egypt، لندن ۱۹۸۵ء۔

(محمد اکرم چوہدری)

.....

استطاعت: مقدور، عمل کی قوت، طاع (اطاعت)۔

جائے کم ہے۔ یہ درست ہے کہ مستشرقین کی ان گرانقدر خدمات سے مسلمانوں کو اپنے عظیم الشان ورثے سے آگاہی حاصل ہوئی، لیکن اس کا سب سے بڑا نقصان یہ ہوا کہ اسلامی علوم میں بھی بڑی حد تک امت مسلمہ کا انحصار مغربی تحقیق پر بڑھتا گیا اور اب معاملہ یہاں تک پہنچ گیا ہے کہ جدید تعلیم یافتہ طبقے کے نزدیک اسلامی تصورات کی وضاحت، قانون و شریعت تاریخ اور اسلامی اقدار کے بارے میں مغربی مصادر ہی قابل اعتماد جانے جاتے ہیں اور عالمی سطح پر اسلام اور اسلامی تعلیمات جاننے کے لیے ہالینڈ میں چھپنے والا انسائیکلو پیڈیا آف اسلام ہی سب سے بڑا مصدر و مرجع ہے اور عالم اسلام میں بھی مغرب کی خوشہ چیں نسل بڑھتی جا رہی ہے جو مغرب کے تتبع میں اسلامی ظواہر کی تعبیر کرنا چاہتی ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ اسلامی عقائد اور ثقافت کے بارے میں مغرب میں چھپی ہوئی کتب کو شعوری آگاہی کے ساتھ پڑھا جائے اور شواہد اور براہین کی مدد سے تشوہہ الحق کی جملہ کوششوں کو آشکار کیا جائے۔

علاوہ ازیں عالمی منظر نامہ آج اس بات کا بھی متقاضی ہے کہ بلاد اسلامیہ میں Orientalism (شرق شناسی) کے مقابلے میں Occidentalism (غرب شناسی) کے لیے تحقیقی مراکز قائم کیے جائیں تاکہ مغربی ممالک کے ساتھ بین الاقوامی تعلقات اور تہذیبی ظواہر کے مطالعے کے ضمن میں مسلمان کوئی بھی قدم اٹھانے سے پہلے اس خطہ ارضی اور اس کے جملہ مصلحتات سے پورے طور پر آگاہ ہوں۔

[تاہم اس میں شبہ نہیں کہ وقت کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کی اپنے علوم و فنون سے واقفیت بڑھ رہی ہے اور مستشرقین کے بارے میں لوگوں کے دلوں میں موجود عظمت وقت کے ساتھ ساتھ کم ہو رہی ہے اور قریب قریب تمام اسلامی ملکوں میں ان کے پروپیگنڈے کا موثر جواب دینے کے لیے علمی اور تحقیقی مراکز کام کر

مقارن ہوتی ہے، جبکہ دوسری صورت سے مراد یہ ہے کہ ہر قسم کے موانع فعل (مثلاً مرض وغیرہ) زائل اور رفع ہو جائیں۔

یہ خیال عمل کے اختیاری تجزیے پر غلبہ حاصل کیے ہوئے ہے۔ اس کے بارے میں علم الکلام کی قدیم تعبیرات کی روشنی میں مختلف معانی یا معانی کے دقیق فرق کے تحت بحث کی جانا [ضروری] ہے۔ الاشعرئی اپنی کتاب مقالات الاسلامیین میں اپنے پیشرو حضرات کی آراء کا تفصیلاً مخلص پیش کرتے ہیں۔ ایک مفصل تجزیہ یکجا طور پر Brunswick : St. Isl 'Pouvoir Devoir et' شمارہ ۲۰ (۱-۴۶) میں دیکھا جاسکتا ہے۔ ہم اپنے آپ کو خاص خاص مخصوص عنوانات تک محدود رکھیں گے:

(۱) غیلان اور مرجہ [رک باں] استطاعة اور قدرة یا قوتہ میں تقریباً کسی طرح کا کوئی امتیاز روا نہیں رکھتے اور ان کے نزدیک اعمال کے سلسلے میں ایک آدمی کی قدرت کا انحصار اس کی تکمیل کے لیے اس کی جسمانی موزونیت پر ہے۔

(۲) معتزلہ میں سے بغدادی مکتب فکر بھی جسمانی صحت و سلامتی کو استطاعت قرار دیتا ہے، جو کہ عمل کی انجام دہی کو ممکن بنا دیتی ہے اور ابو الھذیل اور دوسرے بصری [معتزلہ] کے نزدیک، یہ ایک اتفاقی امر (حادثہ) ہوتا ہے، جو اس صحت و سلامتی پر وارد ہوتا ہے (دیکھیے Brunswick : R کتاب مذکورہ ص ۱۴)۔ عام معتزلہ کے نزدیک بہر حال یہ [صحت و سلامتی] عمل سے مقدم ہوتی ہے۔ یہ عمل پر مجبور نہیں کرتی اور عمل کی انجام دہی کے دوران ختم ہو جاتی ہے۔ جب انسان سے عمل کا صدور ہو جاتا ہے تو ”عمل کے لیے قدرت“ کا نظریہ ہرگز زیر بحث نہیں رہتا۔ اس موضوع پر معتزلہ کے نقطہ نظر کا حامل ایک بیان عبد الجبار: کتاب مذکور ص ۳۹۰ و بعد دیکھا جاسکتا ہے (نیز دیکھیے ص ۳۹۰ حاشیہ از عبد الکریم عثمان؛ نیز الخياط: کتاب الانصار، طبع Nylerg) و ترجمہ نادر، بیروت ۱۹۵۳ء، ص ۶۲-۷۲)؛ لیکن ضرار

کرنہ کے باب استفعال کا مصدر۔ اگرچہ یہ لفظ بنفسہ قرآن مجید میں نہیں آیا تاہم اس کا فعل ”استطاع“ اکثر اس کے متن میں وارد ہوا ہے۔ اپنے مصدر کی طرح یہ [فعل] اصول دین اور علم الکلام کی ایک فنی اصطلاح بنا۔ اس کا ترجمہ عموماً مقدرة (Capacity) ہے (دیکھیے Muslim Theology : Trittion لنڈن ۱۹۴۷ء، ص ۶۸ و حاشیہ ۲)۔ وینسک (Wensinck) نے استعداد (Faculty) کو ترجیح دی، جبکہ دوسرے ماہرین کے نزدیک طاقت (Power)۔ اس آخری مفہوم میں علم الکلام میں بآسانی قدرة اور استطاعة کو مماثل قرار دیا جاتا ہے (دیکھیے عبد الجبار کے ملاحظات، شرح الاصول الخمسة طبع عبد الکریم عثمان، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۸۲ھ/۱۹۶۵ء، ص ۳۹۳)۔ الجرجانی نے قدرت قوت (امکانی صلاحیت کے مفہوم میں استعداد) وسعت (استعداد، قوت کے مفہوم میں) اور طاقت (استعداد، قوت) جیسے الفاظ کو استطاعت کے نیم مترادفات کے طور پر تجویز کیا ہے (التعریقات، طبع فلوگل لاپزگ ۱۸۴۵ء، ص ۱۸) [الجرجانی نے انہیں لغوی طور پر متقارب المعانی لکھا ہے، مطلب یہ ہے کہ لغوی طور پر ان کے معانی ایک دوسرے کے قریب قریب ہیں، البتہ اصطلاحی طور پر ان میں فرق ممکن ہے]۔

[اصطلاحی اعتبار سے استطاعت کی تعریف یوں کی جاتی ہے: الاستطاعة هي عرض يخلقه الله في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية (الجرجانی، ص ۱۱)۔ (استطاعت ایک ایسا وصف ہے جو اللہ تعالیٰ جاندار میں پیدا کرتا ہے۔ جس کے ذریعے وہ اختیاری افعال سر انجام دیتا ہے) متکلمین نے اس کی یوں تعریف کی ہے: ”هي صفة بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك“ (حوالہ مذکور) یعنی یہ ایسا وصف ہے جس کی بنا پر بندہ فعل کرنے یا نہ کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ پھر استطاعت کی دو قسمیں بیان کی جاتی ہیں۔ حقیقی استطاعت اور صحیح استطاعت، اول الذکر سے مراد ایسی مکمل قدرت ہے جس کے موجود ہونے پر فعل کا صدور ہوتا ہے۔ یہ استطاعت عموماً فعل کے

کے نزدیک عمل سے مقدم استعداد اس کی انجام دہی کے دوران موجود رہتی ہے۔

(۳) مجبرۃ کہلانے والا گروہ جسے [ابوالحسن] بعض پہلوؤں سے اپنا پیش رو تصور کرتے ہیں اور انہیں اہل الاثبات کے نام سے موسوم کرتے ہیں، ان تمام عناصر کے مجموعے کو استطاعت قرار دیتا ہے جو کہ عمل کی انجام دہی میں یکجا ہو جاتے ہیں۔ ہشام بن حکم رافضی ان میں سے پانچ گنوتا ہے: صحت و سلامتی (جسمانی) موافق حالات، مستحسن وقت، ادوات عمل اور یہ کہ سبب عمل کا کرنا اور نہ کرنا دونوں ممکن ہو ان تمام عناصر کی موجودگی ہی میں عمل ممکن ہوتا ہے (دیکھیے الاشعری: مقالات طبع عبدالحمید مطبوعہ قاہرہ بدون تاریخ، ۱۱۰: ۱۱۲ و

Free will and Predestination: W. Montgomery لنڈن ۱۹۳۸ء، ص ۱۱۶-۱۱۷)۔ ان میلانات کو نجات کے موقف کے ساتھ ملایا جاسکتا ہے جو کہ اشعری نقطہ نظر سے بہت قریب ہے: کہ ”قدرت“ ختم نہیں ہوتی، یہ عمل سے قبل موجود نہیں ہوتی۔ اسے عمل کے عین موقع پر اس کے لیے اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے جس کی تکمیل اس (قدرت) کی مرہون منت ہوتی ہے۔

(۴) الاشعری اپنی کتاب ابانۃ (قاہرہ دون تاریخ، ص ۵۳-۵۵) میں استطاعت پر اپنے نقطہ نظر سے بحث کرتے ہیں اور اپنی کتاب لمحہ (طبع و ترجمہ انگریزی R. Mc Carthy، بیروت ۱۹۵۳ء، ص ۶۹-۷۶) کا ایک باب اس کے لیے مختص کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ اس عمل کی قدرت، اسی کے ساتھ اور صرف اسی لیے، براہ راست پیدا کرتے ہیں۔ وہ پہلے سے موجود نہیں ہوتی۔ یہ نظریہ معتزلی نظریات سے مختلف نظریہ ہے۔ مطلوبہ جسمانی صحت و سلامتی نہ رکھنے والا انسان ”عجز“ [معذوری] سے پکارا جاتا ہے؛ وہ یقیناً عمل کی انجام دہی سے قاصر ہوگا، لیکن استطاعت کے بارے میں یہ نظریہ درست نہیں۔ اس کے برعکس اگر کام کرنے کی قدرت اسے ناکام کر دے، خواہ اس کی جسمانی صحت

وسلامتی کی کوئی سی بھی نوعیت ہو، کام کرنے کی طاقت اسے عاجز کر دے گی، تو اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے اندر مطلوبہ قدرت (مقدرت) پیدا نہیں کی؛ اس طرح سے اللہ تعالیٰ نے کسب یا اکتساب کو اس [شخص] سے منسوب نہیں کیا جو کہ متعلقہ شخص کو وہ کام کرنے کی (فطری طور پر) اجازت دینے کا نام ہے، اور جو کہ اخلاقی اہلیت کا ذریعہ ہے۔ اس مفہوم کی روشنی میں کہا جاسکتا ہے کہ ”اللہ تعالیٰ ہر طرح کے اچھے یا برے انسانی اعمال کا خالق ہے“ لہذا لازماً یہ نتیجہ اخذ کرنا پڑے گا کہ انسان ”مجبور“ ہے؟ اکتساب کے ضمن میں اشعری کے مفصل مباحث موجود ہیں، مثال کے طور پر الباقلائی، جو اپنی [کتاب] التہید (طبع McCarthy، بیروت ۱۹۵۷ء، ص ۲۸۶-۲۹۵) میں استطاعت پر مفصل بحث کرتا ہے، اسے جبر (اضطرار) سے ممیز کرنے میں بڑی محنت سے کام لیتا ہے، فالج زدہ انسان کے ہاتھوں کا کانپنا اضطرار [رک باں] اور مجبوری ہے، اس کے برعکس اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ استطاعت کی بدولت انسان ان اعمال کو چننا اور پسند کرتا ہے، جنہیں وہ انجام دیتا ہے اس لیے اسے ”مجبور“ (مضطر) نہیں کہا جاسکتا (کتاب مذکور، ص ۳۹۳)۔ الجوبینی اپنی [کتاب] ارشاد (طبع و ترجمہ فرانسیسی Luciani، پیرس ۱۹۳۸ء، ص ۱۲۲/۱۲۵، ۲۰۱/۲۵) میں استطاعت کا ذکر ”قوت“ کے ایک نیم مترادف [لفظ] کے طور پر کرنے پر اکتفا کرتے ہیں جو کہ کسب کی ضمانت فراہم کرتی ہے اور یہ قوت ذرائع و آلات کی درستی و سلامتی سے مطابقت رکھتی دکھائی دیتی ہے۔ یہ حقیقت برقرار اور موجود رہتی ہے کہ اتفاقی حادثہ کی طرح یہ براہ راست اللہ کی پیدا کردہ ہے اور یہ کہ ہر حادثے کی طرح یہ ”اختتام پذیر“ نہیں ہوتی، اس لیے یہ عمل سے قبل موجود نہیں ہوتی، جیسا کہ معتزلہ کا موقف ہے، بلکہ یہ اس کا جزو لازم ہے (کتاب مذکور، ص ۲۰۱/۲۵)۔ اشاعرہ کی کتابوں میں انہی اقوال کا تکرار ہے جو بنیادی طور پر [آپس میں] مشابہ ہیں، لیکن مصنف

کی [افتاد طبع] کے لحاظ سے دقیق فرق کے حامل ہیں۔
الجرجانی اپنی [کتاب] التعریفات (ص ۱۸-۱۹) میں ان تمام
[اقوال و آراء] کا شخص پیش کرتے ہوئے ”استطاعت“
کی تعریف کچھ یوں کرتے ہیں کہ ”یہ جانداروں میں
اللہ تعالیٰ کا پیدا کردہ اتفاقی امر ہے جس کی بدولت وہ
اپنی مرضی سے مختلف اعمال سر انجام دیتے ہیں“ وہ
کہتے ہیں کہ ”حقیقی“ استطاعت (قوت) کی تکمیل ہے
جو کہ لازماً عمل کے آغاز کو متعین کرتی ہے اور اس کا
جزو لازم ہوتی ہے“ مختصراً ہم کہہ سکتے ہیں کہ
استطاعت کا نظریہ اشاعرہ کے نظریہ کسب کی اساس ہے
[مطلب یہ ہے کہ] اس سے پیدا ہونے والا اثر یا
عامل، دونوں کو باہم مربوط رکھتا ہے۔

(۵) الاشعری کے برعکس الماتیدی نے اپنی
کتاب التوحید (اس کے تجزیہ و تبصرہ کے لیے دیکھیے
R. Brunschvig: مقالہ مذکور، ص ۲۵-۲۶) میں قوت کے
دو مسلسل وقفے متعارف کرائے ہیں: (الف) جسمانی ذرائع
کی صحت و سلامتی، جو کہ عطیہ خداوندی ہے اور جو کہ
عمل سے قبل موجود ہوتی ہے۔ یوں وہ الاشعری کے بیان
کردہ عجز کی عدم موجودگی کو قدرت کا نام دیتے ہیں؛
(ب) ایک (معنوی) اہلیت جو عمل کی انجام دہی کا سبب
 بنتی ہے اور جو اس عمل کو جزا یا سزا سے وابستہ کرتی ہے
اور اسے اخلاقی قدر و قیمت عطا کرتی ہے۔ یہ ”اہلیت“
استطاعت کو واضح اور معین کرتی ہے، گویا کہ الماتیدی
کے نظریہ کسب کی مماثل اور ہم پلہ ہے، یہ ایک [ایسی]
خاصیت ہے، جو انسانی ”ہنگامی قوت“ سے مطابقت رکھتی ہے۔
(۶) ہم ابن حزم [کے افکار] میں مناسب طور

پر ایک قریبی امتیاز [موجود] پاتے ہیں، لیکن متعدد
مفروضات کے ساتھ (الف) عمل سے قبل جسمانی صحت
و سلامتی کا ہونا؛ (ب) عمل کی تکمیل کے لیے اللہ تعالیٰ
کی طرف سے براہ راست اور فوری طور پر پیدا کردہ
توفیق، یہ اس آخری چیز (یعنی عمل) کے جزو لازم کے
سوا اور کچھ نہیں۔ اس دوسرے مفہوم کے سلسلے میں ابن

حزم کہتے ہیں کہ یہ ”قدرت کی تکمیل“ ہے، اس سے یہ
نتیجہ نکلتا ہے کہ پہلے مفہوم کی رو سے غیر مؤمن ایمان
لانے کی ”قدرت“ رکھتا ہے؛ لیکن دوسرے مفہوم کی رو
سے وہ ہرگز یہ قدرت نہیں رکھتا ہے (کتاب الفصل فی
الکمل، قاہرہ مطبوعہ ۱۳۴۷ھ، ۳: ۲۱-۲۶، ۳۱)۔ یہ اضافہ
کیا جاسکتا ہے کہ ظاہری مذہب سے یکسر مخالف نظریات
رکھنے والے کچھ فقہاء یا علمائے اصول اس بارے میں ابن
حزم کے نظریات سے ملتے جلتے افکار کے حامل تھے، مثلاً
الطحاوی حنفی اور الکلبی۔ مزید برآں اس نظریے کا موازنہ
ابن تیمیہ کے افکار سے بھی کیا جاسکتا ہے۔ یہ درست
ہے کہ وہ استطاعت کا کوئی ذکر نہیں کرتے، بلکہ عمل
سے قبل موجود ایک قدرت کے بارے میں انہوں نے
لکھا ہے جو کہ ضروری قرار دیے بغیر اسے مشروط
ٹھہراتی ہے اور ایک ایسی قدرت کے بارے میں بھی لکھا
ہے جو عمل کا جزو لازم ہوتی ہے اور اس کی انجام دہی کو
ضروری بنا دیتی ہے (دیکھیے R. Brunschvig: مذکورہ
مقالہ، ص ۳۱)۔ بلاشبہ یہ مرجع استطاعت ہے، جسے الماتیدی
اور ابن حزم تسلیم کرتے ہیں۔ جس کا ذکر الجرجانی
(التعریفات، ص ۱۹) اشاعرہ کی متذکرہ بالا تعریفات میں
یہ اضافہ کر کے کرتے ہیں کہ قدرتی رکاوٹوں، مثلاً
بیماریوں اور ان سے ملتی جلتی دوسری تکلیفوں کی عدم
موجودگی میں ”صحت و سلامتی کی صورت“ میں ہوتی ہے۔
یہاں اور بھی بہت سارے حوالہ جات دیئے
جاسکتے ہیں، جو اس امر پر مرکوز ہیں کہ استطاعت کا
نظریہ، ایک فنی اصطلاح کی حیثیت سے، مختلف مکاتب فکر
کے ہاں مختلف [تعبیرات رکھتا] ہے اور یہ کہ یہ ہمیشہ
انسان کے آزادی انتخاب کی اصل حقیقت یا عدم حقیقت
پر مبنی نظریات پر منحصر رہتا ہے۔

مآخذ: مقالے میں درج ہیں۔

(L. Gardet [ت: ظفر علی؛ ن: محمود الحسن عارف])

.....

استعراض: (ع)، خوارج [رک باں] کی ایک ※

تھی، مگر اس کے لیے کوئی خاص لفظ مقرر نہیں تھا، اس سلسلے میں مقالہ نگار نے جو مثالیں پیش کی ہیں وہ محض اتفاقات پر مبنی ہیں۔

مآخذ: مقالے میں مندرج ہیں۔

(C.Pellat) ت: ظفر علی؛ ن: محمود الحسن عارف]

.....

استعراض، عرض: جائزہ لینا، جائزہ لینے اور بخ. افواج کا معائنہ کرتے ہوئے گزرنا۔ [ایک خاص عسکری و انتظامی اصطلاح] اس منصب پر فائز حکومتی ملازم کو (عریض) (ج: عراض) کہا جاتا تھا۔ عرض کا صیغہ، شروع ہنی سے دیوان الکیش یا عسکری امور، بھرتی کے فرائض، جائزہ و تبجیل اور معائنہ پر مشتمل دیوان کی اہم سرگرمیوں کے ایک شعبہ کے ذمہ دار افسروں کے محکمہ سے نہایت قریبی طور پر وابستہ تھا [جبکہ] دوسرے شعبے کا تعلق تنخواہوں اور مراعات کے کام سے تھا [رکسہ بہ دیوان الکیش]۔ عباسی خلافت کے ابتدائی دور کا صاحب دیوان الکیش یا اس کے بعد کی حکومتوں کے عریض الکیش (خصوصاً عباسی خلافت کے وسطی اور مشرقی حصوں میں قائم ہونے والی حکومتوں میں) اس طرح سے دور جدید کے وزیر دفاع، ناظر عمومی برائے مشاہرات (Paymas-ter-General) میر رسد (Quarter-master-General) اور عہد قدیم کے میر تبجیل (muster-master) کے فرائض سرانجام دیتے تھے۔ ابتدائی دور خلافت اور اس کے بعد آنے والی حکومتوں کی مستحکم عسکری عصبیت کی وجہ سے یہ منصب لازماً اعلیٰ اہمیت کا حامل تھا اور اکثر دیشتر اعلیٰ ترین مناصب، مثلاً وزارت [کے حصول] کا ذریعہ بنتا تھا، چنانچہ علی بن فرات [رک باں ابن الفرات] وزیر بننے سے قبل الکیشی کے عہد کے اواخر میں محکمہ افواج کا سربراہ تھا اور سلجوقی اہل کار اور مورخ انوشیروان بن خالد [رک باں] نے سلطان محمد بن ملک شاہ اور سلطان محمود بن محمد کے عریض الکیش کی حیثیت سے خدمات انجام دیں اور آخر میں وہ متعدد مواقع پر

فنی اصطلاح، جو عمومی مفہوم میں ”مذہبی قتل“ کے لیے مستعمل ہے، خصوصاً ازارقہ [رک باں] کی طرف سے ان کے غیر لچکدار بنیادی عقیدے پر اعتراض کرنے والے مسلمانوں اور ملحدوں کو موت کے گھاٹ اتار دینے کے لیے۔ تاہم یہ مفہوم ایک مفہومیاتی ارتقا کا نتیجہ دکھائی دیتا ہے فعل ”استعرض“ کا معنی مطلب ہے کسی کو اپنی مقبوضہ اشیا کی تفصیل بتانے کا حکم دینا، اسی طرح ”اپنی رائے ظاہر کرنا“ بھی ہے۔ اس طرح استعراض ایک تفتیش ہے جو اس فرقہ کے افراد اپنے ہاتھ آجانے والے اپنے دشمنوں سے کیا کرتے تھے۔ استعراض کا مفہوم ہے ”یکے بعد دیگرے معائنہ کرنا، جائزے کے دوران میں [معائنہ کرنے والے کے سامنے سے] گزرنا“ اور کسی پر حملہ کرنا“ اور تمام اطراف میں بلا تمیز وار کرنا (دیکھیے القالی: امانی، ۱۱۹:۱)۔ الطبری (۳۶۸:۱، س ۱) میں مسر بن فدک کے بارے میں یہ الفاظ ملتے ہیں: اَقْبَلَ يَعْتَرِضُ النَّاسَ [جس کا مطلب یہ ہے، کہ وہ (مسر، حضرت علی اور حضرت امیر معاویہ کی باہمی چپقلش کے زمانے میں دوران جنگ) دشمن پر حملہ کرنے کے لیے آگے بڑھا] اس لیے کہ یہ فعل حملہ کرنے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ اسی طرح: المبرد (کامل، ص ۶۱۶، قاہرہ ۱۰۴۱ھ: دیکھیے ابن ابی الحدید: شرح نہج البلاغۃ، ۳۸۲:۱) نافع کے بارے میں یہ حقیقت بیان کرتا ہے کہ وہ الاہواز میں [هُوَ] (يَعْتَرِضُ النَّاسَ) وہ لوگوں سے تفتیش کرتا تھا اور بچوں کو قتل کر دیتا تھا (وَيَقْتُلُ الْأَطْفَالَ)، لیکن یہ بالکل واضح ہے کہ بعد از تفتیش ان تختہ مشق بننے والے افراد کو اکثر و بیشتر قتل کر دیا جاتا تھا اور یہی عمل فعل يَعْتَرِضُ میں واضح طور پر مضمر اور موجود ہے۔

[اس مقالے میں مقالہ نگار نے استعراض کے بعض کتابوں میں استعمال سے، یہ نتیجہ اخذ کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ لفظ مذہبی تفتیش کے لیے استعمال ہوتا تھا، جبکہ یہ بات حقیقت سے بعید ہے، خوارج کے بعض فرقوں میں ”مذہبی قتل“ کی روایت ضرور موجود

عباسی خلفا اور سلجوقی سلاطین ہر دو کے وزیر کی حیثیت سے کام کرتا رہا۔

عریض الکچیش کے معائنہ آفیسر کی حیثیت سے، فرمانروا کی معیت میں، افواج کے معائنے کے تصور کی ابتدا مشرق قریب میں قبل از اسلام دور سے ہوئی۔ بزنطینی سلطنت میں عہد اسلام کے عریض کے فرائض محکمہ Logothetes tou Stratiotikou کی طرف سے انجام دیئے جاتے تھے۔ ساسانی سلطنت میں عسکری امور سے متعلق ایک علیحدہ محکمہ کے موجود ہونے کی کوئی واضح شہادت دستیاب نہیں ہے، اگرچہ کرائس ٹسن (Christensen) کو یقین ہے کہ ان حکمرانوں کے عہد میں اس قسم کے محکمے کے موجود ہونے کا غالب امکان ہے (دیکھیے *L. Iran Sous les Sassanides*، بار دوم، ص ۲۱۳-۲۱۴) ہمارے پاس یقینی طور پر ساسانی عہد میں، عرض کے بارے میں الدنیوری اور الطبری ہر دو بیان کردہ مفصل حال موجود ہے، جس کے مطابق خسرو نوشیرواں (۵۳۱ء-۵۷۹ء) نے اپنے عالی القرب معتمدین میں سے بابک کو دیوان المقاتلہ کا سربراہ مقرر کیا۔ عملی طور پر افواج کے حقیقی معائنہ کے لیے، متعلقہ آفیسر کے لیے ایک چوبی چوترا بنا دیا جاتا تھا۔ حتیٰ کہ اگر بادشاہ کا بذات خود وہاں آنا ہوتا، تو اسے شہ سواری کے ساز و سامان، زرہ بکتری کوٹ، چار آئینہ، بکتری ساق پوش، تلوار، نیزہ، سپر، گرز، تبر یا عصا، پہلے سے تیروں سے آراستہ کمانوں مع ترکش، کمر بند میں رکھے ہوئے تیس تیروں اور دو کمان کی دو فالتو ڈوریوں کے ساتھ آراستہ ہو کر آنا ضروری ہوتا تھا۔ نولدیکے ایسے احوال کو افسانوی قرار دیتے ہوئے اس پر اعتماد نہیں کرتا، لیکن غالباً اس نے یہاں غیر ضروری طور پر شک و شبہ کا اظہار کیا ہے، جبکہ ہم معقول انداز سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ قبل از اسلام کے ایران میں [افواج کے] معائنے کا کوئی نہ کوئی طریق کار ضرور موجود تھا (الدنیوری: ص ۷۴-۷۵؛ الطبری: ص

۲۳۹-۲۴۷، ص ۲۳۹-۲۴۷، *Araber zur Zeit der Sassaniden*، دیکھیے گمنام مصنف کی مجمل التواریخ، ص: ۷۴، جہاں بیان کیا گیا ہے کہ مؤبد یا زرتشتی اعلیٰ مذہبی رہنما نوشیرواں کے عہد میں عریض کے منصب پر فائز ہوتا تھا۔ دیوان المقاتلہ یا حضرت امیر معاویہ کے عہد کے دیوان الجند کی طرز پر قائم کیے جانے والے دیوان الکچیش میں ابتدائی عباسی عہد میں [اتنی دور رس] تبدیلیاں کی گئیں کہ صاحب دیوان الکچیش ایک با اثر شخصیت [کا مالک] بن گیا، تاہم یہ امر ملحوظ رکھا جائے کہ عریض کا منصب، جو کہ فرائض منصبی میں سے ایک فریضہ تھا، جیسا کہ خلیفہ کے ذاتی معتمد کا بھی یہی منصب ہوتا تھا، اشارہ کرتا ہے کہ اس کے معنی ”عرائن و استدعات کو [خلیفہ کے حضور] پیش کرنا ہے، یعنی عرض المطالب نہ کہ کوئی عسکری فریضہ (دیکھیے Sourdell: *Le vizirat' abbaside*، ص ۲۲۲-۲۲۳)، جس طرح کہ ہندوستان کی مغلیہ سلطنت میں میر عرض کہلانے والا اہل کار عرائض (لوگوں کی درخواستوں) کو بادشاہ کے حضور پیش کرنے کا ذمہ دار ہوا کرتا تھا۔ دیوان الکچیش سے متعلق امور میں دیگر کاموں کے علاوہ سپاہیوں کی بھرتی اور ان کا اندراج (تجیل) فوج کے سپاہ گرانہ خصائص کے رجسٹروں کی تکمیل، نیز ان کے پاس [موجود] اسلحہ اور گھوڑوں وغیرہ کے ریکارڈ کی تیاری شامل تھی [اور] یہ سب کام باقاعدہ جائزوں کے ذریعے ہی ممکن تھے، سپاہیوں کے خدو خال (حلیۃ الرجال) اور گھوڑوں [کے جسموں پر] لگائے گئے نشانات (سمات) کا عمدہ طریقے سے اندراج ضروری تھا، تاکہ دخیل لوگوں کو افواج سے دور رکھا جائے اور اصل سپاہی کے بجائے کسی دوسرے شخص کو اس کی جگہ لینے سے باز رکھا جائے یا اچھے گھوڑوں کو [خراب گھوڑوں سے] بدلنے یا اصطبلات سے نکال لیے جانے سے روکا جائے۔ ایسی بدعنوانیوں کے نتیجہ میں دیوان کی طرف سے غیر استحقاقیہ رقوم کی ادائیگی کر دی جاتی تھی اور ان تمام باتوں کے ساتھ ساتھ دشمن کے جاسوسوں کی فوج

مشقوں اور ممالیک کے پیادہ دستوں کی تربیت فروسیہ کی ایک نمایاں خصوصیت تھی) سپاہی کی کارکردگی کے مطابق المعتمد رجسٹر (جریہ) میں اس کا درجہ ان حروف کی مدد سے متعین کرتا تھا: ج (جید، عمدہ)، ت (متوسط) یاد (دون، کمتر)۔ عرض کے اس حصے کے بعد عملی و عسکری امور کے ذمہ دار معتمدین آگے آتے اور سپاہیوں کے حلیوں کا ملاحظہ کرتے تاکہ رجسٹروں میں درج کوائف سے ان کی مطابقت کی جانچ پڑتال کی جاسکے، اس طرح سے وہ دخیل اور کسی اور کی بجائے شامل ہونے والے افراد (دغلاء، بدلاء) کو پکڑنے اور باہر نکالنے میں کامیاب رہتے تھے۔ خلیفہ کا دستخط شدہ رجسٹر وزیر کو واپس کر دیا جاتا تھا اور معتمدین تب اس سہ گانہ مہارتی درجہ بندی کی بنیاد پر نئے رجسٹر تیار کرتے تھے۔ بجید یا عمدہ سپاہیوں کو خلیفہ کی ”ذاتی فوج“ (عسکر الخاصہ) میں شامل کر لیا جاتا تھا۔ جس کا عرصہ تنخواہ نوے دن ہوا کرتا تھا، متوسط درجہ کے سپاہیوں کو بغداد کے پولیس کمشنر یا صاحب الشرط بدر کی کمان میں دے دیا جاتا تھا اور انہیں بغداد سے زیریں عراق اور مغربی ایران جانے والے راستوں پر واقع دفاعی نقطہء نظر سے اہم مقامات کی محافظت پر مامور کیا جاتا تھا، انہیں عسکر الخدمۃ کہا جاتا تھا اور ان کی تنخواہ کا عرصہ ایک سو بیس دن ہوتا تھا۔ درجہ ”د“ (کمتر) کے سپاہی مختلف صوبوں کو روانہ کر دیئے جاتے تھے، تاکہ وہ محاصل کی وصولی میں مدد کریں اور گھوڑوں کو سدھانے اور اصطبلات سے متعلق امور پر انہیں مامور کیا جاتا تھا، یا انہیں بغداد، واسط اور کوفہ کے پولیس کمشنروں کی ماتحتی میں دے دیا جاتا تھا (ہلال: وزراء، طبع عبدالستار احمد فرج، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۸ء، ص ۱۷-۱۹، مترجمہ، H. Busse (۲۸۹/۹۰۲-۲۷۹/۸۹۲)، Das Hofbudget des Chalifen al-Mutadid Billah، در ۱۹۶۷ء، ص ۱۷-۲۰، دیکھیے Hoenerbach، شمارہ ۴۳ (۱۹۶۷ء)، ص ۱۷-۲۰، دیکھیے Hoenerbach، بحل مذکور)۔ المعتمد اپنے ”ذاتی اصطبل“ کے سوا شاہی اصطبلات کی نگرانی کا خاص خیال رکھتا تھا [کیونکہ اس کا

تک رسائی کا ڈر بھی لاحق رہتا تھا۔ اس لیے یہ ایک قدرتی امر ہے کہ قدامہ، ہلال الصائی، مسکویہ اور الماوردی جیسے ادبا ان شناختی طریقہ ہائے کار کی حقیقی اہمیت پر زور دیتے ہیں (دیکھیے W. Hoenerbach: Diwan al-gais: Zur Heeresverwaltung der Abbasiden، شمارہ ۲۹ (۱۹۴۹ء-۱۹۵۰ء)، ص ۲۶۸ و بعد)۔ یہ جائزے اور معائنے عموماً تنخواہوں کی ادائیگی کے موقعوں پر عمل میں لائے جاتے تھے اور دیوان کے مالیاتی شعبے کی نمائش کی جاتی تھی۔

ہلال الصائی المعتمد کے عہد خلافت میں حکومت کا مفصل تجزیہ پیش کرتا ہے (غالباً جس کا عہد محرم ۲۸۰ھ مارچ۔ اپریل ۸۹۳ء سے شروع ہوتا ہے) اور اس میں وہ اس خلیفہ کے عہد میں عرض کا طریقہ کار بیان کرتا ہے المعتمد کے ذاتی جائزہ کی غرض سے ساری فوج بغداد کے میدان صغیر میں [کجبا] موجود ہوتی تھی، جبکہ وہ قصر حسنی کے رواقوں میں بیٹھا ان کا معائنہ کیا کرتا تھا۔ [عین] نیچے تنخواہوں کی ادائیگی کرنے والے اہل کار (کتاب العطاء) بیٹھے ہوتے تھے، کمان دار اور ان کے غلام [رک باں] یا غلاموں پر مشتمل دستے خلیفہ کے سامنے قطار در قطار ایستادہ ہوتے تھے۔ جائزے کا آغاز افسروں کے اپنے اپنے ایسے رجسٹر پیش کرنے سے ہوتا، جن میں ان کے ماتحت سپاہیوں کے نام اور مشاہرے وغیرہ درج ہوتے تھے۔ وزیر عبید اللہ بن سلیمان بن وہب ہر آدمی کو علیحدہ علیحدہ طلب کرتا اور برجاص کے کھیل میں اس کی مہارت کو جانچتا، اس کھیل میں حصہ لینے والے کو اپنے نیزے کی انی [زمین میں گاڑے ہوئے] لکڑی کے ایک ہلکے شہتیر کے اوپر والے سرے پر لگے ہوئے دھات کے حلقے کے اندر پیوست کرنا ہوتی تھی جس سے اپنے گھوڑے کو قابو میں رکھنے اور اپنے نیزے کا درست نشانہ لگانے میں اس کی مہارت یا عدم مہارت کا اظہار ہو جاتا تھا۔ (چار یا پانچ صدیوں بعد برجاص پر نیزہ کو نشانہ باندھ کر لگانا [عہد] ممالیک کی [رک باں]

ہوگا۔ ابن خلکان ان [دونوں] بھائیوں کے متعلق اپنے طویل اور اہم مقالے میں بیان کرتا ہے کہ کس طرح عمرو عارض کے حضور پیش ہونے والا پہلا جنگجو تھا [اور] یہ کہ تنخواہ ملنے سے قبل اس کے خدوخال، اسلحہ اور گھوڑے کا معائنہ کیا گیا۔ یہ مصنف وضاحت کے ساتھ اس طریقہ کار کا موازنہ ساسانی شہنشاہ خسرو انوشیرواں [کے عہد] کی عرض کے ساتھ کرتا ہے جس کی تفصیل اوپر بیان کی گئی ہے (دیکھیے Bosworth: *The armies of the Saffarids*، در BSOAS، شمارہ ۳۱ (۱۹۶۸ء)، ص ۵۴۸-۵۵۱)۔

مغربی اور ایران اور عراق میں دہلی سلطنت کے قیام کے بعد دیگر چیزوں کے ساتھ ساتھ عطیہ کے طور پر دی جانے والی جاگیروں [رک باں] کے رقبہ میں قابل ادراک اضافہ دیکھنے میں آیا۔ [یہ جاگیریں] سول اور فوجی اہلکاروں کو بر اوقات کے لیے عطیہ کے طور پر دی جاتی تھیں۔ اس لیے آل بویہ کے ہاں دیوان الکھیش میں عسکری اور مالیاتی ہر دو تبدیلیوں کے ساتھ بہت زیادہ توسیع ہوئی اور اس کے مقابلے میں دوسرے حکومتی محکمہ جات کمتر ہو کر رہ گئے (دیکھیے Cahen: *L' Evolution de l'iqta' du IXe au XIIIe Siecle*، شمارہ ۸، *economies, Societies' civilizations*، (۱۹۵۳ء)، ص ۳۶-۳۷)۔ مؤرخ الدولہ نے بغداد میں باب شمس کے باہر دریائے دجلہ کے کنارے پر ایک نیا محل تعمیر کروایا جس میں چوگان [کھیلنے] کے لیے ایک میدان بھی تھا (چوگان کا کھیل اکثر و بیشتر عرض کا ایک جزو ہوا کرتا تھا، دیکھیے ابن اسفندیار: *تاریخ طبرستان*، ترجمہ Browne، ص ۲۴۹)۔ جہاں [بیان کیا گیا ہے] کہ باوند شاہ غازی رستم نے ۵۵۸ھ/۱۱۶۳ء میں سرارے میں اپنی [زندگی کی] آخری عرض اپنی افواج کے معائنہ کی غرض سے منعقد کی اور اپنی وفات سے عین قبل یہیں اس نے چوگان کی بازی لگائی (نثار المحاضرہ، طبع، و ترجمہ مارگولیو تھ، بعنوان *The table-talk of a Mesopotamian*

”ذاتی اصطبل“) اس کے محل کا باقاعدہ حصہ تھا اور مسلسل اس کی نظروں میں رہتا تھا۔ وہ ہر ماہ ذیلی عمارتوں کے حصوں اور محل سے ملحقہ کارخانہ جات پر مشتمل دار العامہ میں ”عرض“ کا انعقاد کراتا تھا تاکہ اس امر کو یقینی بنایا جاسکے کہ [گھوڑوں وغیرہ کی] دیکھ بھال اور خدمت کا معیار برقرار رکھا گیا ہے یا نہیں (ہلال: کتاب مذکور، ص ۲۲-۲۳، مترجم Busse ص ۲۴-۲۵، [نیز (رک بہ اصطبل)]۔

تیسری صدی ہجری/ نویں عیسوی کے اواخر سے مابعد تک دور افتادہ صوبہ جات میں قائم ہونے والی سلطنتوں نے عمومی طور پر بغداد میں عباسیوں کے انتظامی ڈھانچے کے نمونے پر اپنے ادارے تشکیل دیے۔ مصر و شام کے فاطمیوں کے ہاں (الفتوحی دیوان الکھیش کا ذکر عمومی دیوان الکھیش والمراتب کے تین شعبوں میں سے ایک کی حیثیت سے کرتا ہے [جس کے] دوسرے شعبے سپاہ کے رجسٹروں کے کام اور جاگیروں کی عطائیگی سے متعلق تھے۔ صاحب دیوان الکھیش اور اس کے معاون حاجب کے فرائض میں فوج کے جائزے (عرض) منعقد کرنا شامل تھا، جن میں سپاہیوں کے حلیے اور ان کے گھوڑوں کے نشانات کی جانچ پرکھ کی جاتی تھی اور اسے فوجی کمانداروں سے وابستہ نمائندگان کا عملہ فوج کے حالات سے باخبر رکھتا تھا (صبح الاعشی: ۳: ۲۹۲-۲۹۳)۔

ایران کی سر زمین میں عسکری امور کے محکمہ کی سربراہی کے لیے عباسیوں کے ہاں کے صاحب دیوان الکھیش کے عہدہ کی جگہ بتدریج عارض کے منصب نے لے لی۔ صفاریوں یعنی یعقوب اور عمرو بن لیث نے ایک وسیع، مگر ناپائیدار سلطنت قائم کی جو مشرقی افغانستان سے لیکر عراق کی حدود تک پھیلی ہوئی تھی اور صفاری افواج کے نظم و ضبط اور تنخواہوں کی چلت کے لیے ناگزیر طور پر ایک دیوان العرض قائم کیا گیا ہوگا۔ عارض یا رئیس لشکر موقع بموقع تنخواہوں کی ادائیگی اور اہم جنگوں [میں شرکت] سے قبل معائنوں کا انعقاد ضرور عمل میں لاتا

اگرچہ نصر بن احمد کے عہد کے دوران (چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے آغاز) میں بخارا میں حفاظتی افواج کے کمان دار کے لیے دیوان صاحب الشرطہ [کا عہدہ] موجود تھا، تاہم ماوراء النہر اور خراسان کے سامانیوں کے ہاں کے عسکری محکمے کے رسمی دستور و قوانین کے بارے میں کچھ بھی معلوم نہیں ہے (دیکھیے نرٹھی: *The history of Bukhara*، ترجمہ Frye ص ۲۶) اور خوارزمی ایک مخصوص ”سیاہ رجسٹر“ (الجريدة السوداء) کا ذکر کرتا ہے، جس میں سپاہیوں کے نام اور فرائض قلم بند کیے جاتے تھے (مفتاح العلوم، ص ۵۶، ۶۳، نیز دیکھیے دفتر) اس لیے اغلباً سامانی سپاہ کے لیے عرض کا ادارہ موجود تھا (دیکھیے Bosworth: *An alleged embassy from the Emperor of China to the Amir, Nasr b. Hmad: a Contribution to Samanid military history*، در یاد نامہ منورسکی، تہران ۱۹۶۹ء، ص ۱۷-۲۹)۔ سامانی انتظامیہ اپنے بعد قیام پذیر ہونے والی غزنوی اور دیگر سلطنتوں کے لیے ایک مثالی نمونہ تھی [اور] یقیناً ان میں دیوان العرض پانچ اہم حکومتی محکمہ جات میں سے ایک تھا۔

غزنوی عہد میں عارض کے فرائض میں عمومی مالیاتی اور عسکری امور شامل تھے اور اہمیت کے لحاظ سے اس عہد کا شمار وزیر کے عہدے کے بعد ہوتا تھا۔ سوار اور پیدل فوج اور ہاتھیوں کے سالانہ معائنے وغیرہ کی تقریبات غزنی سے باہر میدان شاہ بہار میں منعقد کی جاتی تھیں۔ گردیزی بیان کرتا ہے کہ ۴۱۴ھ/۱۰۲۳ء کی عرض میں پچھتر ہزار سواروں اور تیرہ سو ہاتھیوں کا معائنہ کیا گیا۔ ایسے موقعوں پر سپاہیوں کے نام جائزہ رجسٹر یا جریڈۃ العرض کی مدد سے جانچے جاتے تھے، ان کی تنخواہیں ادا کی جاتی تھیں اور جملہ کارروائی کے اکثر آخر میں تمام موجود اشخاص کی سلطان کی طرف سے ضیافت کی جاتی تھی۔ صوبوں میں متعین شاہی افواج کے نائب عریض ہوا کرتے تھے اور یہ اہلکار ان سپاہ کے مقامی

Judge، متن ص ۷۰-۷۱؛ ترجمہ، ص ۷۵-۷۷)۔ عضد الدولہ کے دور میں سرکش سپاہیوں کو پرسکون رکھنے کی خاطر تنخواہوں کی باقاعدگی سے ادائیگی کے لیے عارض کے محکمہ میں معتدوں اور محروموں کی تعداد میں اضافہ کر دیا گیا (روڈر اورری، *Eclipse of the 'Abbasid Caliphate*، ۳: ۴۳، ترجمہ ۵: ۴۰)۔ جب عضد الدولہ اور اس کے بیٹے بہاؤ الدولہ کے ادوار میں آل بویہ اپنے اقتدار کے عروج پر تھے تو ان کے ہاں متعدد عارض ہوا کرتے تھے۔ ایک دیلمیوں کے لیے اور دوسرا ترکوں، کردوں اور عربوں کے لیے۔ فوج کے اندر نسلی امتیازات کا انعکاس واضح رہا، بے اوقات اضمحلال کا موجب بنا تھا، چونکہ آل بویہ کے ہاں یا دیلمی خون کے خالص پن کو محفوظ رکھنے کے لیے خاص احتیاط ملحوظ رکھی جاتی تھی، اس لیے سپاہ میں سے دخیل لوگوں کا اخراج ان کے ہاں کے [منعقدہ] معائنوں کا ایک نمایاں پہلو تھا، جہاں عارض کی معاونت کے لیے قبائلی انساب کے ماہرین تعینات کیے جاتے تھے، ان موقعوں پر جاگیروں (اقطاع وغیرہ) کی عطائگی پر نظر ثانی کی جاتی تھی یا ان مراعات کو نقد رقوم کی ادائیگی کی صورت میں بدل دیا جاتا تھا، لیکن امیر کو [اس ضمن میں] قوی موقف اختیار کرنا پڑتا تھا۔ آل بویہ کی سلطنت اور دیگر سلطنتوں کے احوال میں اکثر یہ امر مرقوم ہے کہ عرض کے انعقاد میں فوج کے اندر بغاوت پھوٹنے کا خطرہ [موجود] رہتا تھا (عرض کے دوران مالیاتی اور جاگیراتی مراعات پر نظر ثانی کی جاتی تھی اور ان کی منسوخی کا امکان ہوتا) (آل بویہ کے عہد میں عرض اور عریض کے فرائض کے مکمل موضوع کے لیے دیکھیے Bosworth: *Military organization under the Buyids of Persia and Iraq*، شمارہ ۱۸-۱۹ (۱۹۶۵ء-۱۹۶۶ء)، ص ۱۳۳-۱۶۷، خصوصاً ص ۱۶۲ و بعد؛ نیز Busse: *Chalif und Grooskonig, die Buyiden in Iraq (945-1055)*، بیروت (۱۹۶۹ء)، ص ۳۱۵-۳۱۷، ۳۲۰-۳۲۱)۔

جائزے منعقد کرتے تھے اور صوبائی خزانوں سے فراہم شدہ رقومات سے انہیں تنخواہ ادا کرتے تھے۔ اس دور کی دنیائے اسلام کے رواج کی رو سے عارض کا عہدہ سول افسر شاہی کے کسی عربی یا ایرانی رکن کے لیے مختص ہوتا تھا، نہ کہ فوجی ترکوں کے لیے [اور] اس کے لیے مطلوبہ معیار کسی میدان جنگ میں نبرد آزمائی کے بجائے انتظامی تجربہ ہوتا تھا (ان تمام سوالات کے لیے دیکھیے، ایم ناظم: *The Life and times of Sultan Mahmud of Ghazna*، کیمرج ۱۹۳۱ء، ص ۱۳۷ و بعد؛ Boswarth: *Ghaznavid Military organization*، در ۱۳۱ شماره ۳۶ (۱۹۶۰ء) میں، ص ۶۸ و بعد؛ وہی مصنف: *The Ghaznavids, their empire in Afghanistan and eastern Iran 994-1040*، ص ۱۲۲ و بعد)۔

ساتویں صدی ہجری/تیرہویں صدی عیسوی میں غوری خاندان کے دور حکومت کے ایک مصنف فخر مدبر مبارک شاہ نے بادشاہت اور عسکری امور پر ایک مقالہ بعنوان آداب الملوک و کفایۃ المملوک یا آداب الحرب والشیاعۃ تحریر کیا ہے (کتاب خانہ انڈیا آفس کے مکمل تر مخطوطہ عدد ۶۴۷ کا باب ۱۲: موزۃ بریطانیہ، کے کتاب خانہ Rieu عدد ۴۸۸-۴۸۷، طبع اے۔ ایس خوانساری، تہران ۱۳۴۶ھ/۱۹۶۷ء، ص ۲۶۷-۲۶۸)۔ یہ احوال واضح طور پر کچھ واقعاتی حقائق پر مبنی ہیں تاہم اس میں مثالیت پسندی سے زیادہ کام لیا گیا ہے اور یہ اغلب طور پر دنیائے اسلام کے مشرقی حصوں میں غزنویوں، غوریوں اور شمالی ہند میں ان کے غلام سپہ سالاروں کے ادوار میں اس ادارے کے ارتقا کا حال بیان کرتا ہے۔ فخر مدبر کے بیان کردہ احوال کے مطابق، عارض، جو ”معاون سپاہ کے لیے بدرجہ والدین ہوتا ہے، جس پر ان کی قوت اور بھروسے کا انحصار ہوتا ہے۔“ وہ عارض میں اپنے نائب اور نقیب [ہر دو] کے ہمراہ آیا کرتا تھا اور وہ [تینوں] ایک اونچی جگہ پر کھڑے ہو جاتے تھے اور سپاہ کے میسرہ، وسطی حصہ اور مینہ کا معائنہ کرتے تھے۔ اس طرح کے

جائزہ میں بھاری اسلحہ رکھنے والی سوار سپاہ، ہلکا اسلحہ رکھنے والی سوار فوج، باقاعدہ طور پر تنخواہ پانے والی فوج پیدل سپاہ اور امدادی پیدل فوج کا یکے بعد دیگرے معائنہ کیا جاتا تھا اور [ان کی] فہرستیں نقیب کے حوالے کر دی جاتی تھیں تاکہ جنگ کے موقع پر اس سپاہ کو ترتیب دے سکے۔ خود کمانداروں کا جائزہ بھی لیا جاتا تھا اور ہر عام سوار فوج کا نام اپنے افسر اعلیٰ کے نام کے نیچے درج کیا جاتا تھا عارض کو تنبیہ کی جاتی تھی کہ وہ جنگ سے قبل [منعقد ہونے والی] عرض میں گھوڑوں اور اسلحہ کو پیش کیے جانے کا مطالبہ نہ کرے، بلکہ [اسے ہدایت کی جاتی تھی کہ] وہ سپاہیوں سے انعامات اور عہدہ جات میں ترقیوں کے وعدے کرے تاکہ بہادرانہ کارنامے سرانجام دینے کے لیے ان میں جذبہ پیدا ہو۔ عرض کے آخر میں عارض دستوں کے افسران کو حکمران کے حضور میں پیش کرتا تھا اور ان کے سپاہیوں کی تعریف و توصیف کرتا تھا۔ دشمن کے جاسوسوں کا خطرہ ہر وقت لاحق رہتا تھا، عریض کو اپنے حکمران کے حضور حقائق پر مبنی رپورٹ پیش کرنا ہوتی تھی اور اگر معائنہ شدہ سوار کھسک جاتا اور غیر معائنہ شدہ سپاہیوں میں مل جاتا تو جاسوس مغالطے میں پڑ جاتے اور افواج کی طاقت کے بارے میں مبالغہ آمیز نظریہ اختیار کر لیتے۔ آداب الملوک کے اس اقتباس سے عرض کے انعقاد کی دو اہم اور عملی وجوہات واضح ہوتی ہیں: اول یہ بڑے جاگیرداروں کے سواروں کے لیے ایک مزاحمت بہم پہنچاتی تھی جو کہ واقعتاً اپنا اسلحہ، سازوسامان اور گھوڑے وغیرہ خود مہیا کرتے تھے، کیونکہ حکمران تو متوقع طور پر زیادہ سے زیادہ اپنی ذاتی حفاظتی سپاہ کے لیے ہی اسلحہ وغیرہ فراہم کر سکتا تھا، دوم تاکہ سپہ سالار (اس عہد میں نقیب) فوج کی اصلی کیفیت اور ترکیب و تشکیل کے بارے میں عرض (سے اخذ کردہ) معلومات سے اندروں ملک [مختلف] فوجی مستقروں میں ان کی تعیناتی کے سلسلے میں استفادہ کر سکے۔

عظیم سلجوقیوں کے عہد میں دیوان الحیش یا

انہیں بعد میں بغاوت کے لیے استعمال کیا (Bosworth: Cambridge history of Iran، ۹۰:۵۰)۔

اگرچہ عظیم سلجوقی سلطنت ٹکڑے ٹکڑے ہو گئی، لیکن حاضر اور پیشہ ور فوج کی برقراری کی عسکری روایات منگولوں کے حملوں کے طوفان کے بعد بھی باقی رہیں اور اس دور کے بعد میں اناطولی میں روم کے سلجوقوں اور متعدد منگول اور ترکمان سلطنتوں کو منتقل ہوئیں، جنہیں کہ شام سے افغانستان تک کے علاقے تک غلبہ حاصل تھا۔ ایلخانیہ کے عہد میں ہم عارض یا امیر عارض کے عہدے کو قائم و دائم پاتے ہیں، اس کے فرائض میں عسکری جاگیروں (اقطاع) کی نظارت و نگرانی اور اغلباً عسکری جائزوں میں خان کی معاونت شامل تھے (دیکھیے

Osmanli devleti teskilatna :I.H.Uzuncarsili medhal ، استانبول ۱۹۴۱ء، ص ۲۵۷)۔ ایک عرض نامے یا ایک جائزے تحریر کردہ جلال الدین دوانی (م: ۹۰۸ھ / ۱۵۰۲ء) [رک باں] میں، بتایا گیا ہے کہ ترکمان آق قویونلو کے عظیم فرمانروا اوزون حسن کے عہد میں عرض کا محکمہ موجود تھا۔ اس دستاویز میں اوزون حسن کے بیٹے سلطان خلیل گورنر فارس کی منعقدہ ایک عرض کا حال بیان کیا گیا ہے، جو پرسی پولیس کے نزدیک بندبیر کے مقام پر تین دن تک لگی رہی۔ فارس کی فوج کے تقریباً تیس ہزار سپاہیوں نے اس میں ترک فوج کی سہ گانہ تشکیل، میسرہ، مینہ اور قلب، کی صورت میں اپنے آپ کو معائنہ کے لیے پیش کیا۔ شاہی خاندان کے افراد سب سے آگے تھے، ان کے بعد افسران بشمول فوجی امراء، پھر ادنیٰ طبقہ کے مسلسل دستے (قون)، نوکر مع زرہ بہتری دستے، تیر انداز و خدمت گار (Minorsky: A Civil and military review in fars in 881/1476، در BSOS، شماره ۱۰ (۱۹۴۰ء-۱۹۴۲ء): ۱۴۱-۱۴۸: Uzuncarsili، کتاب مذکور، ص ۳۰۴-۳۱۲)۔

مصر و شام کے مملوکوں کے عہد میں عسکری معائنوں کے روایتی موقعوں کا بیان حسب توقع وقائع

دیوان عرض، دیوان اعلیٰ کا حصہ ہوا کرتا تھا۔ ان کے بعد، آل بویہ کی سلطنت میں یہ ایک اہم مالیاتی و عسکری حکومتی ادارہ تھا۔ جس کی ذمہ داری، مثال کے طور پر جاگیروں (اقطاع) کی نگرانی اور فارغ شدہ خالی جاگیروں کی عطائیگی وغیرہ کی تھی۔ ملک شاہ کی وفات تک عارض الحیش یا صاحب دیوان عرض، عموماً ایک غیر فوجی اہلکار ہوا کرتا تھا، مگر بعد میں یہ عہدہ وقتاً فوقتاً کسی ترک امیر کو مل جاتا تھا (Lambton: Cambridge history of Iran، ۵۰: ۲۳۳-۲۵۹، ۲۶۰)۔ مرکزی عسکری محکمے کی طرح صوبائی [عسکری] محکمے بھی موجود تھے۔ مؤخر الذکر حقیقت ایک عارض کی سند تقرر کے متن سے عیاں ہوتی ہے، جو رشید الدین و طواط کے خطوط کے مجموعے موسومہ بوسائل الرسائل و دلائل الفضائل کے دوسرے حصے میں دی گئی ہے۔ یہ مجموعہ خوارزم شاہ جلال الدین کے بھائی غیاث الدین پیر شاہ یا شیر شاہ کے لیے مرتب کیا گیا تھا۔ یہ اس طرح عام سلجوقی اور خوارزم شاہی روایت کو ظاہر کرتا ہے۔ اس [سند تقرر] میں زیر تقرر شخص کا عہدہ عریض در جملہ ممالک بیان کیا گیا ہے اور اس کے فرائض یوں گنوانے گئے ہیں: اولاً، سپاہیوں کی تنخواہوں کے درست تعین کے سلسلے میں حزم و احتیاط، ثانیاً عرض کا موزوں طریقے سے انعقاد مع معائنہ سازو سامان واسلحہ (H. Horst: Die Saatsverwaltung der Grossel guquen and Horazmshahs(1038-1231)، مطبوعہ یزیدین ۱۹۶۳ء، ص ۳۹-۴۱، ۱۰۹-۱۱۰) استعراضات کا انعقاد عموماً جنگی مہمات کے آغاز پر ہوا کرتا تھا (مثال کے طور پر اناطولیہ کے لیے الپ ارسلان کی مہم سے قبل جو کہ منترکرت (Mantzikert) کی فتح پر منبج ہوئی، لیکن ان سے نفرت و عدم وفاداری [بھی] پیدا ہو سکتی تھی کیونکہ جن سات ہزار سپاہیوں کو ملک شاہ نے رے کے مقام پر ۴۷۳ھ / ۱۰۸۱ء میں انعقاد پذیر ہونے والی عرض کے بعد اپنی فوج سے برخاست کر دیا تھا، وہ مشرقی خراسان میں اس کے بھائی تھیکش سے جا ملے جس نے

میں تحریر کر دیا گیا ہے، چنانچہ جب ۸۳۲ھ/۱۴۲۹ء میں الاشراف برسبائی نے شاہ رخ تیموری کے خلاف مہم کی تیاری کی تو حلقہ [رک باں] کا جائزہ شاہی میدان (الحوش السلطانی) میں عمل میں لایا گیا اور تمام لوگوں حتیٰ کہ بچوں، عمر رسیدہ افراد اور نابینا لوگوں کو بھی اس مہم کے ساتھ جانا پڑا (D. Ayalon: *Studies on the Structure of the Mamluk army*، قسط ۲، در BSOAS شماره ۱۵ (۱۹۵۳ء): ص ۴۵۵)۔ اس عسکری محکمے کا سول سربراہ ناظر الجیوش ہوتا تھا، لیکن عسکری معائنوں کے ناظر کی حیثیت سے عہد ماضی کے عارض سے ملتے جلتے فرائض سر انجام دینے والا اہلکار نقیب الجیوش کہلاتا تھا (جس کے عہدے کے دیگر نام مثلاً مقدم الجیوش ص ۲۶۸، امیر الجیوش، نقیب، نقباء الجیوش اور اتابک عساکر بھی ملتے ہیں)، جس کے دفتر واقع قاہرہ کے دو ذیلی حصے تھے ایک مصر کے لیے اور دوسرا شام کے لیے۔ عسکری پولیس کے اختیارات کا مالک ہونے کی بنا پر اس کا عہدہ فوجی کوتوال کی طرح کا تھا۔ کسی مہم سے قبل وہ فوج میں تیاری کرنے اور معائنے کے لیے پریڈ کا اعلان کرتا تھا اور اس مقصد کے لیے اپنے ماتحت اہلکاروں نقباء الجند الحلقہ کو قاہرہ اور [دیگر] اضلاع کی طرف روانہ کرتا اور برید [رک باں] کے قاصدوں کو مصر کے دوسرے علاقوں میں بھجواتا تھا (دیکھیے M. Gaudetroy- Demomlynes: *La Syrie al' epoqe des Mamelouks d' apres les auteurs arabes*، پیرس ۱۹۲۳ء، ج ۶۲: Uzuncarsili: *Medhal* ص ۳۸۳ اور Ayalan در BSOAS ۱۶، (۱۹۵۴ء): ۶۴ و بعد)۔

سلطنت عثمانیہ کے ابتدائی دور کی بہت سی انتظامی اور عسکری روایات ان کے پیشروؤں یعنی رومی اور سلجوقوں سے ماخوذ ہیں۔ عرض اور عارض [جیسے] الفاظ [وہاں] عموماً مستعمل نہ تھے، لیکن عسکری معائنوں کے لیے اس سے ملتا جلتا ایک ادارہ (yoklama) کے نام سے موجود تھا۔ ان معائنہ جات کا انعقاد کرنے والے اور ان

کے نتائج کو قلم بند کرنے والے اہلکاران جملر (yoklama djilar) کہلاتے تھے۔ یہ ادارہ سلیمان اعظم کے عہد تک یقیناً موجود تھا۔ یقلمہ کے موجود ہونے کی سند جنگی مہمات کے روز ناموں سے بخوبی پیش کی جاسکتی ہے، مثلاً فریدون بیگ کی [کتاب] مبشرات سلاطین وغیرہ میں جب کسی مہم کا آغاز کیا جاتا تو صوبہ جات سے سپاہ آہنچتی اور عسکری مستقر میں سلطان کے خیمے کے سامنے اس کا معائنہ کیا جاتا تھا، معائنہ کی کیفیت کو خاص رجسٹروں یا جرائد جائزہ (دختری) میں درج کیا جاتا تھا اور یہ سلطان یا سپہ سالار کے حضور پیش کیے جاتے تھے۔ یقلمہ خاص طور پر افواج سے غیر حاضر سپاہیوں کے لیے روک ٹوک کا ایک اہم ذریعہ تھا، اس لیے کہ غیر حاضری دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی کے بعد لڑنے سے بے رغبتی کے طور پر ایک افزوں تر مسئلہ بن گئی۔ یقلمہ کے انعقاد کے احکام پر مبنی دستاویزات میں اکثر تہدیدی اسلوب اختیار کیا جاتا تھا۔ ۹۸۰ھ/۱۵۷۲ء - ۱۵۷۳ء میں ایک مہم پر روانگی سے قبل (بنی چری) سوار دستہ سے متعلق صوبہ (سحق) بروس کے قاضیوں کو ارسال کی جانے والی ایک دستاویز میں ہر طرح کی سخت سزاؤں کی تہدیدات (انواع عتاب و عقاب) یقلمہ میں غیر حاضر رہنے والوں کے لیے درج کی گئی ہیں۔ جب ۱۰۴۳ھ/۱۶۳۵ء میں اربوان کی مہم کے لیے مراد چہارم نے تیاری کی تو ملازمت سے سبکدوش شدہ سپاہیوں اور مقامی حفاظتی دستوں کو بھی جنگ کے لیے طلب کر لیا گیا [اور] غیر حاضری کے سلسلے میں تہدیدات تعزیر کے طور پر سزائے موت مقرر کی گئی، بنی چریوں [رک باں] کی تقریب جائزہ مشرقی اناطولی کی سرحدوں کے قریب منعقد کی گئی اور افروں نے اپنی یونٹوں سے غیر حاضر پائے جانے والے سپاہیوں کو [طلب کر کے] سرزنش کی (Uzuncarsili: *Osmanli devleti teskilatndan kapukulu ocaklari*، انقرہ ۱۹۴۳ء۔ ۱۹۴۴ء، ۳۶۸: ۲، ۲۴۴)۔ تاہم یہ امر ملحوظ رکھا جائے کہ ہماری یہ معلومات خاص خاص مہمات سے قبل یا ان

۱۶۹۵ھ/۱۲۹۰ء-۱۲۹۶ء) برسر اقتدار آنے سے پہلے عارض الممالک کے عہدے پر فائز تھا (برنی: تاریخ فیروز شاہی، ص ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۹۷، ۳۲۶، ۳۵۰)۔

ہندوستان میں ۸۰۰ھ/۱۳۹۸ء کے فوراً بعد کی مسلم حکومتوں میں عرض کے متعلق معلومات تقریباً نہ ہونے کے برابر ہیں، اگرچہ اس بات کا امکان نظر آتا ہے کہ عہد سلاطین [دہلی] میں اندراج اور جائزہ کے روایتی معمولات باقی رہے ہوں گے نہ کہ مغلوں نے انہیں از سر نو رواج دیا۔ سپاہیوں کے حلیہ جات (حلی الرجال) کے اندراج کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اسے دہلی کے [ایک بادشاہ] شیر شاہ سوری (۹۳۵ھ-۹۵۲ھ/۱۵۳۸ء-۱۵۴۵ء) نے از سر نو رائج کیا۔ نویں صدی ہجری/پندرہویں صدی عیسوی میں مالوہ میں ایک دیوان عرض ممالک موجود تھا اور نویں صدی ہجری/پندرہویں صدی عیسوی اور دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی میں بنگال کی شاہی حکومت کے عہد میں عارض کے فرائض وزیر لشکر یا لشکر وزیر کہلانے والا اہلکار سر انجام دیا کرتا تھا۔

عہد مغلیہ کے ہندوستان میں عہد ماضی کے عارض کے فرائض میر بخشی یا بخشی الممالک کو تفویض کر دیئے گئے (بخشی کے اصلی معنی ”کاتب و معتمد“ ہیں، یہ لفظ مغل انتظامیہ کے استعمال سے رائج ہوا)۔ اس کی معاونت دیگر کئی سارے بخشی کرتے تھے جن کی تعداد دسویں صدی ہجری/سولہویں صدی عیسوی ہجری کے اواخر اور بارہویں صدی ہجری/اٹھارہویں صدی عیسوی [کے عرصہ] کے درمیان ایک سے بڑھکر تین تک ہو گئی تھی علاوہ ازیں بعض اوقات کسی خاص مہم کے ہمراہ جانے کے لیے عارضی طور پر ایک بخشی لشکر کا تقرر عمل میں لایا جاتا تھا۔ بخشی اعظم کے فرائض واضح طور پر نائب سپہ سالار (Adjutant-General) اور افسر جائزہ و اندراج جسے تھے۔ [سپاہ] کی بھرتی، منصب داران یا افسران کی فہرستوں کی ترتیب، شاہی محل کے محافظ دستہ کی ڈیوٹی

کے دوران میں انعقاد پذیر ہونے والے معائنوں سے متعلق ہیں نہ کہ زمانہ امن کے باقاعدہ معائنوں کے بارے میں جن کے انعقاد کی تصدیق اولین اسلامی دور میں ہوتی ہے۔

اغلب یہ ہے اگرچہ اس کی درست سند پیش کرنا مشکل ہے کہ ہندوستان میں مسلم افواج میں عرض کا ادارہ غزنویوں اور غوریوں کی جانشین سلطنت دہلی کے خاندان غلاماں کی حکومت کے ذریعے منتقل ہوا۔ آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کا مؤرخ برنی سلاطین دہلی [کے بارے میں] تحریر کرتے ہوئے مشورۃ تجویز کرتا ہے کہ عرض کا انعقاد سال میں دو مرتبہ کیا جانا چاہیے اور اس میں شہسواری کی مہارت کا امتحان، اسلحہ، تیروں اور گھوڑوں کے نشانات کا معائنہ، اور سپاہیوں کے حلیہ جات کا [مخصوص رجسٹروں میں] اندراج شامل ہونا چاہئے (فتاویٰ جہانداری، ترجمہ محمد حبیب اور اے یو ایس خاں الہ آباد، بدوں تاریخ، ص ۲۵؛ تاریخ فیروز شاہی، طبع سید احمد خاں، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۳۱۹، ۳۲۸)۔ بڑے اور اہم جائزے دار السلطنت دہلی میں ممکنہ طور پر ایک بڑے احاطے کے اندر منعقد کیے جاتے تھے جسے الگ کہا جاتا تھا۔ یہ لفظ ہفہ جائزے کے لیے بھی مستعمل تھا؛ معلوم ہوتا ہے کہ دہلی میں تادم تحریر موجود آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کا [تعمیر شدہ] برج، جو بجائے منزل، ”مقام جائزہ“ کہلاتا ہے، عرض کے جائزے کے لیے ایک چوترے کی طرز پر بنایا گیا تھا۔ ساتویں صدی ہجری/تیرہویں صدی عیسوی میں سلاطین کے دیوان عرض کے سربراہ کو ”روات عرض“ (روات ہندی زبان [میں] جنگجو) یا عارض الحشم اور اس کے ماتحت اہلکاروں کو نائبین عرض ملوک کہا جاتا تھا۔ ان نائبین کے فرائض میں سے ایک فرض یہ دکھائی دیتا ہے کہ وہ مال غنیمت پانے والی، عسکری مہمات کے ہمراہ جائیں اور پھر اس میں سے سلطان کو ملنے والا حصہ لیکر دہلی آئیں۔ خلجی سلطنت کا بانی جلال الدین فیروز (۶۸۹ھ-

کے اوقات کے نقشہ کی تیاری، تنخواہوں کی چلت اور جائزوں سے مفرور ہو جانے اور غیر حاضر رہنے والے سپاہیوں کے رجسٹروں کی تکمیل وغیرہ اس کے فرائض میں شامل تھی۔ دیگر مسلم فوج کی طرح مغل فوج میں بھی غلط اندراج اور جائزوں سے غیر حاضری جیسی خرابیاں در آئی تھیں۔ جلال الدین اکبر نے سپاہیوں اور گھوڑوں کی توصیفی دستاویزات اور جانوروں کے لیے نشانات کے نظام کے سختی کے ساتھ نفاذ کی خاطر سلاطین دہلی کے عمل کا از سر نو اجرا کیا۔ سپاہیوں سے متعلق یہ رجسٹر ”چہرہ“ کہلاتے تھے، کیونکہ [ان میں] ہر سپاہی کے نسلی خصائص و تعلق کے ساتھ ساتھ اس کے حلیے کا بھی اندراج کیا جاتا تھا، اسی طرح سے گھوڑوں کے رجسٹروں کو ”چہرہ اسپاں“ کہا جاتا تھا، گھوڑوں پر نشان لگانے [یا انہیں داغنے] کا کام عموماً بخشی کے ماتحتوں میں سے داروغہ [رک باں] کرتا تھا [اور] اس عمل کو داغ و تصحیح کہا جاتا تھا۔ گیارہویں صدی ہجری سترہویں صدی عیسویں کے اواخر کے ایک انتظامی کتابچہ کے مطابق، جس کے ایک حصے کا عنوان دستور العمل ہے، صرف بیچ ہزاری یا ان سے اوپر کے کماندار [گھوڑے] داغے جانے کی پابندیوں سے مستثنیٰ ہوتے تھے (موزہ بریطانیہ، مخطوطہ ۶۵۹۹، مخطوطے کا دوسرا جزو)، لیکن بوقت ضرورت انہیں اپنے گھوڑوں کو عرض میں لانا ہوتا تھا (تاہم یہ بات دیگر مآخذ سے معلوم ہوئی ہے کہ اعلیٰ حکام کے پاس داغنے کے لیے اپنے نشانات ہوا کرتے تھے)، لہذا اس سے واضح ہوتا ہے کہ تصحیح کا عمومی طریقہ، عرض میں سپاہ کے حاضر ہونے اور اس کے ساز و سامان کی چیکنگ، جیسے تقاضے عہد ماضی کی عرض کا ایک براہ راست تسلسل ہیں اور یہ کہ وہ زمانہ امن میں مقررہ عرصہ کے وقفوں سے منعقد ہوا کرتی تھیں [اور] اس عرصہ کی صحیح مدت کا دار و مدار تنخواہ کی نوعیت اور شرح پر ہوتا تھا۔ لہذا ایک منصب دار کو، جس کے ماتحت سپاہی جاگیر کی صورت میں یا ذاتی عطایا سے تنخواہ پاتے تھے، سال میں ایک مرتبہ انہیں جائزہ

کے لیے پیش کرنے کے لیے عرض میں لانا ہوتا تھا، جبکہ نقد تنخواہ پانے والوں کی نسبتاً کم مدت کے وقفوں کے ساتھ [سال میں ایک سے] زیادہ مرتبہ حاضری کی ضرورت تھی۔ یہ ایک فوجی مہم کے دوران میں فوج کے ہمراہ آنے والے میر بخشی یا بخشی سے توقع کی جاتی تھی کہ وہ لڑائی [کے دن] کی صبح کو شہنشاہ یا سپہ سالار اعظم کے حضور ایک مفصل اندراجی رجسٹر پیش کرے۔ نیز فخر مدبر کی کتاب آداب الملوک کے مثالی عارض کی مانند اسے مہم [پر روانگی] سے قبل متعین کردہ مواضع پر سپاہ کی صف بندی کرنا ہوتی تھی۔ شہنشاہ کی عدم موجودگی میں بخشی کو اکثر و بیشتر فوج کا سپہ سالار مقرر کر دیا جاتا تھا اور دیگر بہت سے موقعوں پر وہ فوج کے ایک حصے کی قیادت کرتا تھا، لیکن میر بخشی کو [اپنے] سپہ سالار کی حیثیت سے ایک عام امیر کے ماتحت بھی خدمات انجام دینا پڑ جاتی تھیں (دیکھیے W.Irvine: The Army of the Indian Moghals, its organization and administration, لندن ۱۹۰۳ء، ص ۳۶-۵۶؛ نیز در JRAS (۱۸۹۶ء)، ص ۵۳۹-۵۵۵، ابن حسن: The Central Structure of the Moghul Empire، کراچی ۱۹۶۶ء، ص ۷۷، ۷۹، ۱۲۵)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔ اس حوالے سے اب تک کوئی خاص مقالہ سامنے نہیں آیا، لیکن دیکھیے Bosworth: Muster, Recruitment and Review in mediaeval Islamic Armies، در Technology and Society in the Middle East، لندن۔

(C.E.Bosworth [ت: ظفر علی؛ ن: محمود الحسن عارف])

اِسْتَفْهَام: (ع)، فعل، اِسْتَفْهَمَ (دریافت کرنا)۔
کا مصدر، عربی میں پوچھ گچھ کے لیے مستعمل ایک اصطلاح۔
استفسار کا انداز محض جملے میں [اختیار کیے جانے والے] لہجے سے عیاں ہوتا ہے، خصوصاً نثر میں جو کہ بول چال

کی زبان کے قریب ہوتی ہے۔ عربی میں عموماً دو استفہامی حروف مستعمل ہیں: ۱ (ہمزہ استفہامیہ مثلاً اَلَا، اَمَّا، اَلَمْ) اور هَل۔ [ان میں سے] مؤخر الذکر (هَل) کا مفہوم اول الذکر سے زیادہ قوی ہے، لیکن یہ محدود طور پر مستعمل ہے (Reckendorf: Arabische Syntax ص ۱۹، ۱۰)۔

سیبویہ (۱: ۴۳۴، ۱۹: ۴۳۵، ص ۱-۲)، ۱ (ہمزہ) اور هَل کے مابین اس طرح سے فرق بیان کرتا ہے: ”اگر آپ کہتے ہیں: هَلْ تَضْرِبُ زَيْدًا؟ (کیا تو زید کو مارتا ہے؟) تو آپ اس سے مراد یہ نہیں لے رہے کہ زید کو مارنے پینے کا عمل آپ کے ذہن میں ایک حقیقت کے طور پر موجود ہے، آپ کہہ سکتے ہیں: اَتَضْرِبُ زَيْدًا؟ اور اس وقت آپ ظاہر کر رہے ہیں کہ مارنے پینے کا عمل ایک حقیقت ہے“ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہمزہ استفہامیہ ذہن میں موجود کسی حقیقت کے بارے میں پوچھ گچھ کے لیے مستعمل ہوتا ہے اور هَل کسی عمل یا امکان کی وقوع پذیری کے بارے میں کسی طرح کی رائے کے اظہار کے بغیر استفہام کے لیے استعمال ہوتا ہے (دیکھیے Reckendorf، کتاب مذکور، ص ۳۵، ج ۲: W.H. Worrll: شمارہ، ZA ۱۲۶: ۲۱) اس فرق کا اس طرح سے جائزہ لیتا ہے کہ لفظ هَل استفہام کے لیے زور دار لفظ ہے، اس میں ایک جذباتی عنصر شامل ہوتا ہے اسی طرح Verneinungs-und Fragepartikeln und Verwandle in kur'am Leipziger Semitische Studien، ۴/۵، (۱۹۱۳ء): فصل ۶۸-۶۹) میں جی برگسٹراسر (G. Bergstrasser) کے قرآن پاک میں، ہمزہ استفہام هَل اور اَم کے استعمالات کے مابین دریافت کردہ فرق پر غور فائدہ مند ہوگا۔ علاوہ ازیں ہمزہ استفہام کے بعد وَ یا فَ کو لایا جاسکتا ہے مثلاً: اَوْ تَضْرِبُ؟، اَمَّا تَضْرِبُ؟ ہمزہ استفہام کے بعد مفعول بہ کی ترتیب کو الٹایا جاسکتا ہے مثلاً: اَزَيْدًا تَضْرِبُ؟ یہ سب [تصرفات] هَل کے ساتھ درست نہیں۔

استفہام منفصل: دیہاتی عربی میں (استفہام منفصل کی زبان کے قریب ہوتی ہے۔ عربی میں عموماً دو استفہامی حروف مستعمل ہیں: ۱ (ہمزہ استفہامیہ مثلاً اَلَا، اَمَّا، اَلَمْ) اور هَل۔ [ان میں سے] مؤخر الذکر (هَل) کا مفہوم اول الذکر سے زیادہ قوی ہے، لیکن یہ محدود طور پر مستعمل ہے (Reckendorf: Arabische Syntax ص ۱۹، ۱۰)۔

سیبویہ (۱: ۴۳۴، ۱۹: ۴۳۵، ص ۱-۲)، ۱ (ہمزہ) اور هَل کے مابین اس طرح سے فرق بیان کرتا ہے: ”اگر آپ کہتے ہیں: هَلْ تَضْرِبُ زَيْدًا؟ (کیا تو زید کو مارتا ہے؟) تو آپ اس سے مراد یہ نہیں لے رہے کہ زید کو مارنے پینے کا عمل آپ کے ذہن میں ایک حقیقت کے طور پر موجود ہے، آپ کہہ سکتے ہیں: اَتَضْرِبُ زَيْدًا؟ اور اس وقت آپ ظاہر کر رہے ہیں کہ مارنے پینے کا عمل ایک حقیقت ہے“ دوسرے لفظوں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہمزہ استفہامیہ ذہن میں موجود کسی حقیقت کے بارے میں پوچھ گچھ کے لیے مستعمل ہوتا ہے اور هَل کسی عمل یا امکان کی وقوع پذیری کے بارے میں کسی طرح کی رائے کے اظہار کے بغیر استفہام کے لیے استعمال ہوتا ہے (دیکھیے Reckendorf، کتاب مذکور، ص ۳۵، ج ۲: W.H. Worrll: شمارہ، ZA ۱۲۶: ۲۱) اس فرق کا اس طرح سے جائزہ لیتا ہے کہ لفظ هَل استفہام کے لیے زور دار لفظ ہے، اس میں ایک جذباتی عنصر شامل ہوتا ہے اسی طرح Verneinungs-und Fragepartikeln und Verwandle in kur'am Leipziger Semitische Studien، ۴/۵، (۱۹۱۳ء): فصل ۶۸-۶۹) میں جی برگسٹراسر (G. Bergstrasser) کے قرآن پاک میں، ہمزہ استفہام هَل اور اَم کے استعمالات کے مابین دریافت کردہ فرق پر غور فائدہ مند ہوگا۔ علاوہ ازیں ہمزہ استفہام کے بعد وَ یا فَ کو لایا جاسکتا ہے مثلاً: اَوْ تَضْرِبُ؟، اَمَّا تَضْرِبُ؟ ہمزہ استفہام کے بعد مفعول بہ کی ترتیب کو الٹایا جاسکتا ہے مثلاً: اَزَيْدًا تَضْرِبُ؟ یہ سب [تصرفات] هَل کے ساتھ درست نہیں۔

استفہام منفصل: دیہاتی عربی میں (استفہام منفصل

ملاحظات: (۱) منفصلہ پوچھ گچھ کی دو اصطلاحوں میں سے ایک کے منفی جواب کے لیے دیکھیے (Ar. Synt: Reckendorf، فصل ۱۶۰)۔

(ب) اَلَا اکثر ویشتر فائی حرف کے طور پر آتا ہے: ”اچھا، اب! متوجہ ہو جاؤ! خبردار“ اَمَّا بھی اسی مفہوم میں آتا ہے (دیکھیے مثالیں: Wright، ج ۲، فصل ۱۶۸: Ar. Synt: Reckendorf، ص ۳۹)۔

حاضر کرنے کے مختلف منتروں اور اس کے طریقوں نیز قسم کھلانے اور آسیب اتارنے کے لیے جھاڑ پھونک وغیرہ پر ہوتا ہے دوسری صورت، اس مادہ کے دوسرے اور چوتھے باب یعنی قسم اور اقسام (قسم کھانا اور دوسرے کو قسم دینا) سے ماخوذ ہے، اس کا یہ استعمال نیا اور عامیانہ ہے اور عیسائی عرب دنیا میں زیادہ ہے، جہاں قسم ”قسم کھلانے اور جھاڑ پھونک کے کلمات ادا کرنے والے شخص، پادری کے احکام تقرر“ تقسیم، ”تعویذ اور رقیہ“ کے لیے [اور] فرمان جاری کرنے والے پادری کے لیے مستعمل تھے (دیکھیے ڈوزی: Supplement، ۲: ۳۴۵، وبعد، فنان: Additons aux dictionnaires arabes، ص ۱۴۲)، اسی طرح کا استعمال علمی وادبی عربی میں مروج نہیں ہے یا کم از کم ”کسی کی قسم لینے“ کے عمل تک محدود ہے (استقسام = اسے قسم دی) یا ”کسی کی قسم کھانا“ (استقسام یہ) اقسام کے معنوں میں (دیکھیے ترجمہ Tala تاریخ ادب، مطبوعہ بلاق T.W، ۹: ۲۶۱، W.R.Smith، در

Journal of Philology، ۱۳ (۱۸۸۵ء)، ۲۷۸۔

اس کے دوسرے معانی کا اطلاق اکثر قرعہ سے فال نکالنے کے طریقوں پر ہوتا ہے جنہیں کہ کہانت کا خاصا سمجھا جاتا تھا۔ ابتدا میں استقسام صرف تیروں سے فال لینے (استقسام بالازلام) کے لیے مختص تھا جس کی مذمت قرآن حکیم کی سورہ المائدہ ۵: ۳ میں [اور] اسی سورہ کی آیت ۹۰ میں میسر کے ساتھ آئی ہے جو کہ تیروں کے ذریعے جو بازی کا ایک طریقہ تھا۔ چونکہ اس مذمت کا اطلاق ان تمام ملتے جلتے کہانتی اعمال و افعال تک وسیع ہے جو کہ قسمت آزمائی پر مبنی ہیں (دیکھیے الطبری: تفسیر، بار اول، ۲: ۲۰۱-۲۰۳، وبعد) اس لیے استقسام اور میسر بالترتیب تقریباً مذہبی اور دنیوی تقاضوں کی نمائندگی کرتے ہیں، جس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ دونوں دور جاہلیت کی کہانت کی علامات تھے۔

اس مقالے میں استقسام سے متعلق صرف مقدس [یا مذہبی] تقاضوں بذریعہ تیر اندازی کو بالالتزام زیر

الّا (الّا=ا)۔ لا حرف ما سابقہ سے کم زور دار)، هَلَّا [هل- لا]، کسی کو کسی کام کے کرنے کی تاکید کے لیے (بحالت مضارع)، کسی کو کوئی کام نہ کرنے پر ملامت کرنے کے لیے (بحالت ماضی) فجائیہ حروف کے طور پر آتے ہیں (دیکھیے Wright، ج ۲، ص ۱۶۹، Reckendorf: Ar. Synt (ج) علم الہیان سے متعلق سوالات کے بارے میں دیکھیے Reckendorf: Ar. Synt، فصل ۲۱، (د) بول چال میں حرف ہا ہمزہ استفہامیہ کے لیے استعمال کیا جاتا ہے: هَمانا، ما کے لیے اور بالعکس: اَلْ بجائے هَلْ، اَلّا بجائے هَلَّا (wright: ج ۱، ص ۲۸۴ ج ۲۲۸ الف)۔

مآخذ: متن میں [مندرج ہیں] ان کے علاوہ دیکھیے عرب مصنفین: (۱) سیبویہ: ج ۱، باب ۲۸-۲۹، ۲۶ (جہاں یہ ذکر ہے، کہ یہ حرف براہ راست پوچھ گچھ کے لیے تابع ہونے کے سوا اور کوئی خصوصیت نہیں رکھتا)، ص ۲۷۷-۲۸۱، ۲۸۳-۲۸۴، مطبوعہ ایڈیشن: (۲) زبخری: مفصل، فصل ۵۴۱-۵۴۲، ۵۸۱-۵۸۲، بار دوم بروچ (Broch): (۳) شرح ابن یعیش، ص ۱۱۵۴-۱۱۵۵، ۱۲۰۱-۱۲۰۲ طبع G. Jahn: (۴) ابن ہشام الانصاری: مغنی اللیب، ۱: ۱۳-۱۶، ۳۴۹-۳۵۳ طبع محی الدین عبد الحمید: (۵) رضی الدین الاسترآبادی: شرح الکفایہ، ۲: ۳۶۱-۳۶۲، مطبوعہ استانبول ۱۲۷۵ھ؛ عربی مآخذ (خصوصاً مغنی اللیب) پر نقد و تبصرہ کے لیے دیکھیے (۶) The W.H. worrell: Interrogative participle in Arabic, according to native Sources and the Quran، شماره ۲۱ (۱۹۰۸ء)، ۱۱۶-۱۵۰۔

(H.Fleisch [ت: ظفر علی])

.....

✽ استقسام (ع): مادہ قسم کا دسواں فعل [دسواں بروزن استقسام] جس کا استعمال دو صورتوں پر ہوتا ہے۔ ایک جادوئی نوعیت کی ہے اور دوسری کہانتی [یا تقاضی] انداز کی۔ پہلی صورت کا اطلاق بھوت پریت کو

مشاورت کے لیے سات تیر استعمال ہوتے تھے جنہیں سادن بخشش اور اس بت کے حضور نذر پیش کیے جانے کے بعد پھینکتا تھا۔ ان تیروں پر درج ذیل الفاظ کندہ ہوا کرتے تھے: العقل (خون بہا) جو کہ کسی خون بہا کے ادا کرنے والے اشخاص کی تعیین کے لیے استعمال کیا جاتا تھا، نَعَم (ہاں) اور لا (نہ) کسی کام کے کرنے یا اس سے احتراز کے لیے استعمال ہوتے تھے، مِنْكُمْ (تم میں سے)، مِنْ غَيْرِكُمْ (تمہارے علاوہ) اور ملصق (ملحق) کسی فرد کے قبیلے کے ساتھ تعلق کا فیصلہ کرنے کے لیے مستعمل ہوتے تھے۔ [ان میں سے] پہلا تیر اثبات کے لیے دوسرا نفی کے لیے اور تیسرا شک کے لیے مختص تھا، الیہ (پانی) کسی جگہ پر پانی کے موجود ہونے کے لیے تحقیق کے لیے مستعمل تھا (دیکھیے ابن ہشام، ص ۹۷ و بعد)۔

آپس میں شدید جھگڑے کی صورت میں اہل مکہ ایک سو درہم یا ایک اونٹ کے [نذرانہ کے] عوض ہبل کے تیروں سے مشاورت لیتے تھے۔ سادن ان تیروں کو اس بت کے ترکش (کنانہ) میں ڈال کر پھینکتا تھا۔ سیرت (النبی) میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دادا [جناب] عبدالمطلب کی طرف سے اپنی زندگی کے دو اہم موقعوں پر تیروں سے رہنمائی طلب کرنے کے واقعات کا ذکر آیا ہے، ایک بار یہ فیصلہ کرنے کے لیے کہ چاہ زمزم کی صفائی کے دوران میں برآمد ہونے والی قیمتی اشیا کس کے حوالے کی جائیں (ابن ہشام، ص ۹۴)۔ دوسری بار یہ دریافت کرنے کے لیے کہ ان کے دس بیٹوں میں سے کون سے بیٹے کو کعبہ میں قربان کیا جائے تاکہ ان کی اس منت کی تکمیل ہو جائے کہ اگر ان کے بیٹوں کی تعداد دس ہو جائے تو وہ ان میں سے ایک کو راہ الہی میں قربان کر دیں گے (ایضاً، ص ۹۷-۱۰۰)۔

زائرین [کعبہ] تیروں کے توسط سے مشاورت کی رسم سے مجتنب نہ رہ سکے ہوں گے، اس لیے کہ دور بت پرستی میں عروس البلاد (مکہ مکرمہ) کی بہت سی کششوں میں سے ایک یہ بھی ہوتی ہوگی۔ متعدد مآخذ

بحث لایا گیا ہے جیسا کہ وہ [عہد جاہلیت میں] بعض معبودان [باطلہ] سے انتساب کے ساتھ مروج تھا۔ قرعہ اندازی کے دوسرے طریقوں، میسر دنیوی تفاؤل اور قسمت آزمائی کے کھیلوں (الضرب بالکعب) کے لیے دیکھیے Divination، ص ۲۰۴-۲۱۴، قرعہ برائے شعر خوانی (مقالہ مذکور، ص ۲۱۴-۲۱۹)، جفر، ملاحم، حروف، الاسماء الحسنی (جہاں تک تفاؤل کا تعلق ہے، اس کے سلسلے میں مزید معلومات کے لیے دیکھیے مقالہ Divination ص ۲۳۴-۲۴۱)۔ خواص القرآن اور اشیا کے ناموں سے ملنے جلتے الفاظ سے تفاؤل کے طریقوں کے لیے دیکھیے زائر ج۔

قدیم عربوں کے ہاں تفاؤل کی تین اقسام مروج تھیں (جنہیں تفاؤل بالعصا کہنا زیادہ موزوں ہوگا، چونکہ زلم جمع ازلام بروزن قدح جمع اقتراح بغیر نوک اور ریش والے تیر کے لیے استعمال ہوتا ہے: دیکھیے [مقالہ] Divination ص ۱۸۱ و بعد)۔ پہلا طریقہ اہل بادیہ کا تھا جو دو تیروں کو بکری کی ایک چھوٹی سی کھال (قراہ) یا چمڑے کی ایک بالٹی (مدارہ) میں ڈال کر پھینکتے تھے۔ وہ اس کے ذریعے اپنے جھگڑوں کا فیصلہ کرتے تھے، ثالث لازماً اس قبیلے کا کاہن [رک باں] ہوا کرتا تھا اور یہ تیر اس کی تحویل رہنے والے عبادتی سازوسامان کا حصہ ہوا کرتے تھے۔

دوسرا طریقہ المخلصہ کے معبد میں متداول تھا۔ [وہاں] تین تیروں کے ذریعے زائرین کے طرف سے کیے گئے سوالات کے جواب دیے جاتے تھے، ان تیروں پر یہ نام کندہ تھے: الأمر (حکم دینے والا)، النّاسی (منع کرنے والا) اور النّظر (انتظار کرنے والا)۔ ان تیروں کے پھینکنے کا عمل صرف سادن یا معبد کا متولی ہی انجام دیتا تھا۔ کہا جاتا ہے ان تیروں سے آخری بار [جاہلی] شاعر امرؤ القیس نے رہنمائی طلب کی تھی (اللاغانی، بار اول، ۸: ۷۰) جس نے اپنے باپ [کے قتل] کا بدلہ لینے سے منع کیے جانے پر انہیں توڑ ڈالا تھا۔

تیسرا اور معروف ترین طریقہ کعبہ معلیٰ میں ہبل [نامی بت] کے سامنے متداول تھا۔ یہاں رہنمائی و

استفادہ کیا جائے۔

(T. fand [ت: ظفر علی ؛ ن: محمود الحسن عارف])

.....

استقلال: (ع) مادہ ق-ل-ل سے اسم مصدر ہے۔ جو عربی میں تفریق، علیحدگی، عدم پابندی اور تحکم وغیرہ کے معانی کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ یہ عام طور پر سیاسی تناظر میں ان حکمرانوں، علاقوں، شہروں اور لوگوں کے لیے استعمال ہوتا ہے جو کسی کے زیر نگین نہ ہوں۔ تاہم یہ کوئی پرانی سیاسی اصطلاح نہیں، بلکہ ان معنوں میں یہ لفظ ماضی میں کم ہی استعمال ہوا ہے۔ عثمانی عہد میں یہ لفظ ان لا محدود اختیارات کے لیے استعمال ہونے لگا جو کسی گورنر یا فوجی کمانڈر کو تعیناتی سے حاصل ہوتے تھے۔ اسی سے ملتے جلتے معنوں میں یہ لفظ انیسویں صدی کے اوائل میں استعمال ہوتا تھا۔ چنانچہ تاریخ اطالیہ (Boha's Storia d' Italia) القاہرہ ۱۲۴۹ھ/۱۸۳۴ء ص ۹۸، ۹۸، ۹۸، وغیرہ کے ترکی ترجمے میں یہ لفظ اشرافیہ کی استبدادی حکومت کے مقابلے میں آزاد حکومت کے تصور کے نمایاں کرنے کے لیے استعمال ہوا ہے۔ اسی زمانے میں یورپی سیاسی فکر و عمل کے زیر اثر یہ لفظ کسی ملک یا قوم کی سیاسی حاکمیت اعلیٰ کے لیے بھی استعمال ہونے لگا۔ دیکھیے مثلاً ترکی زبان میں لکھا گیا ۱۷۷۴ء معاہدہ تنازعہ کوپن جو کریمیائی تاتاریوں کو آزادی دینے سے متعلق ہے اور یونان کی آزادی کے متعلق ۱۸۳۰ء میں تحریر کردہ لندن پراٹوکول جن کے لیے لطفی نے تاریخ (۱۵:۲) میں استقلال کامل کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(ادارہ آآ [ت: محمد امین])

.....

اِسْتِقْلَال (مختلف ممالک کی آزادی، اس کے لیے دیکھیے مختلف اسلامی ممالک، بذیل مادہ)۔

.....

اِسْتِقْلَال: حزب الاستقلال، مراکش کی ایک قوم

بیان کرتے ہیں کہ مشاورت کے لیے تیروں کو پھینکنے کی رسم نہایت عام تھی۔ معبد سے وابستہ [مشاورت کے] کام کے ساتھ ساتھ دیگر بہت سے مقامات پر بھی یہی عمل کاہنوں، معمر افراد یا اہم اشخاص کے ذریعے جاری رہتا تھا (دیکھیے Divination، ص ۱۸۹ و بعد) اُتویری (نہایہ، ۱۱۲:۳ و بعد) بیرون معبد مستعمل تیروں کی ایک طویل تر اور متنوع فہرست پیش کرتا ہے جنہیں مدارہ (کھال سے بنائی گئی بالٹی) میں ڈال کر پھینکا جاتا تھا۔ یہ کام موجود ہونے کی صورت میں کاہن یا [اس کی عدم موجودگی میں] شہر یا قبیلے کا معزز شخص انجام دیتا تھا۔ ابن اسحاق اور ان کی [کتاب] سیرت کے تلخیص نگار ابن ہشام کے بیان کردہ نعم، لا اور ملصق [والے تیروں] کے ساتھ انویری حسب ذیل الفاظ والے دس تیروں کا اضافہ کرتا ہے، اِفْعَل (کرو)، لا تَفْعَل (مت کرو!)، خیر (بھلا، اچھا) شَر (برا)، بَطْطی (ست)، سَرَفْج (تیز)، حَضَر (موجود)، سَر اور صَرَج (ابن ہشام کے [روایت کردہ] شگم کا مترادف) آخر میں سفید تیر (قداح بھینا) بتا کر کیے جاتے تھے جن پر زیادہ واضح اور مفصل ہدایات یا ان کے مترادف مطالب کاہن اور مشاورت طلب کرنے والے آدمی کے مابین مکمل اتفاق رائے سے کندہ کیے جاسکتے تھے، اس طرح سے مشاورت کے شعبے میں توسیع کی گئی اور تیروں کے ذریعے تقاؤل یا مشاورت کو ہر شعبہ کے مطالبات سے ہم آہنگ کر دیا گیا۔

مآخذ: مقالہ میں مذکور مآخذ کے علاوہ: (۱)

الازرقی: اخبار مکہ طبع wüstenfeld ص ۷۳، ۷۴؛ (۲)

طبری، ۱: ۷۴، ۷۵، ۷۶؛ (۳) ابن الاثیر، ۲: ۲۰۲؛ (۴) T.Fahd:

Une pratique cléromantique à la ka'ba

preislamique، در Semitica، شمارہ ۸ (۱۹۵۸ء):

۷۹-۵۴؛ طبع و ترتیب کے بہت سے نقائص کے باوجود

یہ مقالہ تیروں کے ذریعے تقاؤل کے بارے میں قاری کو

بنیادی معلومات بہم پہنچاتا ہے اس کے تکملے کے طور پر

ٹی۔ فہد کے مقالہ Divination، ص ۱۸۰-۱۸۸ سے

نمایاں کردار ادا کیا اس وقت آزاد گوریلا جماعتوں کے قیام اور دیہی علاقے میں اس کے محدود دائرہ اثر نے اس کی کارکردگی اور اثرات کو محدود رکھا۔ نومبر ۱۹۵۵ء میں شاہ محمد خامس کی واپسی اور مارچ ۱۹۵۶ء میں مراکش کی آزادی نے پارٹی کے سیاسی کردار کو بھی ایک نیا رخ دیا۔ آزادی کے بعد مراکش کی مجلس (قومی اسمبلی) میں حزب استقلال سب سے بڑی سیاسی جماعت تھی، لیکن مفادات کے اختلاف اور ذاتی رقابتوں کی وجہ سے شاہ محمد اور حزب میں ہم آہنگی برقرار نہ رہ سکی اور جب شاہ نے اپنی جماعت میں نئی سیاسی جماعتوں کے قیام کی حوصلہ افزائی کی تو استقلال نے بتدریج حزب مخالف کا کردار ادا کرنا شروع کر دیا۔ اس کے ساتھ ہی انتہا پسند نوجوانوں نے مہدی بن برکہ کی قیادت میں حزب استقلال سے علیحدگی اختیار کر کے نئی سیاسی جماعت بنا لی۔ فروری ۱۹۶۱ء میں شاہ محمد خامس کے انتقال کے بعد شاہ حسن نے اقتدار سنبھالا اور ۱۹۶۲ء میں مراکش کا نیا آئین منظور کیا گیا۔ ۱۹۵۶ء کے بعد مراکش کے نظام حکومت میں یہ تبدیلی واقع ہوئی کہ شاہ نے براہ راست حکومت کرنے کی بجائے اقتدار عوامی نمائندوں کے حوالے کر دیا اور خود ایک غیر جانبدار ثالث کا کردار کامیابی سے ادا کرنا شروع کر دیا۔ اس دوران میں حزب استقلال کو کئی دفعہ حکومت میں شرکت کا موقع ملا۔ ۱۹۹۰ء تک حزب استقلال کے سیاسی اثر و رسوخ میں خاصی کمی واقع ہوئی، تاہم شہری حلقوں میں اب بھی اس کے اثرات باقی ہیں۔

مآخذ: (۱) جمیل ابو النصر، *The Salafeyya*

Movement in Morocco: The Religious Bases of

The Moroccan nationalist Movement

Social Change Colonial the Situation، طبع

Immanuel wallerstein ص ۳۸۹-۵۰۲ نیویارک

۱۹۶۶ء؛ (۲) Douglas E. Ashford: *Political*

change in Morocco، پرنسٹن ۱۹۶۱ء؛ (۳) Stephane

The Franco -Moroccan conflict: Bernand

پرست سیاسی جماعت، جس نے ۱۹۳۳ء سے لے کر ۱۹۶۲ء تک مراکش کی سیاست میں اہم کردار ادا کیا۔ اس کی بنیاد احمد بالفرج نے ماس، رباط اور طنجه کے شہری علاقوں کے متوسط طبقے کے قوم پرست نوجوانوں کے ساتھ مل کر رکھی۔ شاہ محمد خامس کے ساتھ مل کر حزب الاستقلال نے فرانس اور اندلس کے انقلاب کے خاتمے اور مراکش کی آزادی (مارچ ۱۹۵۶ء) کے لیے بڑی جدوجہد کی۔

شروع ہی سے اس جماعت میں سلفی تحریک کے متاثر دینی عناصر اور سیاسی ذہن رکھنے والے طبقہ بالا کے تعلیم یافتہ نوجوان شامل تھے۔ ان میں اول الذکر کی نمائندگی محمد علال الفاسی، جبکہ مؤخر الذکر کی نمائندگی احمد بالفرج اور کی الاناصری کرتے تھے۔ حزب استقلال، کتلہ العمل الوطني (قومی محاذ عمل) کی جانشین تھی جس کا قیام ۱۹۳۲ء میں عمل میں آیا تھا اور جس میں زیادہ تر شمالی مراکش کے شہری علاقوں کے طبقہ اشرافیہ کے قوم پرست عناصر شامل تھے۔ حزب کے مذکورہ بالا رہنماؤں میں سے اکثر پہلے محاذ میں سرگرم عمل رہے تھے اور انہوں نے ۱۹۳۴ء میں فرانسیسی انقلاب کی حکومت کے سامنے دور رس اصطلاحات کا ایک منصوبہ پیش کر کے اس کے نفاذ کا مطالبہ کیا تھا۔ محاذ اور اس دور کے دوسرے قومی عناصر کی ایک بڑی کمزوری یہ تھی کہ ان کا تعلق زیادہ تر طبقہ اشرافیہ سے تھا نہ کہ عوام سے۔ اس کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ جب ۱۹۳۷ء میں فرانسیسی حکومت نے قومی محاذ عمل پر پابندی لگائی اور اس کے رہنماؤں کو جلاوطن کر دیا یا جیلوں میں بند کر دیا تو اس وقت محاذ کے ارکان کی تعداد محض ۶۵۰۰ تھی۔

۱۹۳۶ء کے بعد حزب استقلال نے مراکش کے

بادشاہ محمد خامس کے ساتھ مفاہمت کے نتیجے میں مزدوروں اور کسانوں میں اپنے اثرات تیزی سے پھیلانے اور اگلے چند سالوں میں وہ ایک قوم پرست عوامی جماعت بن کر ابھری اور ۱۹۵۳ء میں جب فرانسیسیوں نے شاہ محمد خامس کو جلاوطن کر دیا تو اس نے تحریک آزادی میں

نے نزهة الاحدق فی مصرع العشاق مکمل کی اور اس کے کئی مقالات آثار الازہار، میں طبع ہوئے، جس کے مدیر سلیم جبرائیل الخوری اور سلیم میخاعیل شحادا تھے۔ ۱۸۶۷ء میں اس نے خدیو اسماعیل [رک باں] کے دور حکومت میں سلیم نقاش کی تجویز پر بیروت سے سکندریہ نقل مکانی کر لی۔ سلیم نقاش جدید عربی تھیٹر کا بانی تھا اور اس بات کی پر زور خواہش رکھتا تھا کہ مشرق وسطیٰ کو عثمانی خاندان کے تسلط سے آزاد کرائے، اس کی آمد کا مقصد یہ تھا کہ وہ اپنی سرگرمیاں ایک ہمدردانہ سیاسی اور ادبی ماحول میں جاری رکھ سکے۔ تب ان دو ہم وطنوں نے ایک دوسرے کے ساتھ ”عربی تمثیل نگاری“ کی ترویج میں بھرپور تعاون کا فیصلہ کیا، جس کا اس وقت آغاز ہو رہا تھا۔ یہاں اس سے پیشتر ادیب اسحاق ریسانز Recines کے Andromaque ڈرامے کو عربی زبان میں ڈھال کر، اس کام کی ابتدا کر چکا تھا۔ یہ کام اس نے بیروت میں فرانسیسی سفیر کی تجویز پر کیا تھا۔ اس کے علاوہ اس نے فرانسیسی ڈرامہ بنام Charlemagne کا عربی زبان میں ترجمہ بھی کیا تھا۔

لیکن وہ واقعہ جس نے ادیب اسحاق کے لیے قیام مصر میں، ایک نئے دور کا آغاز کیا وہ اس کی مشہور اسلامی مفکر و مصلح سید جمال الدین الافغانی [رک باں] سے ملاقات تھی، جن کے اس نے الازہار میں کئی لیکچر سنے اور جنہوں نے اسے ۱۸۷۷ء میں سیاسی ”ہفتہ وار“ رسالہ ”مصر“ شائع کرنے کا مشورہ دیا۔ اسے ادیب اسحاق نے پہلے قاہرہ سے اور بعد ازاں اسکندریہ سے جاری کیا۔ بہت جلد اس رسالے کے حلقہ تحریر میں اس دور کے بہترین مصنفین اور لائق سیاست دان جمع ہو گئے۔ جن میں سے علامہ الافغانی اور اس کے نامور شاگرد مفتی محمد عبدہ قابل ذکر ہیں، لیکن یہ رسالہ اور روزنامہ ”التجارة“ جسے ادیب اسحاق نے مالی تجارتی اور بعد ازاں سیاسی اعتبار سے ایک معیاری مقام دیا تھا، ۱۸۸۰ء میں بند کر دیا گیا۔ جس کی وجہ یہ تھی کہ وہ انتہائی انقلابی تصورات کا حامل

1943-1956 ، مطبوعہ New Haven ۱۹۶۸ء؛ (۴) علال الفاسی: الحركة الاستقلالية في المغرب العربي، قاہرہ، ۱۹۳۸ء، انگریزی ترجمہ از حازم زکی نسیم بعنوان Independence Movement of Arab North Africa واشنگٹن ڈی سی، ۱۹۵۴ء؛ (۵) John B. Halstead: Rebirth of a nation the origins and Rise of moroccan nationalism 1912-1944، کیمبرج، ۱۹۶۷ء؛ (۶) Les Partis Marocaines : Robert Rezette: The oxford encyclopaedia of the Modern Islamic world بذیل استقلال، مراکو و محمد علال الفاسی۔

(محمد امین)

.....

✽ اسحاق ادیب : ایک شامی النسل، بعد ازاں مصری، رومن کیتھولک مذہب سے تعلق رکھنے والا ایک صحافی اور عالم۔ اس کی پیدائش دمشق میں ہوئی، جہاں اس نے رومن کیتھولک پادریوں سے تعلیم حاصل کی۔ ابھی وہ نو عمر ہی تھا کہ اس نے دفتر محصولات میں ایک معقول عہدے پر تعیناتی قبول کر لی تاکہ وہ اپنے خاندان کی کفالت کر سکے، تاہم اس نے عربی میں اپنے علم میں گہرائی پیدا کرنے کے علاوہ فرانسیسی اور ترکی علوم میں مہارت حاصل کرنے کے لیے اپنے مطالعے کی عادت کو ترک نہ کیا۔ جن میں اس نے اعلیٰ درجے کی استعداد حاصل کر لی تھی۔ اس کے خاندان کی بیروت منتقلی نے اسے ایسے افراد سے مفید تعلقات پیدا کرنے کا موقع فراہم کیا، جو اس وقت عربی تمدن میں نمائندہ حیثیت کے حامل تھے اور جن کی وجہ سے علمی بیداری ہو رہی تھی۔ وہ اس کے تیز ذہن اور قدیم تمدن کے بارے میں اس کی واقفیت سے بے حد متاثر ہوئے، اس واقفیت نے اس کی ایک مجملہ بنام ”التقدم“ میں بطور مدیر تعیناتی میں بہت مدد کی، اس وقت سے اسحاق ادیب نے خود کو ایک مصنف، شاعر اور ”انشائیہ نگار“ کے طور وقف کر دیا۔ اسی حیثیت میں اس

ہونے کے ساتھ ساتھ حکومت کا بھی مخالف تھا۔

بعد ازاں ادیب اسحاق پیرس چلا گیا۔ تاکہ وہ وہاں اپنے وطن کی آزادی اور اپنے ہم وطنوں میں حب الوطنی کے کام کو جاری رکھ سکے۔ اس نے وہاں ایک رسالہ ”مصر القاہرہ“ (جو مصر یا القاہرہ کے نام سے بھی جانا گیا) جاری کیا اور مختلف ادیبوں اور سیاسی شخصیات سے رابطہ قائم کیا، نیز پیرس سے سلسلہ وار مضامین شائع کیے۔ نو ماہ بعد وہ ایک برس کے لیے واپس بیروت آیا اور اسی دوران میں وہ التقدم کے مدیر کے طور پر فرائض انجام دینے کے لیے رضا مند ہو گیا اور ۱۸۸۱ء کے اختتام پر سیاسی صورت حال میں بہتری سے اسے حوصلہ ملا اور وہ واپس مصر آگیا، جہاں اسے وزارت تعلیم کے شعبہ ادارت و ترجمہ میں بطور ناظر (نگران) تعینات کیا گیا۔ بعد ازاں اسے ایوان نمائندگان میں بطور سیکنڈ سیکرٹری فرائض انجام دینے کی ذمہ داری تفویض ہوئی۔ اس دوران اس نے رسالہ مصر کی اشاعت کی منظوری بھی حاصل کر لی مگر یہ کام اس نے اپنے بھائی کے سپرد کر دیا، لیکن ۱۸۸۱ء میں عربی پاشا [رک باں] کے انقلاب کے نتیجہ میں وہ بیروت بھاگ گیا اور ۱۸۸۲ء میں برطانوی قبضہ کے بعد بھی مصر واپس نہ آیا۔ اس سال وہ واپس آیا، لیکن کوئی سرکاری عہدہ نہ ملنے کے باعث واپس بیروت چلا آیا۔ جہاں اس نے تیسری بار رسالہ التقدم کی ادارت قبول کر لی۔ اس نے ۱۸۸۴ء میں کامیٹی ڈیش (Comtesse Dash) کے ڈرامے La belle parilomn کا ترجمہ (البارلیسیۃ الحسناء) شائع کیا۔ جس میں اس نے اپنے دور شباب کی ایک عربی نثر بھی پیش کی۔ قاہرہ اور سکندریہ میں اپنی زندگی کے چند ہفتے گزارنے کے بعد اس کا انتقال الحدت (بستان) ۱۸۸۵ء میں ہوا۔

الدبور کے مطابق (جو اس کے اشعار، مضامین اور قطعات عربی میں ڈھالی ہوئی تمثیلات وغیرہ کا مجموعہ ہے) طبع و تدوین عون اسحاق، بیروت سے ۱۹۰۹ء) وہ ایک تمثیل ”غرائب الاتفاق“ کا مصنف بھی تھا (جسے کئی بار

اسکندریہ تھیٹر میں پیش کیا گیا) نیز اپنے قیام پیرس میں کئی لوگوں کی سوانح حیات بعنوان ”تراجم مصر فی هذا العصر“ کا مصنف بھی ہے، لیکن اس کے دو میں سے ایک قلمی نسخہ چوری کر لیا گیا۔ جب کہ دوسرا ناپید ہے۔

مآخذ: (۱) براکلمان، ۲: ۷۵۹؛ (۲) ابراہیم عبد اللہ:
 اعلام الصحائف العربیہ، قاہرہ (۱۹۳۸ء) ص ۱۱۶-۱۲۴؛ (۳)
 ایم وائی ٹیم: المسرحیہ فی الادب العربی الحدیث: ۱۸۳-۱۸۴
 ۱۸۱۴ء، بیروت (۱۹۵۶)، ص ۵۸-۱۰۰، ۱۰۱، ۲۱۵-۲۱۶؛ (۴)
 J.M. landan: Studies in the Arab theater and
 Cinema، فلاڈلفیا ۱۹۵۸ء، ص ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۷۱؛ (۵)
 H.peres: Le roman le conte et la monvelle
 dans be litterature la belle parisienne کا ترجمہ
 Aieo الجزائر میں شائع کیا ہے، ۳: (۱۹۳۷) ۲۹۳، عدد ۲۰۷
 (U.Rizzitano [ت: محمود الحسن عارف])

[illegible]

اسحاق افندی : سلطنت عثمانیہ میں محمود *

دوئم کے زمانے میں ایک انجینئر اور ریاضی دان، جس کی ولادت صوبہ جمینہ (یہی) کے شہر ”ارتا“ میں ۱۷۷۷ء میں ہوئی، وہ ایک یہودی کا بیٹا تھا، جس نے بعد ازاں اسلام قبول کر لیا Faik reshocanat کے مقالے، در Bas Ishak Efendi ۱۸ (۱۹۶۴ء: ۸۹ ۱۱۵) کے مطابق خواجہ اسحاق افندی اور سلطان زادہ اسحاق، جو کہ سلیم سوم کے منظور نظر تھے، ایک ہی شخص تھا، قابل یقین نہیں ہے۔ اپنے والد کے انتقال کے بعد وہ استانبول چلا آیا، جہاں اس نے ریاضی کے مطالعہ کے علاوہ مشرقی اور مغربی زبانیں سیکھیں۔ ۱۸۱۶ء میں وہ ملٹری سکول آف انجینئرنگ (مہندس خانہ بری ہمایوں) میں استاد (خواجہ) تعینات ہوا۔ مہندس خانہ بری ہمایوں میں اپنی ذمہ داریوں کے ساتھ ساتھ ذوالقعدہ ۱۲۳۸ھ / جولائی ۱۸۲۳ء میں اسے دیوان ہمایوں [رک باں] میں مترجم کے فرائض بھی سونپ دیئے گئے۔ اسے ۱۲۴۵ھ / ۱۸۲۴-۱۸۲۳ء میں دیوان سے سبکدوش کر کے بلقان بھیج دیا گیا، تاکہ وہ وہاں جا کر

قلعوں کی تعمیر کی نگرانی کرے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی سبکدوشی پر تیو آفندی (بعد ازاں پاشا [رک باں]) کے باعث ہوئی جو اس وقت رئیس الکتاب (چیف سیکرٹری) کے عہدے پر فائز تھا، جس نے اس کی اندرونی خوبیوں کو بھانپ لیا تھا۔

اسحاق افندی نے اپنا سلسلہ تدریس مہندس خانہ میں جاری رکھا، جہاں اسے صدر مدرس (باش خواجہ) کے عہدہ پر ترقی دے دی گئی۔ یہ واقعہ رجب ۱۲۲۶ھ / ستمبر ۱۸۳۰ء جنوری ۱۸۳۱ء کا ہے۔ اس نے ”نصاب“ اور تدریسی عملہ کی علمی قابلیت سے مہندس خانہ میں تعلیمی اصلاح میں کامیابی حاصل کی، لیکن اس کا پیشرو (بعد ازاں پاشا) سید علی افندی اس قدر ذی اثر تھا کہ اس نے اسے اس عہدہ سے ہٹا کر مقدس عمارتوں کی نگرانی اور تعمیر و مرمت کی دیکھ بھال کے لیے مدینہ منورہ بھیج دیا۔ واپسی سفر کے دوران میں یعنی ۱۲۵۱ھ / ۱۸۳۵ء میں سویز کے مقام پر اس کا انتقال ہو گیا اور اسے وہیں دفن کر دیا گیا۔

اسحاق آفندی کی اہم تصنیف مجموعہ علوم ریاضیہ

(۴ جلدیں) استانبول ۱۲۴۷ھ / ۱۸۳۱ء - ۱۸۳۴ء ہے، جو زیادہ تر فرانسیسی زبان سے ریاضی، طبیعیات، علم الارض اور ان کے اطلاق و ترجمے پر مشتمل ہے۔ گویا یہ ایک سکول کے دستور العمل کی مگر غیر اہم حیثیت رکھتی ہے۔ تاہم یہ وہ پہلی کتاب ہے جو ترکی زبان میں جدید طبیعیات اور فطری علوم (Natural Sciences) پر تحریر کی گئی (دیکھیے تنظیمات، ج ۱، استانبول ۱۹۴۰ء، ص ۷۹ بعد) علاوہ ازیں سائنسی اصطلاحات جو بنیادی طور پر عربی سے تعلق رکھتی ہیں اور جو ۱۹۳۰ء تک ترکی اور کچھ عرب ممالک میں اس کے بعد تک استعمال ہوتی رہیں، خاص طور پر اسحاق افندی کی تخلیق ہیں۔ اس درس و تدریس اور تصنیفات کے علاوہ (اس کا ایک کارنامہ یہ بھی ہے کہ) اس نے مغربی علوم ترکی اور عرب ممالک میں متعارف کروائے۔

مآخذ: (۱) سامی: قاموس الاعلام، استانبول،

۱۳۰۶-۳۱۶، ۲: ۸۹۹؛ (۳) سبیل عثمانی، ۱: ۳۲۸؛ (۳) محمد اسعد: مراۃ مہندس خانہ بری ہاپوں، استانبول، ۱۳۱۲ھ ص ۳۲، ۳۲، ۴۹، ۵۸-۶۱؛ (۴) عثمان ارجن: ترکیہ معارف تاریخی، استانبول، ۱۹۳۹-۱۹۴۳ء، ص ۷۷ بعد؛ (۵) اے۔ عدنان اریوار: عثمانی ترکیب بندی علم، ۱۹۴۳ء، ص ۱۹۶ بعد، Blewis: The Emerof once of modern tarley لندن ۱۹۶۸ء، ص ۸۶-۸۸؛ (۶) N. Berkes: The Dvelopment of scularism، مانٹر مال ۱۹۶۴ء، اشاریہ؛ (۷) اس کے معاصرین کے لیے دیکھیے J.D.K. Sketches of Turkey in 1831، ۱۸۳۲ء، نیویارک ۱۸۳۳ء ص ۱۳۸-۱۴۴؛ (۸) اس کی کتابوں کی فہرست کے لیے دیکھیے عثمانی مؤلفیگری، ۳: ۲۰۰؛ (۹) ابراہیم الاتن گوسہ: Turk Meshurlari، استانبول ۱۹۴۶ء، ۱۹۱؛ (۱۰) چغتائی علانی انور کارکن: Yuksek Miihendis okulu، استانبول، ۱۹۵۸ء۔ اشارب۔

[K.Kuruly: ج: محمود الحسن عارف]

.....

اسحاق بن سلیمان الاسرائیلی، ابو یوسف

یعقوب (نواح ۲۴۳ھ / ۸۵۳ء تا نواح ۳۴۳ھ / ۹۵۵ء)، ایک طبیب، طبی مصنف اور فلسفی، پیدائش مصر میں ہوئی۔ اسے عبید اللہ المہدی نے قیروان کی طرف نقل مکانی کے بعد ”درباری طبیب“ کے عہدہ پر فائز کیا۔ اس وقت اس کی عمر پچاس برس تھی۔ اس کے متبعین یہودیوں میں اس کی شہرت کی تصدیق اس دور کے سعید (سعدیہ) الفیومی کے اس کے نام مشاورتی خطوط سے ہوتی ہے جس میں وہ اس سے فلسفیانہ اور علمی مسائل میں مشورہ طلب کرتا ہے۔ اس کی طبی تصانیف کو ایک شخص قسطنطین افریقی (۱۰۸۷ء) نے لاطینی میں ترجمہ کیا جس نے اپنی زندگی قرون وسطیٰ میں بے حد خوش حالی سے بسر کی۔ مطبوعہ در Omnia Opera ysaac، ۱۵۷۵ء)۔ اس کی حکیمانہ تصنیف کتاب الحدود والرسوم لاطینی علما میں بہت مقبول ہوئی۔ جو اس کے دو تراجم سے واقف تھے (طبع J.T.

کے شہر گرید میں، سلطان بایزید اول کے زمانے میں سکونت پذیر تھا۔ اس کے بارے میں بہت کم معلومات دستیاب ہیں۔ اس نے بطور طبیب کام کیا اور علم طب پر چند کتابیں تحریر کیں۔ اس کی ایک عظیم تصنیف کتاب ”ادبیہ مفردہ“ (تکمیل ۷۹۲ھ/۱۳۹۰ء) ہے، کتاب کے اولیں حصے میں ان جڑی بوٹیوں کا تذکرہ کرتا ہے جو اس کے اپنے وطن میں پیدا ہوتی ہیں (جن کا نام وہ ترکی کے علاوہ عربی اور فارسی میں تحریر کرتا ہے) اور آخر میں مختلف امراض کے لیے علاج بھی تجویز کرتا ہے، دوسرے حصے میں امراض کی مفصل تفصیل دی گئی ہے۔ اس کی کتب، جو ترکی کے کتب خانوں میں مخطوطات کی شکل میں ہیں رہ گئی ہیں علم لغت کے حوالے سے بھی دل چسپ ہیں، اس لیے کہ ان میں فرہنگ، علم صرف و نحو اور اطباء وغیرہ سے متعلق بہت سی اہم باتیں ملتی ہیں۔

مآخذ: برسہ لی: عثمانی مؤلفری، ۲۰۳: ۳؛ (۲) اے، عدنان ادیوار عثمانی ترک لیرند علم، استانبول، ۱۹۴۳ء ص ۶-۷: O. spies (۳): Das turkische drogen und Studia Medizin buuch des Ishaq b. Murad، orientalia in memoriam caroli brockelmann، ہیلے، ۱۹۶۸ء۔

(O. spies [ت: محمود الحسن عارف])

•••••

اسرائیل (Israel) مشرق وسطیٰ کی ایک

متنازعہ یہودی سلطنت۔

(۱) اگرچہ موجودہ اسرائیلی مملکت کا قیام مئی ۱۹۴۸ء میں عمل میں آیا، تاہم یہ ایک قدیم ریاست کا تسلسل ہے۔ جو حضرت یعقوب [رک باں] کی اولاد بنی اسرائیل کے نام سے مشہور ہوئی۔ ان کے بارہ فرزندوں میں سے دس (روبن، شمعون، یہوداہ، زیولون، اشکار، دان، حد، آشر، نفتالی اور بنیامین) اور دو پوتوں منشی اور افرائیم، ابنائے یوسف سے بارہ قبیلے وجود میں آئے۔ گیارہویں فرزند لاوی کی اولاد کے لیے مختلف قبیلوں کے

Muckle age، در Archives d, histoire et litteraire de mayen، ص ۱۲-۱۳ پیرس (۱۹۳۷-۱۹۳۸ء) قرون وسطیٰ کے یہودی مصنفین میں یہ کتاب بہت متداول تھی۔ اس کتاب کے عبرانی میں دو تراجم ہوئے (دیکھیے A. Altmann، در JSS ۲ (۱۹۵۷ء)، ص ۲۳۲ و بعد) اس کی کتاب الجواہر کے چند اجزا باقی ہیں۔ جسے A. Borisov نے دریافت کیا اور S.M. Stern نے Journal of Jewish Studies، میں طبع کیا (۱۹۵۶ء ص ۱۳ تا ۲۹)۔

ایک توسیفی رسالے کا، جو محض لاطینی زبان کے ترجمہ کی صورت میں محفوظ ہے، خلاصہ کتاب الاسقطصات ہے (جو Omina opera ysaac میں شامل ہے) نیز اس کے دو عبرانی تراجم بھی موجود ہیں، ایک ابراہام بن حسدیہ (طبع S. fried، ۱۹۰۰ء) کا اور دوسرا موسیٰ بن تبون کا کیا ہوا ہے۔ عناصر پر ایک باب ”عبرانی“ زبان میں مخطوطہ کی صورت میں محفوظ ہے (شعار ہائے سدوث)، جسے A.S. نے ظاہر کیا ہے۔ جس کے ساتھ Gershom G. Scholem کا اسرائیلی کی ایک تصنیف کے متعلق خیال بھی شامل ہے۔ Journal of Jewish studies ۷ (۱۹۵۷ء): ۳۱-۵۱۔ اسحاق یہودی نوافلاطونیت کا جد امجد ہے۔ وہ ”الکلندی“ اور ارسطو کی نوافلاطونیت کی کتب سے متاثر تھا، جسے Altmann نے Chapter on Elements (عناصر کے باب) دریافت کیا ہے اور جس کے آخر میں Theology of Aristotle کا طویل ترجمہ (دریافت کردہ از Borisov) اور ابن حسدیہ Prince and Aseetic بھی شامل ہے دیکھیے Orions، ص ۱۳-۱۴، (۱۹۶۱ء)، ص ۵۸-۱۴۔

مآخذ: متن میں مذکورہ کتب کے علاوہ دیکھیے (۱) J. Guttman: Die philosophischen، میونسٹر، ۱۹۱۱ء؛ (۲) Lehren des Ishaak b. Salomon Israeli، A. Altmann [ت: محمود الحسن عارف]

•••••

✽ اسحاق بن مراد: ایک ترکی طبیب، جو اناطولیہ

افراد) تل ابیب (آبادی ۱۳۵۵۲۰۰ افراد) حیفا (آبادی ۲۴۶۷۰۰ افراد) حولون (آبادی ۱۱۶۳۷۰۰ افراد) رس شون یزبان (۱۶۰۲۰۰ افراد) بیر سبیج (آبادی ۱۳۷۹۰۰ افراد) اور نیسن یا (آبادی ۱۳۴۹۰۰ افراد) وغیرہ شامل ہیں۔

(۳) زبان: عبرانی (Hebri) ملک کی سرکاری زبان ہے، مقبوضہ عرب علاقوں کے لوگ عربی بولتے ہیں۔ انگریزی بڑی روانی سے بولی جاتی ہے۔ (The Europa ۱۹۹۸ء، ص ۱۷۸۲)۔

(۵) مذہب: ملک کی ۸۱ فیصد آبادی یہودی مذہب سے تعلق رکھتی ہے، مقبوضہ عرب علاقوں میں ۱۳۲۸ فیصد باشندے عربی زبان بولتے ہیں، ۲.۸۳ فیصد باشندے عیسارو اور ۱.۶۸ فیصد دروز عقیدہ سے تعلق رکھتے ہیں (The Eurpoa ص ۱۷۸۳)۔

(۶) تاریخ: اس کی قدیم تاریخ فلسطین [رک باں] کی تاریخ ہے، بطور مملکت اسرائیل کی تاریخ کی ابتدا ۹ دسمبر ۱۹۱۷ء میں اس علاقے پر برطانوی تسلط سے ہوتی ہے۔ اس تاریخ کو برطانوی فوجوں نے جنرل سر ایڈمنڈ ایلیسن کی قیادت میں ترکوں کو شکست دے کر اس علاقے پر قبضہ کر لیا۔ انجمن اقوام نے ۱۹۲۳ء میں اسے برطانیہ کے انتداب میں دے دیا۔

اس علاقے میں ایک یہودی ریاست کے قیام کا خواب بہت پرانا تھا اور اس پر عیسائی اور یہودی اقوام کی ملی بھگت سے عمل بھی شروع ہو گیا تھا، چنانچہ ۱۸۸۲ء میں یہاں یہودیوں کی پہلی آبادی بسائی گئی اور ۱۸ اگست ۱۸۹۷ء کو سوئٹزرلینڈ کے شہر بیسل (Basel) میں آسٹریا کے مشہور صحافی تھیوڈر ہرزل (Theodore Herzi) کی قیادت میں منعقدہ صیہونیوں کی پہلی کانگریس میں یہ فیصلہ کیا گیا کہ صیہونیت کا اولین مقصد ایک یہودی ریاست کا حصول ہے۔ یہ ریاست برطانیہ کے مقبوضہ علاقے مشرقی افریقہ میں بھی بنائی جاسکتی ہے، تاہم فلسطین کو ترجیح دی جائے گی۔ چنانچہ تمام یہودی صیہونیت کے رکن بن گئے اور یہ تحریک چند ہی برسوں میں ایک طاقت ور تحریک بن گئی۔ مشرقی یورپ

حلقوں میں مقامات الگ کر دیئے گئے۔ حضرت سلیمانؑ کی وفات کے بعد ان کی سلطنت دو حصوں میں بٹ گئی، شمالی سلطنت اسرائیل اور جنوبی یہوداہ کہلائی، یعنی اسرائیل کی نسبت سے اس ملک کا نام اسرائیل پڑا (لغوی اعتبار سے اس کا مطلب ہے رات کے وقت خدا کی طرف لے جانے والا)، اس مملکت کا موجودہ سرکاری نام ”مدینہ اسرائیل“ ہے۔

(۲) جغرافیا: مملکت اسرائیل مغربی ایشیا میں بحیرہ روم کے مشرقی ساحل پر ایک تنگ پٹی کے علاقے پر محیط ہے۔ بحیرہ احمر تک پہنچنے کے لیے خلیج عقبہ کا شمالی سرا واحد راستہ ہے اور اس کی ساری سر زمین عرب ممالک سے مربوط ہے۔ طوالت کے اعتبار سے اس کی جنوب مغربی سرحد مصر سے اور مشرقی اردن سے ملتی ہے۔ لبنان اس کے شمال میں اور شام شمال مشرق میں واقع ہے (The Universal Almanac ۱۹۹۶ء، ص ۴۴۲)۔

اس کی آب و ہوا خشک ہے۔ بارش موسم سرما میں ہوتی ہے، شمال سے جنوب تک کا علاقہ سطح مرتفع پر مشتمل ہے۔ ہر رامون (Har Ramon) کا پہاڑی مقام سطح سمندر سے ۶۳۴۸ فٹ یا ۱۹۳۵ میٹر کی بلندی پر واقع ہے۔ پہاڑی صحرائی علاقہ ۱۲۲۰۰ مربع کلومیٹر رقبے پر پھیلا ہوا ہے۔ صحرائے نجف (Negev) بھی اسی علاقے میں شامل ہے۔ جون ۱۹۶۷ء کی عرب اسرائیل جنگ کے بعد اس نے آس پاس کی مملکتوں پر ناجائز قبضہ کر کے اپنی حدود میں مزید اضافہ کر لیا ہے۔ اس کا رقبہ ۸۰۱۹ مربع میل یا ۲۰۷۷۰ کلومیٹر ہے (Europa 1998 ص ۱۷۸۳؛ The Universal Almanac ص ۴۴۳)۔

(The Oxford Encyclopedia ص ۳۸۳)۔

(۳) آبادی: اسرائیل کی آبادی کی اکثریت اولاد اسرائیل سے تعلق رکھتی ہے، کل آبادی میں سے یہودیوں کی آبادی ۸۳ سے ۸۵ فیصد کے درمیان ہے، علاوہ ازیں یہاں عیسائی اور دروز بھی آباد ہیں۔ اس کے اہم شہروں میں یروشلم (بیت المقدس) آبادی ۵۷۸۸۰۰

کے یہودی افریقہ کے بجائے فلسطین پر مصر رہے۔ چنانچہ پہلی جنگ عظیم کے دوران میں اس علاقے پر قبضہ کرنے اور یہاں ایک یہودی ریاست قائم کرنے کو اولیت دی گئی۔ پھر جب یہ علاقہ ۱۹۱۷ء میں برطانوی انتداب میں آیا تو اس کے لیے مزید منصوبہ بندی شروع ہو گئی۔ ۲ نومبر ۱۹۱۷ء کو برطانیہ کے وزیر خارجہ مسٹر آر تھر جیمز بالفور (Mr. Arthur James Balfour) نے برطانیہ میں مقیم یہودیوں کی فیڈریشن کی چیئرمین لارڈ رتھ شیلڈ (Lord Rathschield) کے نام ایک خط ارسال کیا جس میں کہا گیا تھا کہ برطانوی حکومت فلسطین میں یہودی عوام کے لیے ایک ”قومی وطن“ کے قیام کو پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتی ہے اور اس مقصد کے حصول کو آسان بنانے کے لیے اپنی بہترین کوشش صرف کرے گی۔ یہ بات بھی واضح طور پر سمجھ لی جائے کہ کوئی ایسا قدم نہیں اٹھایا جائے گا جس سے فلسطین میں موجود غیر یہودی قوموں کے شہری یا مذہبی حقوق پر یا کسی دوسرے ملک میں مقیم یہودیوں کے حقوق اور سیاسی حیثیت پر زد پڑتی ہو۔ بعد ازاں یہی ”خط اعلان بالفور“ کے نام سے مشہور ہوا۔ اعلان بالفور کا لندن اور واشنگٹن میں خیر مقدم کیا گیا، لیکن وہاں بھی یہ سمجھا گیا کہ اس اعلان کا مطلب ایک سیاسی ریاست کی تخلیق نہیں، محض قومی وطن کا قیام ہے۔ اس امر کا اندازہ ان بیانات سے کیا جاسکتا ہے جو لارڈ کرزن نے دارالخوایں میں ۲۹ جون ۱۹۲۰ء اور چرچل نے جولائی ۱۹۲۲ء کو دارالعوام میں دیئے۔ لارڈ کرزن نے کہا کہ اس کا مقصد محض جنگی یا حربی چال ہے، جب کہ چرچل کے نزدیک بالفور منشور کا مقصد محض امریکی روسی مدد حاصل کرنا ہے۔ نیز عالمی یہودیوں کی مالی اور اخلاقی تائید بھی۔ جولائی ۱۹۲۳ء تک انجمن اقوام نے سرکاری طور پر برطانوی انتداب کی منظوری نہیں دی تھی تاہم ۲۹ ستمبر ۱۹۲۳ء کو اس کی منظوری دے دی گئی۔

اس علاقے میں برطانوی پالیسی فلسطین کے اسلامی اثرات کو ختم کرنے پر مرکوز رہی اور علاقے میں

یہودیوں کے داخلے کے باعث عربوں اور یہودیوں کے مابین اختلافات اور فسادات کا سدباب کیا گیا۔ دونوں فریقوں کے مابین بارہا سمجھوتہ کرنے کی ناکام کوششیں ہوئیں۔ ۱۹۲۹ء میں ”دیوار گریہ“ کے سامنے عبادت کرنے پر عرب یہودی فسادات کو برطانیہ نے ہوا دی۔ تاہم اسی سال برطانیہ نے ایک تحقیقاتی کمیشن قائم کیا، جس نے ۱۹۳۰ء میں اپنی مرتب کردہ رپورٹ میں، عربوں کو مورد الزام ٹھہرایا۔ برطانیہ نے ایک طرف فسادات کے ذریعے معاشرہ میں بد نظمی کا سلسلہ جاری رکھا تو دوسری طرف اس علاقے میں یہودیوں کی آبادکاری کا سلسلہ بھی جاری رکھا، چنانچہ دسمبر ۱۹۳۳ء میں تیس ہزار، ۱۹۳۴ء میں بیالیس ہزار اور ۱۹۳۵ء میں اکتھ ہزار یہودی باہر سے لا کر فلسطین میں بسا دیئے گئے۔ اس پر ۱۹۳۵ء میں عربوں نے یہودیوں کی آمد کے خلاف احتجاج کیا اور برطانوی حکومت سے مطالبہ کیا کہ وہ یہودیوں کا مزید داخلہ بند کر دے۔ یہودیوں کی آمد سے مقامی عرب اقلیت میں تبدیل ہوتے رہے اور صیہونیوں کی طاقت بڑھتی چلی گئی۔ ۱۱ نومبر ۱۹۳۶ء کو پیل رویل کمیشن فلسطین آیا اور جس نے تقسیم فلسطین کا منصوبہ پیش کیا۔ یہودیوں نے اس منصوبے کو تسلیم کر لیا جب کہ مسلمانوں اور عیسائیوں نے اسے مسترد کر دیا۔ جس کے نتیجے میں عربوں اور یہودیوں کے مابین فسادات شروع ہو گئے (سید حبیب الحق ندوی: فلسطین اور بین الاقوامی سیاسیات، ۱۹۷۶ء، ص ۳۸۰-۳۸۱)۔ اس دوران میں ۱۹۳۶ء تک ۳۱۱۲ مسلمان شہید اور ۱۷۷۵ زخمی ہوئے۔ جب کہ ہلاک ہونے والے یہودیوں کی تعداد محض ۳۲۹ اور زخمیوں کی تعداد ۱۳۵ تھی۔ ۱۱۰ عربوں کو برطانیہ نے پھانسی کی سزا دی۔ حکومت نے ۱۹۳۹ء میں ۵۶۷۹ بااثر عربوں کو جیلوں میں بند کر دیا اور اس طرح عربوں کی جانب سے صدامت احتجاج بند کر دی گئی۔ اسی سال لندن میں یہودی اور عرب نمائندوں کی ایک کانفرنس منعقد ہوئی جو ناکام رہی، اس کے نتیجے میں قرطاس ایضاً بھی

شائع کیا گیا تھا جس میں کہا گیا تھا کہ فلسطین میں صرف (پانچ سال تک) پندرہ ہزار یہودی ہر سال داخل ہوں گے، مگر عربوں اور یہودیوں نے اس قرطاس ابھڑ کو تسلیم کرنے سے انکار دیا۔ اسی دوران میں دوسری عالمگیر جنگ بھی شروع ہو گئی، جس سے یہ مسئلہ کھٹائی میں پڑ گیا۔ دوسری جنگ عظیم کے فوراً بعد یہودیوں کی ”ایجنسی برائے فلسطین“ نے نازی کیمپوں کے بچے کچے یہودیوں کو جہاز میں بھر کر فلسطین میں پہنچا دیا اور اس طرح علاقے میں ان کی آبادی تقریباً ۵ لاکھ ہو گئی۔ عربوں نے اس کے خلاف برطانوی حکومت سے شدید احتجاج کیا۔ اس دوران میں عربوں اور برطانوی حکومت کے مابین متعدد مذاکرات ہوئے، جن میں عربوں نے یہودیوں کی فلسطین میں آباد کاری کو ممنوع قرار دینے پر زور دیا (The Almanic) مگر برطانوی حکومت اس پر آمادہ نہ ہوئی۔ اپریل ۱۹۴۷ء میں یہ مسئلہ اقوام متحدہ میں پیش کیا گیا۔ جنرل اسمبلی نے اسے حل کرنے کے لیے گیارہ رکنی کمیٹی بنائی، اس کمیٹی کے قیام کا مقصد فلسطین کے تمام حقائق معلوم کر کے اسمبلی میں ایک مفصل رپورٹ پیش کرنا تھا۔ ارکان کمیٹی کی اکثریت نے فلسطین میں عربوں اور یہودیوں کو دو ریاستوں میں تقسیم کرنے کی اور بیت المقدس کا نظم و نسق عالمی کنٹرول میں دینے کی سفارش کی۔ ارکان کمیٹی کی اقلیت پر مشتمل نمائندگان ایران، بھارت اور یوگوسلاویہ نے اپنی علیحدہ رپورٹ میں فلسطین کے لیے وحدانی نظام حکومت قائم کرنے کی سفارش کی۔ علاوہ ازیں دو سب کمیٹیاں بھی تشکیل دی گئیں، لیکن پہلی کمیٹی میں وہ نمائندے شامل کیے گئے جو تقسیم فلسطین کے حق میں تھے اس کا صدر پولینڈ کا نمائندہ مقرر کیا گیا۔ دوسری سب کمیٹی کی صدارت پاکستان کے وزیر خارجہ سر ظفر اللہ خاں کو سونپی گئی۔ اس میں یمن، مصر، شام، لبنان، ترکی، افغانستان اور پاکستان کے نمائندے شامل تھے مؤخر الذکر کمیٹی نے جو رپورٹ پیش کی۔ اس کے تین حصے تھے: پہلے حصے میں جنرل

اسمبلی سے سفارش کی گئی تھی کہ وہ مندرجہ ذیل امور کے بارے میں بین الاقوامی عدالت انصاف کا مشورہ طلب کرے: (۱) کیا فلسطین بھی ان ممالک کے زمرے میں نہیں آتا جنہیں پہلی جنگ عظیم کے بعد آزادی اور خود مختاری دینا تھی اور اگر ایسا ہے تو اس علاقے کو آزادی اور خود مختاری دینے میں کونسا عنصر مانع ہے؛ (۲) عرب ممالک سے برطانوی اور فرانسیسی حکومتوں کے مواعید آزادی کے پیش نظر اعلان بالفور کی کیا حیثیت ہے؛ (۳) سابقہ انجمن اقوام نے فلسطین پر برطانوی انتداب قائم کیا تھا، اس بین الاقوامی ادارے کے خاتمے کے بعد اس انتداب کا خاتمہ نہیں ہو جاتا؛ (۴) کیا موجودہ ادارہ اقوام متحدہ کو فلسطینی عوام کے استعواب رائے کے بغیر تقسیم کا کوئی حق حاصل ہے (حبیب الحق ندوی: کتاب مذکور)۔

اس کمیٹی کی رپورٹ کے دوسرے حصے میں یہودی پناہ گزینوں کے مسئلے کا بھی جائزہ لیا گیا تھا کہ فلسطین میں پہلے ہی یہودیوں کی تعداد زیادہ ہو گئی ہے، لہذا زائد یہودیوں کو فلسطین سے نکال دیا جائے یا انہیں ان ممالک میں آباد کیا جائے جو اقوام متحدہ کے رکن ہیں۔ رپورٹ کے تیسرے حصے میں فلسطین کے لیے وحدانی ریاست کے قیام اور اقلیتوں کے حقوق کے تحفظ کی سفارش کی گئی تھی۔ ۲۹ نومبر ۱۹۴۷ء میں اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی نے متعلقہ کمیٹی کی سفارشات پر غور کرنے کے بعد فلسطین کو تین حصوں (یہودی علاقہ، عرب علاقہ اور بین الاقوامی علاقہ) میں تقسیم کرنے کی اسکیم منظور کی اور اس کے ساتھ ہی برطانیہ نے علاقے سے اپنی فوجوں کا انخلا شروع کر دیا۔ جب کہ فلسطین میں یہودی اور عرب باہم جنگ کے لیے تیار ہو گئے۔ تاہم ۱۴ مئی ۱۹۴۸ء کو یہودیوں نے برطانیہ اور امریکی حکومتوں سے ساز باز کر کے اسرائیل کے قیام کا اعلان کر دیا۔ تل ابیب ملک کا صدر مقام قرار پایا۔ اسی روز عرب ممالک کی فوجوں نے اسرائیل پر حملہ کر دیا۔ جنگ کے نتیجے میں اسرائیل پر آنے بیت المقدس شہر پر اپنا قبضہ نہ رکھ سکا،

برطانیہ اور دیگر ممالک نے دھڑا دھڑا اقتصادی اور فوجی امداد دی۔ اقوام متحدہ کی امن فوج کے جانے کے بعد مصر نے دوبارہ غزہ پر قبضہ کر لیا اور اسرائیلی بحری جہازوں کے لیے خلیج عقبہ کو بند کر دیا۔

۵ تا ۱۰ جون ۱۹۶۷ء میں اسرائیل نے اچانک حملہ کر کے نہر سوئز تک صحرائے سینا اور غزہ پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ نیز اردن سے مغربی کنارہ اور پرانا بیت المقدس شہر اور شام سے گولان کی پہاڑیاں بھی چھین لیں۔ ۴ جولائی ۱۹۶۷ء کو جنرل اسمبلی نے ایک ہنگامی اجلاس منعقد کر کے اسرائیل پر زور دیا کہ وہ کوئی ایسا قدم نہ اٹھائے جس سے بیت المقدس شہر کی حیثیت بدلنے کا امکان ہو۔ ۲۲ نومبر کو سلامتی کونسل نے مشرق وسطیٰ میں منصفانہ اور پائیدار امن دستوں کے قیام کے متعلق قرار داد اتفاق رائے سے منظور کر لی۔ اس میں کہا گیا تھا کہ مقبوضہ علاقوں سے اسرائیلی فوجیں واپس بلا لی جائیں اور متعلقہ ملکوں کے محفوظ اور مسلم حدود کے اندر امن و سکون سے رہنے کے حق کا احترام کیا جائے۔ کونسل نے نہر سوئز کو بین الاقوامی جہاز رانی کے لیے کھولنے پر بھی زور دیا۔ ۲۱ اگست ۱۹۶۹ء کو یہودیوں نے مسجد اقصیٰ کے ایک حصے کو آگ لگا دی، جس سے دنیا بھر کی اسلامی حکومتوں کے عوام کے جذبات مشتعل ہو گئے۔ پوری اسلامی دنیا نے اسرائیل کے اس عمل کی مذمت کی۔

۶ اکتوبر ۱۹۷۳ء کو مصر اور شام کی فوجوں نے روس کی مدد سے اسرائیل پر حملہ کر کے صحرائے سینا کے ایک بڑے حصے کو اسرائیل کے قبضے سے آزاد کرا لیا۔ ۲۳ اکتوبر کو سلامتی کونسل نے جنگ بندی کی اپیل کی۔ ۲۵ اکتوبر کو سلامتی کونسل نے فوری جنگ بندی کے لیے کہا اور دونوں ملکوں سے کہا گیا کہ وہ اپنی ان پوزیشنوں پر واپس چلے جائیں جن پر وہ جنگ بندی سے پہلے تھے (سید حبیب الحق ندوی: کتاب مذکور)۔ ۳ جنوری ۱۹۷۴ء کو اقوام متحدہ کی ہنگامی فوج کے کمانڈر کی زیر صدارت فوجی

تاہم نیا بیت المقدس شہر اس کے قبضے میں رہا۔ اپریل ۱۹۴۹ء میں اقوام متحدہ کی کوششوں سے جنگ بندی عمل میں آئی۔ پھر اقوام متحدہ کے ایک ثالث کے ذریعے مذاکرات کے بعد، اسی سال عارضی صلح کے معاہدے پر دستخط ہو گئے۔ اس وقت سے مبصرین کا ایک امن دستہ علاقے میں متعین ہے، جو صلح کے معاہدوں کی نگرانی کرتا ہے۔ جنگ کے نتیجے میں اردن نے مغربی کنارے پر اور مصر نے غزہ پر قبضہ کر لیا۔ نیز بڑی تعداد میں فلسطینی عرب مہاجروں کو اردن، لبنان اور شام کے کیمپوں میں پناہ لینا پڑی، جب کہ عرب ممالک سے یہودی اسرائیل میں آکر آباد ہو گئے۔ مئی ۱۹۵۰ء میں امریکہ، برطانیہ اور فرانس کے سہ افریقی اعلان میں عربوں اور اسرائیلی سرحدوں کی سالمیت کی ضمانت دی گئی تھی، مگر اس کے باوجود عربوں اور اسرائیل کے مابین جھڑپیں جاری ہیں۔

اپریل ۱۹۵۴ء میں مصر کے صدر جمال عبدالناصر نے برطانوی حکومت سے کہا کہ وہ نہر سوئز کے علاقے سے اپنے فوجی اڈے اٹھا لے۔ جون ۱۹۵۶ء میں برطانیہ نے نہر سوئز سے اپنی فوجیں ہٹالیں، ۲۶ جولائی ۱۹۵۶ء کو مصری حکومت نے نہر سوئز کو قومیانے کا اعلان کر دیا۔ اسرائیل نے موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ۲۹ اکتوبر ۱۹۵۶ء کو صحرائے سینا اور غزہ پر قبضہ کر لیا۔ فرانس اور برطانیہ کی فوجیں بھی اسرائیل کی مدد کو پہنچ گئیں اور انہوں نے مصری ٹھکانوں پر زبردست بمباری کی (The Universal Almanic '۱۹۹۶ء' ص ۴۴۳)۔ اقوام متحدہ کی کوششوں سے ۶ نومبر ۱۹۵۶ء کو جنگ بند ہو گئی۔ برطانیہ اور فرانس نے اپنی فوجیں وہاں سے ہٹالیں۔ اسرائیل نے صحرائے سینا خالی کر دیا، لیکن غزہ پر اپنا قبضہ برقرار رکھا۔ ۱۹۵۷ء سے ۱۹ مئی ۱۹۶۷ء تک اقوام متحدہ کی فوج علاقے کی نگرانی کرتی رہی۔ اس دوران میں یہودیوں نے یورپ، امریکہ اور دیگر مغربی ممالک سے یہودیوں کو اسرائیل لا کر آباد کرنے کا سلسلہ جاری رکھا اور اسرائیل کی معیشت کو مستحکم بنانے کے لیے امریکہ،

درکنگ گروپ کے ایک اجلاس میں مصر اور اسرائیل کی جانب سے اپنی اپنی فوجوں کو جنگ سے علیحدگی سے متعلق ایک معاہدے پر دستخط ہوئے۔ اس طرح ۴ مارچ ۱۹۷۴ء کو دونوں افواج کی جنگ سے علیحدگی کے مرحلے کی تکمیل ہوئی۔ اسرائیلی فوجیں نہرو سین، غزہ کے مغربی کنارے اور بدرتج صحرائے سینا کی بین الاقوامی سرحد سے ہٹائی گئیں۔ جون ۱۹۷۵ء میں نہرو سین کو جہاز رانی کے لیے کھول دیا گیا۔ ستمبر ۱۹۷۵ء میں امریکہ کی کوشش سے اسرائیل اور مصر کے درمیان ایک سمجھوتہ ہو گیا، جس کے تحت اسرائیل صحرائے سینا سے اپنی فوجیں نکالنے پر رضا مند ہو گیا۔ (The Almanic، ۱۹۹۶ء، ص ۵۷۹ و ۶۶۶) The Almanic، ۱۹۹۶ء، ص ۴۴۳۔ ۱۹۷۵-۱۹۷۶ء میں اسرائیلی فوجوں نے جنوبی لبنان میں فلسطینی ٹھکانوں پر حملے کیے اور وہاں کی عیسائی ملیشیا کو لبنان کی خانہ جنگی میں بھرپور مدد دی۔ ۳ جولائی ۱۹۷۶ء کو اسرائیلی گوریلوں نے یوگنڈا میں اینٹ (Entebbe) کے ہوائی اڈے پر اپنے ۳ یہودیوں کی رہائی کے لیے حملہ کر دیا۔ ۱۹ نومبر ۱۹۷۷ء کو مصر کے صدر انوار السادات بیت المقدس پہنچے اور اسرائیلی وزیراعظم سے مشرق وسطیٰ میں قیام امن کے سلسلے میں بات چیت کی۔ اس کا اگلا دور امریکہ کے مقام کیپ ڈیوڈ میں ہوا، جہاں امریکی صدر کی موجودگی میں اسرائیل اور مصر کے مابین معاہدہ امن طے پایا۔ جس پر ۲۶ مئی ۱۹۷۹ء کو دستخط ہوئے اور اس کے ساتھ ہی دونوں ملکوں کو مابین سفارتی تعلقات کے قیام پر ۳۰ سالہ محاذ آزائی کا خاتمہ ہو گیا۔

۳۰ جولائی ۱۹۸۰ء کو اسرائیل نے اپنا دارالحکومت

تل ابیب سے منتقل کرنے اور پرانے بیت المقدس (یروشلیم) کو اردن میں شامل کرنے پر رضا مندی ظاہر کر دی۔ ۱۹۸۰ء میں اسرائیلی حکومت نے دریائے اردن کے مغربی کنارے پر جو مکمل طور پر عرب مقبوضہ علاقہ ہے، یہودی بستیوں آباد کرنے کا منصوبہ بنایا، فلسطینی رہنماؤں نے اس پر شدید احتجاج کیا۔ اس دوران میں

اسرائیلی فوجوں نے مارچ ۱۹۷۸ء میں جنوبی لبنان پر پھر حملہ کیا اور مختصر سے علاقے پر قبضہ کر لیا۔ تاہم اقوام متحدہ کی امن فوج کے پہنچنے پر اسرائیل کو یہ علاقہ خالی کرنا پڑا۔ اپریل ۱۹۸۰ء میں اسرائیلی فوجوں نے جنوبی لبنان پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ اپریل ۱۹۸۱ء میں اسرائیلی اور شامی فوجوں کے مابین مختصر جھڑپیں ہوئی۔ ۷ جون ۱۹۸۱ء کو اسرائیلی طیاروں نے بغداد کے نزدیک عراق کے ایٹمی ری ایکٹر کو تباہ کر دیا۔ اسرائیل نے اس کا جواز یہ پیش کیا کہ یہاں عراق اسرائیل کے خلاف ایٹمی اسلحہ تیار کر سکتا تھا۔ ۷ جون ۱۹۸۲ء میں اسرائیلی فوجوں نے لبنان میں مقیم فلسطینیوں کے کیمپوں پر شدید حملے کیے اور انہیں لبنان چھوڑنے اور اپنا ہیڈکوارٹر کسی اور ملک میں منتقل کرنے پر مجبور کر دیا۔ تاہم لڑائی ہفتوں جاری رہی جو بالآخر لبنان سے چودہ ہزار فلسطینیوں کے انخلا پر منتج ہوئی، آدھے فلسطینی شام اور آدھے دوسرے ممالک کی طرف ہجرت کر گئے۔ فلسطینی تنظیم آزادی کے سربراہ تونس چلے گئے، جہاں انہوں نے اپنا ہیڈکوارٹر قائم کر لیا۔ ۱۴ ستمبر ۱۹۸۲ء کو اسرائیل نے صابرہ (Sabra) اور شتیلہ (Shatila) کے فلسطینی مہاجر کیمپوں کو بھی نشانہ بنایا۔ دنیا بھر میں اسرائیل حکومت کی اس کارروائی کی مذمت کی گئی، چنانچہ جون ۱۹۸۵ء میں حکومت اسرائیل نے لبنان سے اپنی فوجیں ہٹالیں، تاہم سرحد کے ساتھ ایک تنگ پٹی پر اپنا قبضہ برقرار رکھا۔

دسمبر ۱۹۸۷ء میں غزہ اور مغربی کنارے کے فلسطینی باشندوں نے حکومت اسرائیل کے خلاف شدید مظاہرے کیے جس کے نتیجے میں حکومت اسرائیل نے ان علاقوں میں مسلمانوں پر مزید سختی شروع کر دی اور اپنی ظالمانہ اور جارحانہ کارروائیوں سے متعدد فلسطینیوں کو شہید کر دیا (The Universal Almanic، ۱۹۹۶ء، ص ۴۴۴)۔

۲۳ جنوری ۱۹۸۸ء کو اسلامی ممالک کے وزرائے خارجہ کانفرنس منعقدہ رباط نے ۱۹۸۸ء کو تونس میں منعقد ہونے والی عرب لیگ کانفرنس نے اسرائیل کی ظالمانہ

کارروائیوں کی شدید مذمت کی۔ ۱۳ ستمبر ۱۹۸۸ء کو غیر جانبدار تحریک کے وزراء نے نکوسیا (قیرص) میں، اپنی چار روزہ کانفرنس کے اختتام پر جو مشترکہ اعلان جاری کیا، اس میں فلسطین کے بارے میں واضح اور دو ٹوک موقف اختیار کیا گیا اور فلسطینی عوام کی جدوجہد آزادی کی بھرپور تائید اور حمایت کی گئی اور دریائے اردن کے مغربی کنارے اور غزہ کی پٹی کے اسرائیلی مقبوضہ علاقے میں نہتے فلسطینیوں کو ہلاک کرنے، ان پر مظالم ڈھانے اور نوجوانوں کو وسیع پیمانے پر گرفتار کرنے پر اسرائیل کی سخت لفظوں میں مذمت کی گئی۔

نومبر ۱۹۸۸ء میں مملکت اسرائیل میں پارلیمانی انتخابات منعقد ہوئے اور اشحاق شامیر (Yitzhak Shamir) نے مخلوط حکومت بنائی، لیکن یہ حکومت مارچ ۱۹۸۹ء میں اس لیے ختم ہو گئی کہ اس نے فلسطینیوں کے ساتھ امن مذاکرات کی امریکی تجاویز کی مخالفت کی تھی۔ جس سے ملک میں سیاسی بحران پیدا ہو گیا۔ ۷ جون ۱۹۹۰ء میں مخلوط حکومت کے قیام پر یہ مسئلہ حل ہو گیا (کتاب مذکور، ص ۴۴۴)۔ اسی دوران میں نومبر ۱۹۸۸ء میں پی ایل او کے سربراہ یاسر عرفات نے الجزائر میں فلسطینی کونسل کا اجلاس طلب کیا، جس میں مطالبہ کیا گیا کہ سلامتی کونسل کی قرارداد نمبر ۲۴۲ اور قرارداد ۲۳۸ کے مطابق فلسطین کو آزادی دی جائے۔ چنانچہ ۱۵ نومبر ۱۹۸۸ء کو کانفرنس میں فلسطینی ریاست کے قیام کا اعلان کیا گیا، جسے پاکستان سمیت ۵۰ سے زائد ممالک نے تسلیم کر لیا۔ کانفرنس میں اسرائیل کو بھی تسلیم کرنے پر رضامندی ظاہر کی گئی تھی (فیض احمد شہابی: مسلم دنیا، ۱۹۹۶ء-۱۹۹۷ء ص ۲۶۶)۔ ۱۹۹۱ء کی خلیجی (کویت، عراق) جنگ میں متعدد فلسطینی کھلم کھلا عراق کی حمایت کرنے لگے۔ اسرائیل پر عراق کے سکڈ میزائل مارنے پر دو سو اسرائیلی زخمی ہوئے اور نو ہزار گھروں کو نقصان پہنچا۔ اکتوبر ۱۹۹۱ء میں اسرائیلی اور فلسطینی نمائندوں نیز ہمسایہ اور عرب ممالک کے نمائندوں کے مابین پہلی بار جامع امن مذاکرات ہوئے۔

۲۳ جون ۱۹۹۱ء کو لیکوڈ (Likud) پارٹی انتخاب ہار گئی اور لیبر پارٹی کے رہنما اشحاق رابن (Yitzhak Rabin) نے نئی حکومت تشکیل دی۔ ۱۹۹۳ء میں مشرق وسطیٰ میں حالات نے حیرت انگیز طور پر پلٹا کھایا اور وزیراعظم رابن اور تنظیم آزادی فلسطین کے رہنما یاسر عرفات کے مابین واشنگٹن میں براہ راست مذاکرات ہوئے جس کے نتیجے میں ۱۳ ستمبر ۱۹۹۳ء کو ایک امن معاہدہ طے پایا، جس کے تحت حکومت اسرائیل فلسطینیوں کو خود مختار فلسطینی حکومت کے قیام کے سلسلے میں غزہ کی پٹی اور مغربی کنارے کے قصبے اریحا (Jericho) سے دستبردار ہونے پر رضا مند ہو گئی (The Universal Almanic، ۱۹۹۶ء، ص ۴۴۴)۔ ۱۹۹۴ء کے اوائل میں مغربی کنارے میں الخلیل (Hebron) کی ایک مسجد میں دو فلسطینیوں کی یہودی آباد کاروں کے ہاتھوں ہلاکت کی وجہ سے فلسطین کی خود مختار حکومت کے قیام کے سلسلے میں مذاکرات وقتی طور پر معطل ہو گئے۔ مئی ۱۹۹۴ء میں اسرائیل نے اریحا اور غزہ کی پٹی اور مہاجرین کے کیمپوں کے علاقوں سے اپنی فوج واپس بلالی اور اس طرح یاسر عرفات کی سربراہی میں خود مختار ریاست فلسطین کے قیام کے لیے راہ ہموار ہو گئی۔ جولائی ۱۹۹۴ء میں اسرائیلی وزیراعظم اور اردن کے شاہ حسین کے مابین امن معاہدہ طے پایا۔ جس سے دونوں ملکوں کے مابین ۴۶ سالہ جنگی صورتحال کا خاتمہ ہو گیا۔ اکتوبر ۱۹۹۴ء میں باضابطہ امن معاہدے کے تحت اسرائیل اردن کا ۳۵۰ مربع کیلو میٹر (۱۳۵ مربع میل) کا متنازعہ علاقہ واپس کرنے پر رضا مند ہو گیا۔ علاوہ ازیں دونوں ملک مختلف شعبوں میں، جن میں تجارت، سیاحت، مواصلات، ماحولیات کا تحفظ اور اقتصادی ترقی شامل تھے، باہمی تعاون پر متفق ہو گئے۔ اردن نے اس بات پر زور دیا کہ وہ اپنی سرزمین کسی اور ملک کو اسرائیل کی مخالفانہ سرگرمیوں کے لیے استعمال نہیں کرنے کی اجازت نہیں دے گا۔ اسرائیل نے بھی بیت المقدس میں اسلام کے مقدس مقامات پر اردن کے دعوے کو

رضی ہوئے۔ ۱۵ ستمبر ۱۹۹۶ء کو اسرائیل کی وزارت منصوبہ بندی اور تعمیرات نے راس العمود کے علاقے کے قریب، جہاں ۱۱۰۰۰ فلسطینی آباد ہیں، یہودیوں کے ۱۳۲ گھر تعمیر کرنے کے سابقہ منصوبے پر عمل شروع کر دیا، جس سے فریقین کے باہمی تعلقات کشیدہ ہو گئے (حوالہ مذکور)۔ تاہم ۱۵ جنوری کو دونوں ملکوں کے مابین معاہدہ تحلیل طے پایا جس کے تحت اسرائیل کو مزید مراعات مل گئیں اور طے پایا کہ (۱) عرب علاقوں سے اسرائیلی انخلا جولائی ۱۹۹۷ء کی بجائے مئی ۱۹۹۹ء میں مکمل ہوگا، (۲) تحلیل شہر کا ہزارواں حصہ اسرائیلی حکومت کے کنٹرول میں رہے گا؛ (۳) اسرائیلی دس دن کے اندر اسی فیصد علاقوں سے اپنی فوجیں واپس بلا لے گا اور مارچ ۱۹۹۷ء تک مغربی اردن کے علاقوں کے انخلا کا عمل شروع کرنے کا پابند ہوگا؛ (۴) فلسطینی حکومت کے لیے آزاد کردہ علاقے میں سرگرمیاں محدود ہوگی اور طرفین کے قیدیوں کو رہا کر دیا جائے گا۔

۱۸ مارچ ۱۹۹۷ء کو اسرائیلی بلڈوزروں نے ایک ہزار فوجیوں کی نگرانی میں بیت المقدس کے مشرق میں ہرہو (Har Homa) کی متنازعہ بستی (جسے عرب جبل ابو غنیم کا نام دیتے ہیں) کی زمین تعمیر کے لیے ہموار کرنا شروع کر دی۔ تاکہ بتیس ہزار یہودیوں کے آباد کاری کے منصوبے کو تعمیری شکل دی جا سکے، حالانکہ فلسطینی اس علاقے کو مستقبل کی فلسطینی ریاست کے دارالحکومت کا حصہ قرار دیتے ہیں۔ مصر کے صدر حسنی مبارک نے کہا اگر یہ بستی تعمیر کی جاتی ہے تو یہ سارے قصبے کا خاتمہ نہیں ہوگا، بلکہ یہ ایک نئے قشددانہ سلسلے کی ابتدا ہوگی۔ اسرائیل کی ان مبینہ سرگرمیوں کے نتیجے میں ۶ مارچ کو پہلے تحلیل میں اور پھر ۲۶ مارچ کو رملہ (Ramla) میں فریقین کے مابین جھڑپیں شروع ہو گئیں۔ اسی اثنا میں امریکی صدر بل کلنٹن نے اسرائیلی وزیراعظم عین یاہو کو مذاکرات کے لیے امریکہ طلب کیا۔ پروگرام کے مطابق ۸ اپریل ۱۹۹۷ء کو امریکی صدر اور اسرائیلی

تسلیم کر لیا۔ فلسطینیوں نے اس معاہدے کو اسرائیل کے ساتھ فلسطینیوں کے معاہدے کے خلاف ورزی قرار دیا۔ جو بعد ازاں بیت المقدس کی حیثیت کا تعین کرنے کے لیے حکومت اسرائیل اور حکومت فلسطین کے مابین مذاکرات کا باعث بنا۔ ۱۹۹۴ء میں حکومت اسرائیل نے وٹیکن کے ساتھ اپنے تعلقات بحال کر لیے اور مراکش اور تونس میں رابطہ دفتر (Liaison Offices) قائم کیے۔ جولائی ۱۹۹۵ء میں اوسلو معاہدے کے تحت اسرائیل اور فلسطینیوں کے مابین کسی حد تک رسمی تعلقات قائم ہو گئے۔ ستمبر ۱۹۹۵ء میں اسرائیل نے فلسطین کے ساتھ دوسرا معاہدہ کیا، جس کے تحت اس نے ۱۹۹۵ء کے اواخر اور ۱۹۹۶ء کے اوائل میں تحلیل کے سوا تمام فلسطینی قصبوں سے اپنی فوجیں واپس بلا لیں (مسلم دنیا، ص ۶۸۲)۔ ۲۰ جنوری ۱۹۹۶ء کو مغربی کنارے رملہ، تحلیل اور غزہ میں فلسطینی قانون ساز کونسل اور صدارت کے لیے انتخاب ہوئے، مگر حکومت اسرائیل نے ۴۹۰۰۰ ووٹروں میں سے صرف ۵۰۰۰ ووٹروں کو پوسٹل ووٹ ڈالنے کی اجازت دی۔

۸۸ رکنی فلسطینی قانون ساز کونسل کے انتخاب کے بعد ۱۲ فروری ۱۹۹۶ء کو یاسر عرفات نے فلسطینی مقتدرہ کے پہلے منتخب صدر کی حیثیت سے حلف اٹھایا۔ اپریل ۱۹۹۶ء میں فلسطینی مقتدرہ نے اپنے منشور میں سے اس دفعہ کو حذف کر دیا کہ اسرائیل کو تباہ و برباد کر دیا جائے گا۔

۲۹ مئی ۱۹۹۶ء کو اسرائیل کے پہلے عام انتخابات کے نتیجے میں مسرئین یاہو ملک کا وزیراعظم منتخب ہوا۔ اس نے ۱۹ جون کو اپنے عہدے کا حلف اٹھایا۔ ۲۳ ستمبر کو یہودیوں نے مسجد اقصیٰ کے حرم شریف میں مغربی دیوار کے ساتھ ایک پرانی سرنگ کھول دی، جس سے اشتعال پیدا ہوا اور فلسطینی سڑکوں پر نکل آئے۔ چنانچہ فلسطینیوں اور اسرائیلی فوجوں کے مابین چار روز تک جھڑپیں ہوتی رہیں جن میں ۷۳ افراد ہلاک اور سیکڑوں

وزیر اعظم کے مابین مذاکرات ہوئے لیکن ناکام رہے۔ وزیر اعظم تن یاہو نے صدر کلنٹن پر واضح کر دیا کہ بیت المقدس میں یہودی بستی ضرور رہے گی۔ ۲۵ اپریل کو اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی نے اسرائیل کے خلاف تادیبی کارروائی کے لیے ہنگامی اجلاس بلایا تاکہ صورت حال پر قابو پایا جاسکے۔ چنانچہ ۱۳۴ ووٹ قرار داد کے حق میں آئے۔ امریکہ اور مائیکرونیشیا نے اسرائیلی منصوبے کی حمایت کی جب کہ دیگر ارکان نے اسرائیلی اقدام کی مذمت کی۔

۲۹ اپریل ۱۹۹۷ء کو حکومت اسرائیل نے اپنے توسیعی منصوبے کی منظوری دے دی۔ تاہم اسرائیلی لیبر پارٹی نے اس کی مخالفت کرتے ہوئے کہا کہ فلسطینیوں کو اپنی علیحدہ مملکت کے قیام کا حق حاصل ہے۔ ۲ جون ۱۹۹۷ء کو اسرائیل نے فلسطینی حکومت کو القدس کے سکول سے باہر دھکیل دیا۔ ۶ جولائی ۱۹۹۷ء کو تحلیل میں اسرائیل نے قرآن پاک کے چھ نسخے شہید کر دیے جس پر فلسطینی سراپا احتجاج بن گئے۔ حالات پر قابو پانے کے لیے اسرائیل نے چھ روز کے لیے تحلیل کی ناکہ بندی کر دی۔ ۱۶ جولائی ۱۹۹۷ء کو یہودی بستیوں کی تعمیر کے خلاف اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی میں قرارداد تین کے مقابلے میں ۱۳۱ ووٹوں سے منظور ہوئی۔ ۳۰ جولائی کو بیت المقدس میں فلسطینیوں کے خودکش سکوڈ نے جموں سے بم باندھ کر بیس یہودیوں کو ہلاک کر دیا۔ ۷ اگست کو یاسر عرفات نے اسرائیلی مصنوعات کے بائیکاٹ کا اعلان کر دیا۔ ۴ ستمبر کو دریائے اردن کے مغربی کنارے کے علاقے سے اسرائیلی فوج کی جزوی واپسی کے سلسلے میں امریکہ نے حکومت اسرائیل کی تجویز مسترد کر دی۔ ۲۷ ستمبر کو اسرائیل کی سپریم کورٹ نے القدس میں یہودی بستی کی تعمیر روکنے کے مطالبہ کو مسترد کر دیا۔ ۸ اکتوبر کو یاسر عرفات اور تن یاہو کے مابین القدس میں مذاکرات ہوئے۔ ۲۳ اکتوبر کو نہ صرف یہودی بستیوں کی تعمیر کے سلسلے میں حکومت فلسطین نے حکومت اسرائیل

سے بات چیت کرنے سے انکار کر دیا، بلکہ اس کے خلاف شدید احتجاج بھی کیا۔ ۲۸ اکتوبر ۱۹۹۷ء کو جنرل اسمبلی کا ہنگامی اجلاس طلب کر لیا، لیکن اس کا بھی کوئی خاطر خواہ نتیجہ برآمد نہ ہوا۔ تاہم ۲۹ نومبر ۱۹۹۷ء کو اسرائیل نے محدود پیمانے پر مغربی کنارے سے انخلا کی تجویز پیش کی، جسے فلسطین نے اگلے روز مسترد کر دیا۔ ۲۰ جنوری ۱۹۹۸ء کو یاسر عرفات اور تن یاہو کی واشنگٹن میں ملاقات ہوئی تو اسرائیلی وزیر اعظم نے صدر کلنٹن سے کہا کہ وہ مغربی کنارے سے فوجیں نکال کر اسرائیل کی سلامتی کو خطرے میں نہیں ڈال سکتے۔ ۹ جون ۱۹۹۸ء کو اسرائیل کے وزیر داخلہ نے القدس کے مشرق میں واقع جبل زیتون پر چار سال قبل بلدیہ کے منظور کردہ رہائشی منصوبے کی تکمیل کی منظوری دے دی۔ اس کے تحت ۵۸ یہودی مکان بنانے کا فیصلہ کیا گیا، ساتھ ہی بلدیہ نے اس علاقے میں جو الطور کے نام سے موسوم ہے، فلسطینیوں کے لیے سو مکانات تعمیر کرنے کا منصوبہ بنایا۔ ۲۱ جون کو اسرائیلی کابینہ نے عظیم تر بیت المقدس کے نام سے ایک منصوبے کی منظوری دی، جس کے تحت مغربی کنارے کی متعدد بستیوں کو بیت المقدس میں شامل کرنے کے علاوہ شہر میں مزید تیس ہزار یہودیوں کو آباد کرنے کا پروگرام بنایا گیا۔ ادھر امریکی وزیر خارجہ نے یاسر عرفات کو متنبہ کیا کہ اگر بیت المقدس کے توسیعی منصوبے کو سلامتی کونسل میں اٹھانے کی کوشش کی گئی تو امن مذاکرات پر منفی اثرات مرتب ہوں گے۔ یکم جولائی کو عرب لیگ نے بیت المقدس میں توسیع و اسرائیلی سازش کے خلاف سلامتی کونسل کے اجلاس میں بحث کے لیے کہا، تو امریکہ نے اسے ویٹو کر دیا۔ ۵ جولائی کو مصر، اردن اور فلسطینی رہنماؤں نے بیت المقدس کے توسیعی منصوبے کو مسترد کر دیا۔ ۱۲ جولائی کو امریکہ نے یہ تجویز دی کہ اسرائیل مغربی کنارے کا صرف دس فیصد علاقہ خالی کر دے۔ الغرض اسرائیل اپنے قیام سے لیکر اپنے موجودہ منصوبوں کی تکمیل تک ہر مرحلے پر مغربی ملکوں، خصوصاً

۱۹۵۸ء کا بنیادی قانون (نیٹ) اور دیگر قوانین شامل ہیں کو آئین کا حصہ بنا دیا گیا (The Europa 1998 ، ص ۱۷۹۸)۔

نیٹ (Knesset) یا پارلیمنٹ ۱۲۰ ارکان پر مشتمل ہوتی ہے، جنہیں خفیہ رائے دہی کے ذریعے مناسب نمائندگی کی بنیاد پر منتخب کیا جاتا ہے۔ ۱۸ سال کے عمر کا مرد اور عورت انتخابات میں حصہ لے سکتے ہیں، تاہم نیٹ کی رکنیت کے لیے امیدوار کا ۲۱ سال یا اس سے زیادہ کی عمر کا ہونا لازمی ہے۔

صدر کا انتخاب پانچ سال کے لیے ہوتا ہے اور اسے دو مرتبہ منتخب کیا جاسکتا ہے، نیٹ کے دس یا اس سے زائد ارکان صدارتی امیدوار کا نام تجویز کر سکتے ہیں۔ (کتاب مذکور ، ص ۷۹۸)۔

قومی پرچم: حکومت اسرائیل کے پرچم کی سفید سر زمین پر درمیان میں حضرت داؤد علیہ السلام کا نشان (چھ کوئی نیلا ستارہ) بنایا گیا ہے۔ اس بالائی اور نچلے حصے پر دو نیلی افقی دھاریاں ہیں۔ اسرائیل کے قومی ترانے کا عنوان ہے ”ہانک واہ“ یعنی امید ہے، جسے این ایچ عنبر (Imber) نے لکھا (Statesman's Year book 1997-98 ، ص ۷۳۵) اور بنیادی سکھ نیو شیکلم (New Sheqalim) ہے۔ اس میں ایک سو اگیورٹ (Agirot) ہوتے ہیں۔ ۳۰ ستمبر ۱۹۹۷ء کی رو سے ایک پونڈ = ۵۶۲۹ نیو شیکلم کے اور ایک ڈالر = ۳۷۹۷ نیو شیکلم کے مساوی ہے (The Europa 1998 ، ص ۱۷۹۳)۔

یہ ملک اقوام متحدہ، انٹرپول، یونیسکو اور عالمی بینک کا رکن ہے مگر اسے پاکستان سمیت بہت سے اسلامی ملکوں نے تسلیم نہیں کیا۔ ان کا سال ۵۷۵۶ عیسوی سال کے ۲۵ ستمبر ۱۹۹۵ء تا ۱۳ ستمبر ۱۹۹۶ء کی درمیانی مدت پر مشتمل ہے۔

مالیات: ۱۹۵۳ء میں آف اسرائیل مرکزی بینک کی حیثیت سے قائم کیا گیا تھا۔ یہ بینک نہ صرف نوٹ جاری کرتا ہے، بلکہ تجارتی بینکوں کو مالی معاملات میں مشورے اور ہدایات بھی دیتا ہے۔ اس وقت ملک میں ۲۶

امریکہ، برطانیہ اور فرانس کے تعاون اور سرپرستی کا محتاج ہے، اس وقت بھی اس مملکت کا وجود اور اس کی بقا صرف مغربی ملکوں کی فوجی، اقتصادی اور سیاسی امداد کی مرہون منت ہے، اس کے پس منظر میں جو عظیم مقاصد کارفرما ہیں وہ کسی صاحب علم سے مخفی نہیں ہیں۔

(۷) نظم و نسق: نظم و نسق کے اعتبار سے اسرائیل چھ اضلاع، ۳ میونسپل کمیٹیوں (بشمول دو عرب قصبوں) ۱۱۵ مقامی کونسلوں (بشمول ۴۶ عرب اور دروز کونسلوں) اور ۴۹ علاقائی کونسلوں (بشمول ایک عرب کونسل) میں منقسم ہے۔ مقامی حکام کا انتخاب اسی وقت ہوتا ہے جب نیٹ (Knesset) کا انتخاب عمل میں آتا ہے۔ ان میں شمالی (رقبہ ۴۵۰۱ کیلو میٹر، آبادی ۹۱۴۲۰۰ افراد، صدر مقام نضارت)؛ حیفا (رقبہ ۴۵۴ کیلو میٹر، آبادی ۷۱۳۶۰۰ افراد، صدر مقام حیفا)؛ وسطی (رقبہ ۲۴۲ کیلو میٹر، آبادی ۱۱۵۵۷۰۰ افراد، صدر مقام رملا)؛ تل ابیب (رقبہ ۷۰ کیلو میٹر، آبادی ۱۱۳۰۸۰۰ افراد، صدر مقام تل ابیب)؛ بیت المقدس (رقبہ ۶۲ کیلو میٹر، آبادی ۶۳۸۲۰۰ افراد، صدر مقام بیت المقدس)؛ اور جنوبی (رقبہ ۱۴۱۰ کیلو میٹر، آبادی ۷۷۰۲۰۰ افراد، صدر مقام بیر سبع) وغیرہ شامل ہیں۔ جبکہ اس کے تحت مقبوضہ علاقوں کے بھی تین اضلاع ہیں، یعنی گولان (رقبہ ۱۱۷۶ ک، آبادی ۲۹۰۰۰)؛ یهودا اور ساریہ (رقبہ ۵۸۷۹ ک، آبادی ۱۰۸۴۳۰۰)؛ غزہ علاقہ (رقبہ ۳۷۸، آبادی ۷۴۸۹۰۰)۔

(۸) آئین: اسرائیل کا آئین تحریری نہیں ہے، تاہم نیٹ نے جون ۱۹۵۰ء میں ملک کا آئین اپنایا۔ بہت سے قوانین، جن میں ۱۹۵۰ء کا واپسی کا قانون (Law of return)، ۱۹۵۲ء کا فوقیت کا قانون، ۱۹۵۲ء کا صدر کے عہدے کی مدت کا قانون، ۱۹۵۳ء کا تعلیم کا قانون، ۱۹۵۳ء کا Yad-va-shem کا قانون، ۱۹۳۸ء کا انتظامی آرڈیننس، ۱۹۵۱ء کا نیٹ کے انتخابات کا قانون، ۱۹۵۳ء بجوں کا ایکٹ، ۱۹۶۵ء میں خواتین کے مساوی حقوق کا قانون، ۱۹۵۳ء کا فوجی نیسے کا ایکٹ، اسی طرح ۱۹۵۳ء فوجی خدمات کا قانون،

زراعت: اسرائیل کی ۱۷ فیصد اراضی قابل کاشت ہے، ۵ فیصد اراضی پر مستقل طور پر فصلیں اگائی جاتی ہیں، جب کہ ۳۰ فیصد اراضی مرغزاروں اور چراگاہوں پر مشتمل ہے، گندم اور آلو اہم ترین فصلیں ہیں۔ ۱۹۹۶ء کے اعداد و شمار کے مطابق گندم، آلو، مونگ پھلی، زیتون، تربوز، تربوزہ اور نرم کپاس وغیرہ اہم پیداوار ہیں (The Europa 1998، ص ۱۷۹۳)۔

ڈیری فارم بھی وہاں کی اہم صنعت ہے، وہاں گائے اور بیل، سور، بھیڑیں، بکریاں اور مرغیاں وغیرہ پالی جاتی ہیں (The Europa 1998، ص ۱۷۸۳)۔

ماہی گیری: بحیرہ روم اور بحیرہ اسود کے علاقے میں ماہی گیری ایک اہم پیشہ ہے (The Europa 1988، ص ۱۷۹۳)۔ صنعتی اعتبار سے بھی یہ ملک بڑا ترقی یافتہ ہے، اس ضمن میں کوئی بھی ہمسایہ ملک اسکا مقابلہ نہیں کر سکتا (The Europa 1998، ص ۱۷۹۴)۔

اہم برآمدی اشیاء میں زیادہ تازہ پھل اور ان کی ضمنی پیداوار، پھلوں کے جوس، پھول، شراب، مٹھائیاں، پالش شدہ ہیرے، کیمیائی اشیاء، کپڑا، دھاتی مصنوعات، الیکٹرانکس مشینیں اور ٹرانسپورٹ کے آلات شامل ہیں۔

اہم برآمدی اشیاء میں ہیرے، کیمیائی اشیاء اور کیمیائی مصنوعات، زرعی پیداوار، مشینری اور آلات شامل ہیں۔

۱۹۹۵ء میں ۶۵۲۹۸ ملین امریکی ڈالر مالیت کی

اشیا یورپی یونین اور ایفٹا (European Free Association) ممالک اور ۵۷۳۵۹ ملین ڈالر مالیت کی اشیا امریکہ کو برآمد کی گئیں۔

ان برآمدی اشیاء کی خریداری میں امریکہ کا حصہ ۳۰ فیصد، برطانیہ کا ۶۵ فیصد، جرمنی کا ۵۵ فیصد، بلجئیم کا ۵۴ فیصد، جب کہ درآمدی اشیاء کی فروخت میں امریکہ کا حصہ ۱۸۶ فیصد، بلجئیم کا ۱۲۲ فیصد، جرمنی کا ۹۸ فیصد اور برطانیہ کا ۸۳ فیصد تھا۔

مواصلات: ۱۹۹۶ء میں ملک میں پختہ سڑکوں کی لمبائی ۱۵۰۶۵ کیلومیٹر تھی۔ ان میں سے ۵۶ کیلومیٹر لمبی

تجارتی بنک ہیں۔ ۱۹۹۳ء-۱۹۹۵ء میں اسرائیل میں فی کس آمدنی ۱۵۹۲ امریکی ڈالر تھی۔ جولائی ۱۹۹۶ء میں اسرائیل کے ذمہ ۳۴۰۰۰ ملین امریکی ڈالر کے قرضے واجب الادا تھے۔ ۱۹۹۲ء سے قبل ان کا مالی سال یکم اپریل سے ۳۱ مارچ تک کے عرصے پر محیط تھا، لیکن اب یہ یکم جنوری سے ۳۱ ستمبر تک کے عرصے کے لیے ہے (The Europa 1998، ص ۱۷۹۱)۔ عملی طور پر یہ ملک اب بھی مغربی ملکوں کے اقتصادی اور فوجی سہارے پر قائم ہے۔

دفاع: ایک چھوٹا سا ملک ہونے کے باوجود دفاعی اعتبار سے اسرائیل متعدد ترقی پذیر ملکوں اور اپنے ہمسایہ ملکوں سے بہت زیادہ مستحکم ہے۔ ملک کے ہر یہودی اور دروز کو ۳۶ ماہ کے لیے لازمی فوجی تربیت حاصل کرنا پڑتی ہے، خواتین کے لیے تربیتی عرصہ ۲۱ ماہ مقرر کیا گیا ہے۔

بری فوج کو تین علاقائی (سرحدی) اور ایک اندرونی کمان میں تقسیم کیا گیا ہے۔ اس کے تین کور ہیڈ کوارٹر، دو ڈویژنل ہیڈ کوارٹر، تین بکتر بند ڈویژن، تین علاقائی پیدل ڈویژن، ۴ مشینی انفنٹری بریگیڈ اور تین توپخانے کی بٹالینوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ فاضل فوج (Reserved Force) ۹ بکتر بند ڈویژن، ایک مشینی ایئر موبائل ڈویژن، ۱۰ علاقائی پیدل اور چار توپخانہ بریگیڈوں پر مشتمل ہے۔ اس کی نفری ۱۳۴۰۰۰ فوجیوں پر مشتمل ہے۔

اسرائیل کی بحریہ بھی خاصی مضبوط ہے۔ اس کے پاس تین بحری اڈے (حیفا، اشدودا اور ایلات) ہیں۔ افسروں سمیت نیوی کے عملے کی تعداد سات ہزار ہے، اس میں بحریہ کے کمانڈوز بھی شامل ہیں۔ دس ہزار فاضل فوجی بھی ہیں۔

اسرائیل کے پاس مستعد فضائیہ بھی ہے۔ فضائیہ کا عملہ، افسروں سمیت ۳۲۰۰۰ نفوس پر مشتمل ہے۔ اس کے پاس جدید ترین ہوائی جہاز موجود ہیں۔ ۱۹۹۷ء کا دفاعی میزانیہ ۲۶۰۰۰ ملین نیوشیکلم تھا جو ۶۶۰۰ ملین امریکی ڈالروں کے مساوی ہے (The Statesman's Year's Book، ص ۷۴۵)۔

یہودیوں کا قومی وطن قرار دینے کا مطالبہ کیا گیا تھا۔ یہیں سے یہودیوں کی جدید قومی تحریک نے جنم لیا [اس تحریک کا پس منظر جاننے کے لیے یہودیوں کی قدیم تاریخ پر نظر ڈالنا مناسب ہو گا، ایک زمانہ تھا جب اس پورے علاقے پر یہودیوں کی قومی حکومت قائم تھی، جو حضرت سلیمانؑ کے بعد ان کی اولاد کے زمانے میں دو حصوں (یہوداہ اور اسرائیل) میں تقسیم ہو گئی۔ یہودیوں کی تاریخ میں زمین کا یہ ہزارہ ان کے مابین سیاسی تقسیم کے عمل کی ابتداء ثابت ہوا، جس کے نتیجے میں ان کی سلطنتوں کا شیرازہ بکھر گیا اور ان پر بخت نصر [رک باں] نے حملہ کر کے بیت المقدس کو تباہ و برباد کر دیا، بخت نصر کے بعد، یہودی دوبارہ اس علاقے میں آباد ہو گئے، لیکن دوبارہ ۷۰ء میں تیتس رومی (Tutus) کے ہاتھوں بڑی طرح نکالے گئے، اس طرح اسلام کی آمد سے تقریباً چھ صدیاں قبل یہودی اس سرزمین سے بے دخل کر دیے گئے تھے، اس وقت سے یہ لوگ دنیا کے مختلف علاقوں اور خطوں میں آباد تھے، لیکن اپنی سازشی اور مکار طبیعت کی بنا پر ہر جگہ سے ذلیل و خوار ہو کر نکالے گئے۔ ان حالات نے انہیں اپنے مستقبل کے لیے ”اپنے گھر“ کے مطالبے پر مجبور کر دیا اور انگریز نے جو مسلمانوں کے خلاف، ان کی مالی امداد پر ہمیشہ بھروسہ کرتا آیا تھا، اس مطالبے کو شرف پذیرائی بخشا، اسی سے اس تنازعے کی ابتدا ہوئی، لیکن صورت حال یہ تھی کہ وہ سرزمین جسے یہودی اپنا تاریخی حق سمجھتے تھے، صدیوں سے فلسطینی قوم کا گہوارہ بنی ہوئی ہے اگرچہ کچھ عرصہ پہلے تک اس کو کوئی سیاسی تشخص حاصل نہیں تھا۔

فلسطین میں پہلے پہل آنے والے یہودی تارکین وطن کو مقامی لوگوں کی طرف سے کسی خاص مزاحمت کا سامنا نہ کرنا پڑا۔ فلسطین کے مقامی باشندوں اور دوسرے عرب عوام کی طرف سے یہودی تحریک کو ایک خطرہ محسوس کرنے کا عمل کئی عشرے بعد شروع ہوا، عربوں اور یہودیوں کے تعلقات میں اصل موڑ ۲

موڑوے، ۱۹۴۵ء کیلوی میٹر لمبی ہائی وے یا قومی شاہراہیں اور ۱۰۰۶۴ کیلوی میٹر لمبی دوسری سڑکیں شامل ہیں۔ ریلوے کی کل میٹر لائن کی لمبائی ۵۳۰ کیلوی میٹر اور برانچ لائنوں کی ۱۷۰ کیلوی میٹر کے قریب ہے۔ حیفا میں ۱۹۵۹ء میں دو کیلوی میٹر طویل زیر زمین ریلوے پڑی بھی بچھائی گئی۔ بن گوریان اور ایلات بین الاقوامی ہوائی اڈے ہیں، یہاں تقریباً تمام بڑی بڑی فضائی کمپنیوں کے جہاز اترتے ہیں۔ اسرائیل قومی فضائی کمپنی ہے اس کے جہاز یورپ، امریکہ، چین، مصر، بھارت، کینیا، جنوبی افریقہ، تھائی لینڈ اور ترکی کے بین الاقوامی ہوائی اڈوں تک پرواز کرتے ہیں۔ اس فضائی کمپنی کا قیام ۱۹۴۸ء میں عمل میں آیا۔ اسرائیل کا بحری بیڑہ ۵۴ جہازوں پر مشتمل ہے (The Euaopa 1998، ص ۱۸۰)۔

اسرائیل براڈ کاسٹنگ اتھارٹی ریڈیو، سرکاری ادارہ ہے۔ یہ ۱۹۴۸ء میں قائم کیا گیا بیت المقدس کے علاوہ تل ابیب اور حیفا میں ریڈیو سٹیشن قائم ہیں۔ یہ ۱۶ زبانوں میں پروگرام نشر کرتا ہے۔ (The Euaopa 1998، ص ۱۸۰)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(زاہد حسین انجم [ن: محمود الحسن عارف])

.....

⊗ [تعلیق] اسرائیل عرب تنازعہ: اسرائیل عرب تنازعے کو شروع ہوئے ایک صدی سے زیادہ عرصہ گزر چکا ہے۔ یہ دنیا کی تاریخ کا سب سے قدیم حل طلب مسئلہ ہے، مگر اقوام عالم، چند بین الاقوامی سازشوں کے تحت اس مسئلے کو حل کرنے کے بجائے اسے مزید طول دے رہی ہیں۔ ۱۸۸۲ء میں یہودیوں نے فلسطین کی نقل مکانی وطن کا آغاز کیا۔ مگر نقل مکانی کا یہ سلسلہ بیت المقدس میں انفرادی طور پر عبادت گزاری کرنے اور وہیں مرنے کی تمنا پر مبنی نہیں تھا، بلکہ یہ ایک سیاسی تحریک کا نتیجہ تھا۔ ۱۸۹۷ء میں یہ رجحان، پہلی صہیونی کانفرنس کے بعد مزید تقویت پکڑ گیا، جس میں فلسطین کو

سے کوشش کر چکے تھے: (۱) انہوں نے بیت المقدس میں مسلمانوں کے مقامات مقدسہ مسجد الاقصیٰ اور قبۃ الصخرۃ کی تزئین و آرائش کے لیے عطیات جمع کرنے کی تحریک چلائی اور ان کی تزئین و آرائش کرائی؛ (۲) نومبر ۱۹۲۸ء میں علما کی ایک بین الاقوامی کانفرنس منعقد کی، جس میں دمشق، بیروت اور اردن کے نمائندوں نے بڑی تعداد میں شرکت کی؛ (۳) دسمبر ۱۹۳۱ء میں بیت المقدس میں ایک عالمی اسلامی کانفرنس بلائی جس میں سارے عالم اسلام سے ڈیڑھ سو مسلمان دانشور شریک ہوئے اور انہوں نے فلسطین کی اہمیت اور القدس کی مسلمانوں کے نزدیک تقدیس کے بارے میں قرار داد کی منظوری دی۔

اس وقت یہودیوں کی تعداد اس حد تک جا پہنچی تھی جو مقامی لوگوں کے لیے خطرناک ہو سکتی تھی، یہاں آنے والا ہر یہودی لڑنے مرنے کے لیے تیار ہو کر آیا تھا، اس لیے یہ لوگ شروع دن سے تیار اور مستعد تھے، چنانچہ انہوں نے مفتی الحسینی کی جانب سے القدس کے مقدس مقامات کی تزئین و آرائش پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔ ان کا یہ کہنا تھا کہ ان مقامات کی تعمیر نو سے مغربی دیوار (گریہ) کو جو یہودیوں کی، بقول ان کے، پہلی اور دوسری عبادت گاہوں کی قدیم جگہ پر واقع ہے، نقصان پہنچے گا اور یہودی وہاں تک پہنچنے میں دشواری محسوس کریں گے۔ اس طرح متبرک مقامات کے بارے میں ایک مذہبی جنگ کا آغاز ہو گیا۔ اسی قسم کا جھگڑا مسلمانوں اور یہودیوں دونوں کے نزدیک ایک اور مقدس شہر حبرون (الخلیل) میں بھی ظہور پذیر ہوا۔ ان فسادات میں عربوں کا نقصان یہودیوں کے مقابلے میں کئی گنا زیادہ تھا [رک بہ اسرائیل]۔ یہ فسادات کئی اور بھی شہروں تک پھیل گئے اور تناؤ میں اضافہ ہوتا گیا۔

۱۹۲۰ء-۱۹۳۰ء کے عشرہ میں اس مسئلے پر کئی اطراف سے جہاد کی آوازیں ابھریں، خصوصاً (حیفا) کے امام شیخ عزیز الدین القسام (۱۸۸۴ھ-۱۹۳۵ء) اور ان کے متبعین نے جہاد کی دعوت عام دی۔ اسی طرح ۱۹۳۶ء۔

نومبر ۱۹۱۷ء کے اعلان بالفور سے آیا، جس میں برطانوی وزیر خارجہ نے فلسطین میں یہودیوں کے قومی وطن کے قیام کا وعدہ کیا اور واضح طور پر کہا کہ اس مقصد کے حصول کے لیے برطانوی حکومت دل و جان سے سعی کرے گی۔

برطانوی حکومت کے اس اعلان نے جسے جنگ عظیم اول کے بعد ۱۹۱۷ء میں فلسطین پر انتداب اختیار حاصل ہو گیا تھا، فلسطینیوں کو غم و غصے سے دو چار کر دیا جس سے ایک ایسا تنازعہ شروع ہو گیا جو آج تک جاری ہے۔ یہودیوں کی بڑھتی ہوئی آمد نے علاقے کے مقامی کمینوں کو مزید برگشتہ کر دیا، جن کی تعداد ۱۸۸۱ء میں صرف چوبیس ہزار (یعنی آبادی کے پانچ فیصد سے بھی کم) تھی۔ ۱۸۹۳ء میں پچاس ہزار (یعنی بارہ فیصد) تک جا پہنچی۔ اعلان بالفور کے بعد یہودیوں کی آمد میں مزید اضافہ ہو گیا اور ۱۹۳۳ء میں جرمنی میں نازی ازم کے بروئے کار آنے کی بنا پر ۱۹۴۵ء تک یہودیوں کی تعداد فلسطین میں تین لاکھ، اڑسٹھ ہزار، آٹھ سو پینتالیس تک پہنچ گئی صرف بیت المقدس میں جو یہودیوں اور عربوں (بشمول مسلمان و عیسائی) دونوں کے لیے بڑی اہمیت رکھتا ہے، (۱۹۳۱ء سے ۱۹۳۵ء تک) چار برسوں کے دوران یہودی باشندوں کی تعداد تریپن ہزار سے بڑھ کر ستر ہزار ہو گئی۔

نتیجتاً ۱۹۳۶ء میں فلسطینیوں نے برطانوی پالیسی کے خلاف بغاوت کا اعلان کر دیا جو ۱۹۳۹ء تک جاری رہی۔ اس بغاوت کے ایک اہم رہنما الحاج امین الحسینی [رک بال] مفتی اعظم فلسطین و صدر سپریم مسلم کونسل تھے۔ بغاوت شروع ہوتے ہی الحاج امین الحسینی نے اعلیٰ عرب کمیٹی کی صدارت سنبھال لی اور اس طرح وہ فلسطین کی قومی، تحریک میں مرکزی شخصیت بن کر ابھرے۔

اس انقلابی اقدام سے کئی سال پہلے الحاج امین صیہونیت کے خلاف فلسطینیوں کی قومی جدوجہد کی طرف عالمی مسلم برادری کی توجہ مبذول کرانے کی کئی طرح

۱۹۳۹ء کی بغاوت کے دوران میں شامی، عراقی، بلکہ ہندوستان اور دوسرے ممالک کے متحرک دینی رہنماؤں نے فلسطین کی خاطر فریضہ جہاد کی حمایت میں فتوے جاری کیے۔ البتہ جامع الازہر مصر کے علما نے اس مسئلے پر واضح طور پر خاموشی اختیار کیے رکھی۔

جرمنی کی بڑھتی ہوئی فوجی قوت اور عربوں میں اپنے اعتماد کے نقصان کے پیش نظر برطانیہ کو اپنی علاقائی حکمت عملی پر نظر ثانی کرنا پڑی اور آنے والے برسوں میں اسے فلسطین کے بارے میں اپنی پالیسی کو متوازن بنانا پڑا۔ چنانچہ ۱۷ مئی ۱۹۳۹ء کو ایک قرطاس ابیض جاری کیا گیا، جس میں حکومت برطانیہ نے اس امر کا اظہار کیا کہ وہ (دس سال کے عرصے میں) فلسطینیوں کا قومی آزادی کا مطالبہ منظور کر لے گی۔ جو عربوں کی اکثریت کو عطاء حکومت پر مبنی ہوگا۔ علاوہ ازیں یہودیوں کی فلسطین کی طرف ہجرت اور وہاں اراضی کی خریداری پر باندی عائد کر دی جائے گی۔ قدرتی طور پر اس اعلان نے یہودیوں کو ناراض کر دیا، جو اس دوران میں خوفناک حد تک فوجی طاقت جمع کر چکے تھے۔

اس موقع پر برطانوی حکومت نے ”خانہ جنگی“ کو ہوا دینے کا طریقہ اپنایا، چنانچہ انہوں نے یہودیوں کو اچھی طرح اسلحہ اور جنگی سازو سامان جمع کرنے کا موقع فراہم کیا، اس طرح فلسطین میں یسوی (Yessv) کے مقام پر پہلی یہودی نو آبادی قائم ہو چکی تھی۔ اس وقت بارہ لاکھ مقامی فلسطینی باشندے اور ساڑھے چھ لاکھ یہودی آپنے سامنے کھڑے تھے۔ ہر گروہ فلسطین پر اپنے دعوے پر مضبوطی سے قائم تھا کہ ستمبر ۱۹۴۷ء کو تصادم مزید گہرا ہو گیا۔ جب برطانیہ نے اعلان کیا کہ وہ ۱۵ اپریل ۱۹۴۸ء کو فلسطین چھوڑنے کا ارادہ رکھتا ہے۔ ۲۹ نومبر ۱۹۴۷ء کو اقوام متحدہ کی قرارداد نمبر ۱۸ شائع ہوئی، جس کے مطابق فلسطین کو دو ریاستوں ایک عرب اور دوسری یہودی میں تقسیم کر دینے کی سفارش کی گئی تھی لیکن یہ قرارداد بھی تصادم کو نہ روک سکی۔ ڈیوڈ بن

گوریان (یہودی ریاست کے بانیوں میں سے ایک اور بعد میں اسرائیل کا پہلا وزیراعظم) اور دوسرے یہودی رہنماؤں نے اقوام متحدہ کی قرارداد کو منظور کر لیا، کیوں کہ وہ سمجھتے تھے کہ موجودہ حالات میں یہودی فلسطین میں اس سے بڑھ کر کچھ حاصل نہیں کر سکتے تھے اور ان کے لیے یہ بہترین حل تھا، جبکہ عربوں نے جنگ کو ترجیح دی، کیوں کہ ان کے نزدیک ان کے ساتھ بے انصافی ہوئی تھی کہ ان کے وطن کا ایک حصہ جبراً چھین لیا گیا۔ وہ اس فیصلے کو کالعدم قرار دینے کی سعی میں تھے۔ عرب اور یہودی فوجوں کے مابین تقریباً چھ ماہ کی جنگ کے بعد (دسمبر ۱۹۴۷ء سے مئی ۱۹۴۸ء تک) فلسطینی اور عرب رضاکاروں کو شکست کا سامنا کرنا پڑا۔ اس فوجی تصادم کے نتیجے میں، ۱۴ مئی ۱۹۴۸ء کو بن گوریان نے ارض فلسطین کے مفتوحہ علاقوں پر مشتمل یہودی ریاست۔ اسرائیل کے قیام کا اعلان کر دیا۔ اب فلسطین کے ستائیس ہزار مربع کلو میٹر علاقے میں سے تقریباً بیس ہزار اسرائیل کی ریاست کے قبضے میں آچکا تھا۔ باقی ماندہ علاقے میں سے دریائے اردن کا مغربی کنارہ اور غزہ کی پٹی، بالترتیب اردنی اور مصری قبضے میں چلی گئی۔ دس لاکھ سے زیادہ فلسطینی اپنا وطن چھوڑ کر چلے گئے، یا یہودی فوجوں نے انہیں اس پر مجبور کر دیا۔ بہت سے فلسطینی شہر، مثلاً حیفا، عکہ، یافہ، لدا، رملہ اور سب سے بڑھ کر بیت المقدس کا مغربی حصہ نیز چار سو دیہات اس جنگ کے نتیجے میں فلسطینی عرب آبادی سے بالکل خالی ہو گئے۔ گھروں کو چھوڑ جانے والے عرب لبنان، اردن اور شام میں مہاجر بن گئے۔ ان میں کچھ نے مغربی کنارے اور غزہ کی پٹی میں رہائش اختیار کر لی۔ فلسطینیوں کی اکثریت نے ان ملکوں بشمول خلیج کے ملکوں (سعودی عرب اور کویت) میں پناہ حاصل کر لی۔ فلسطینیوں کی اکثریت ان ملکوں میں جہاں انہوں نے اقامت اختیار کی تھی اپنے آپ کو غیر ملکی سمجھتی رہی اور ان کے ساتھ غیر ملکیوں جیسا سلوک کیا گیا۔ اب ان کی وہی حالت تھی جو گزشتہ

مملکت اسرائیل کی ٹیکنالوجی، زراعت اور طب کے میدانوں میں ترقی اور اضافے کا زبردست باعث بنی۔ مملکت اسرائیل بہت جلد مکمل فوجی صنعت رکھنے والا ملک بن گیا۔ اس نے مغربی طاقتوں (فرانس، برطانیہ اور امریکہ) پر انحصار ضرور کیا، مگر خود اپنے دفاعی نظام بشمول جوہری ہتھیاروں کی تیاری کی کوششیں برابر جاری رکھیں۔

سویز سے جون ۶۷ء کی جنگ تک: عربوں اور فلسطینیوں کے خلاف پہلی جنگ جیتنے کے نو سال بعد مملکت اسرائیل نے اکتوبر نومبر ۱۹۵۶ء کی سویز کی لڑائی میں مصری افواج کی شکست میں فرانس اور برطانیہ کا ساتھ دیا اور اسرائیلی افواج نے جزیرہ نماے سینا اور غزہ کی پٹی پر قبضہ کر لیا۔ اس جنگ کے دیگر اسباب کے علاوہ ایک یہ وجہ بھی تھی کہ چار سالہ پرانے حریت پسند افسروں کے انقلاب“ نے (۲۶ جولائی ۱۹۵۶ء کو) نہر سویز کو قومیانے کا اعلان کر دیا تھا۔ اسی انقلاب کے نتیجے میں مصر میں بادشاہت کا خاتمہ ہوا تھا۔ ان انقلابی رہنماؤں میں مرکزی شخصیت جمال عبدالناصر [رک باں] کی تھی، جو ۱۹۵۳ء میں مصر کا صدر بنا اور آخر کار ستمبر ۱۹۷۰ء میں اپنی وفات تک جدید عرب قوم پرستی کا قائد رہا۔ ستم ظریفی یہ ہوئی کہ اس جنگ میں ناصر کی شکست نے اسے سیاسی اور اخلاقی طور پر مزید تقویت بخشی، کیوں کہ امریکہ اور روس کے عملی کردار کی بنا پر اقوام متحدہ نے قابض فوجوں کو جزیرہ نماے سینا خالی کرنے کا حکم دے دیا۔ عرب ممالک کی طرف سے مصر کے ساتھ مضبوط اظہار یک جہتی کی بنا پر، ناصر نے اس بحران کو سامراجیت اور صیہونیت کے خلاف اپنی جدوجہد میں، عربوں اور اسی طرح مسلم دنیا کو بہ انگلیختہ کرنے کے لیے استعمال کیا۔

مئی ۱۹۶۷ء میں، عرب اتحاد کے ساتھ ناصر کے خلوص اور وابستگی کو ایک امتحان سے گزرنا پڑا۔ اردنی اور شامی جاسوسی اداروں نے خبر دی کہ شام پر حملہ کرنے کے لیے مملکت اسرائیل اپنی فوجوں کو سرحد پر جمع

صدی میں، یورپ میں یہودیوں کی ہوا کرتی تھی، مگر اہل فلسطین کی حالت اس لحاظ سے بدتر تھی کہ عرب ممالک نے، ماسوائے اردن اور کسی حد تک لبنان کے، اپنی حکمت عملی کے تحت اس ڈر سے کہ کہیں وہ مستقل طور پر ان کی آبادی میں ضم نہ ہو جائیں، فلسطینیوں کو حقوق شہریت دینے سے انکار کر دیا۔

عرب افواج کی شکست: فلسطینی باشندوں کی عرب ہمسایہ مملکتوں کو اجتماعی ہجرت اور اس سے بھی بڑھ کر یہودی افواج کے ہاتھوں فلسطین کے زیادہ تر حصے کا ضیاع ایسے حقائق تھے جنہوں نے عرب دنیا پر ایک صدمے کی سی کیفیت طاری کر دی، خصوصاً اس بنا پر کہ یہ ممالک ابھی نو آبادیاتی درجے سے نکلنے کے بعد کئی الجھنوں اور کشمکش کا شکار تھے۔ ان دنوں عرب حکومتوں کے بارے میں کئی سوالات اٹھ کھڑے ہوئے بہت سے اہم مسائل، خصوصاً اس بارے میں کہ عرب اور مسلم ممالک پر اغیار کی حکمرانی سے یہ حکومتیں کہاں تک نیٹ سکتی ہیں، سامنے آئے، حتیٰ کہ عرب کے قائدین کے خلوص اور ذمہ دارانہ رویے کو بھی ہدف تنقید بنایا گیا اور اس طرح جلدی حکومتوں کے جواز و عدم جواز کا ایک بحران پیدا گیا جس کے نتیجے میں آس پاس کے ملکوں میں کئی بغاوتیں اور انقلاب نمودار ہوئے جن میں سے سب سے زیادہ قابل ذکر ۱۹۵۲ء کا انقلاب مصر تھا، جس کا مقصد بہتر قیادت اور اقوام عرب کے لیے روشن مستقبل کی تلاش تھا۔

اسی زمانے میں مملکت اسرائیل فوجی، اقتصادی اور مردم خیزی کے لحاظ سے مضبوط ہوتی چلی گئی۔ ۱۹۳۰ء اور ۱۹۵۰ء کے عشروں میں عرب ملکوں سے یہودیوں کی بڑی تعداد میں ترک وطن نے اسرائیلی معاشرے کی نئی معاشرتی اقدار اور آبادیاتی حجم میں خاصا اضافہ کیا۔ اگرچہ مستقل عرب خطرے کے احساس نے اس معاشرے کی ساخت کو مضبوط بنانے اور متحد رکھنے میں بڑا اہم کردار ادا کیا، لیکن دنیا بھر کی یہودی قوم کی بے پناہ اعانت

کر رہی ہے، ناصر کی فوجیں اس وقت یمن میں، امام کے خلاف، انقلابی قوتوں کی حمایت میں جنگ میں مصروف تھیں، مگر اس نے اپنی باقی ماندہ افواج کو فوراً مملکت اسرائیل کی جنوبی سرحدوں پر متعین کر دیا۔ ناصر نے اس اصول پر عمل کیا کہ کسی بھی عرب ملک کے خلاف جارحیت، مصر کے خلاف جارحیت تصور ہوگی۔

۵ جون ۱۹۶۷ء کی یہ جنگ فوجی اور سیاسی لحاظ سے سخت ترین ثابت ہوئی، جب مملکت اسرائیل نے مصر، شام اور عراق کی فضائیہ کو تباہ کر دیا اور اس طرح دو عشروں سے بھی کم عرصے میں عربوں کو بے دست و پا بنا دیا۔ یہ لڑائی، جسے چھ روزہ جنگ یا جون ۱۹۶۷ء کی جنگ کہا جاتا ہے مشرق وسطیٰ کی تاریخ میں ایک اہم موڑ ثابت ہوئی۔ ان چھ دنوں میں اسرائیلیوں نے فلسطین کے باقی ماندہ بیس فیصد حصے پر بھی، جو اس وقت اردن اور مصر کے پاس تھا، قبضہ کر لیا (یعنی مغربی کنارہ بشمول بیت المقدس اور غزہ کی پٹی)۔ انہوں نے جزیرہ نمائے سینا اور جولان کے پہاڑی علاقے پر بھی، جو شام کا حصہ تھا قبضہ کر لیا، پھر ۱۹۸۱ء میں مناجیم بیکن کی لیکوڈ (Likud) پارٹی کی حکومت نے اس علاقے کو [اسرائیل میں] ضم کر لیا، ان کا کہنا تھا کہ یہ علاقہ اس کے لیے ایک لازمی، حفاظتی زون کی حیثیت رکھتا ہے۔ ناصر نے اس شکست کی ذمہ داری قبول کرتے ہوئے مصر کی صدارت سے استعفیٰ دے دیا، مگر غیر معمولی عوامی دباؤ کے نتیجے میں وہ ۱۹۷۰ء میں اپنے انتقال تک، برسرِ اقتدار رہا۔

مقامی قوم پرستی کی بالادستی: عربوں کی شکست نے فلسطینیوں کو زیادہ متحرک ہونے اور لازمی طور پر اپنی قسمت اپنے ہاتھوں میں لینے پر مجبور کر دیا اور اس طرح فلسطین کی تنظیم آزادی (P.L.O) نے جس کی بنیاد ۱۹۶۴ء میں رکھی گئی تھی، بتدریج، اہل فلسطین، عرب اقوام اور ان کے رہنماؤں سے اپنا وجود تسلیم کرا لیا۔ تنظیم آزادی فلسطین نے عرب سیاست میں اپنے علیحدہ تشخص پر اصرار کیا اور وہ جلد ہی فلسطینی نصب العین کی

علمبردار بن گئی اور اس نے فلسطینی قوم پرستی کی جگہ لے لی۔ اسرائیل اور اس کے حمایتیوں کی مخالفت کے باوجود، مسئلہ فلسطین نے عرب اسرائیلی تنازعے کے بنیادی نکتے کی حیثیت اختیار کر لی اور یہ مسئلہ ایک بار پھر مشرق وسطیٰ کی سیاسیات کا مرکز و محور بن گیا۔ عرب ممالک اب بھی بطور حصہ دار موجود تھے، مگر ایک حقیقت پسندانہ احساس ظہور پذیر ہو چکا تھا، فلسطینی باشندوں میں بھی، اب عرب قوم پرستی کی جگہ، یہی احساس جگہ پکڑ رہا تھا۔

مصر میں انور السادات کا دور حکومت (۱۹۷۰-۱۹۸۱ء) اسی سمت رہنمائی کرتا رہا۔ مصر اب بھی چاہتا تھا کہ عرب دنیا کے دل کی حیثیت سے پہچانا جائے، مگر اب عرب اتحاد اور پان عرب تصورات کا دور گزر چکا تھا۔ اکتوبر ۱۹۷۳ء کی جنگ بھی، جو سینا اور جولان کی پہاڑیوں میں اسرائیل کے خلاف لڑی گئی، دراصل مصر اور شام کی طرف سے سیاسی حل کو بہتر صورت دینے کا مقصد رکھتی تھی۔ نومبر ۱۹۷۷ء میں سادات کا دورہ القدس اور اس کے نتیجے میں کیمپ ڈیوڈ کا سمجھوتہ (جس پر ستمبر ۱۹۷۸ء میں دستخط ہوئے) اور جس کی بنا پر اسرائیل اور مصر کے مابین ایک سردامن کی فضا قائم ہوئی، اسی نقطے کا اظہار تھا اپنی صدارت کے دوران میں سادات کا اصل ہدف مصر کا اقتصادی مسئلہ، جس کے لیے وہ بشمول، اسرائیل کے ساتھ معاہدہ امن پر دستخط کرنے کے، بہت آگے جانے پر بھی تیار تھا۔ فلسطین کا معاملہ سادات کے ہاں اولین ترجیح نہ سہی، مگر وہ واضح طور پر اس کے حل کا خواہاں تھا، حتیٰ کہ اس نے اہل فلسطین کی خود مختاری کے ایک منصوبے پر بھی اسرائیلیوں سے گفت و شنید کی، لیکن یہ منصوبہ نہ فلسطینیوں کے لیے قابل قبول تھا اور نہ ہی باقی عرب دنیا کے لیے۔ اس معاملے میں بے اطمینانی اور ناگواری نے کئی سال تک مصر کو تنہائی سے ہمکنار کئے رکھا۔ پھر یہ نقطہ نظر بہت سے مصریوں کے لیے بھی قابل قبول نہیں تھا اور یہی امر آخر کار اکتوبر ۱۹۸۱ء کو مصر کے اسلامی جہاد کے ایک رکن کے ہاتھوں سادات

کے قتل کا باعث بنا۔

تنازعے کا پھیلاؤ : ۱۹۶۷ء کی عرب اسرائیل جنگ کے بعد سے فلسطینی خود ہی، بالعموم، اپنی آزادی کے وکیل بن گئے۔ سیاسی میدان میں انہوں نے دنیا کے بہت سے ملکوں کے ساتھ سفارتی تعلقات قائم کیے اور عسکری میدان میں عرب ملکوں، خصوصاً اردن اور لبنان کی سرزمین سے گوریلا انداز کے حملے شروع کر دیئے۔ مگر ستمبر ۱۹۷۰ء کی خانہ جنگی کے نتیجے میں پی ایل او اردن میں اپنے فوجی ٹھکانوں سے ہاتھ دھو بیٹھی۔ یہ جنگ شاہ اردن اور اس کی وفادار فوجوں نے فلسطینی تحریک آزادی کے خلاف شروع کی تھی، چنانچہ ان کی عسکری سرگرمیوں کا محور لبنان منتقل ہو گیا، جو فوجی لحاظ سے اسرائیل کا ایک کمزور، شمالی ہمسایہ ہے۔ لبنان میں تین لاکھ فلسطینی مہاجر کیمپوں میں رہ رہے تھے، مرکزی حکومت کمزور تھی، بہت سے سیاسی اور مذہبی حلقے فلسطینی اہداف سے ہمدردی رکھتے تھے اور یہ سب حالات لبنان میں فلسطینی فوجی، بلکہ معاشرتی بنیادی ڈھانچے کے قیام کے لیے ممدو معاون بن گئے۔

مگر اسرائیلی حکومت فلسطینیوں کی سرگرمیوں سے غافل نہ تھی، چنانچہ فلسطینیوں کے چھوٹے موٹے حملوں کے جواب میں، اسرائیل نے زبردست جوابی حملے کیے (مثلاً مارچ ۱۹۷۸ء میں لطانی (Litani) دریا کی کارروائی)، بلکہ بعض اوقات مکمل فوجی کارروائی بھی کی گئی۔ اسرائیل نے سعد حداد اور اس کے جانشین انطون حداد کے عیسائی عسکری گروہ کی اعانت سے اپنی شمالی نو آبادیوں کو فلسطینیوں کے حملوں سے محفوظ کرنے کے لیے، جنوبی لبنان میں ایک حفاظتی علاقہ قائم کر دیا۔ فلسطینی ٹھکانوں پر اسرائیلی حملوں نے جنوبی لبنان کے باشندوں کی زندگی کو تہ و بالا کر دیا۔ بہت سے لوگ ٹھکانے اور خوراک کی تلاش میں لبنان کے شمالی علاقوں کی جانب ہجرت کر گئے جبکہ ملک کی حالت، خانہ جنگی کی بنا پر پہلے ہی تباہی سے دو چار ہوتی چلی آرہی تھی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اس ملک

میں فلسطینیوں کی حمایت کمزور ہوتی چلی گئی اور جون ۱۹۸۲ء میں، اسرائیل کی جنوبی لبنان پر یلغار نے فلسطینی عسکری قوت کا مکمل خاتمہ کر دیا، حتیٰ کہ اسرائیلی افواج نے لبنان کے دارالحکومت، بیروت کو بھی اپنے قبضے میں لے لیا۔ اگرچہ تحریک آزادی فلسطین (P.L.O.) کے فوجی دستے بیاسی دن تک مشرق وسطیٰ کی سب سے زیادہ طاقت ور افواج کے مقابلے میں ڈٹے رہے، مگر انہیں بالآخر، مجبوراً لبنان چھوڑنا پڑا اور وہ اپنا ہیڈکوارٹر ایک اور عرب دارالحکومت، تونس میں لے گئے جس سے اسرائیلی حکومت نے کسی حد تک سکون کا سانس لیا۔

تونس کی طرف نقل مکانی اسرائیل کے خلاف، فلسطینیوں کی عسکری جدوجہد کے خاتمے کا آغاز ثابت ہوئی۔ تونس جانے سے پہلے بھی کئی دماغوں میں ایک سیاسی چپقلش جاری تھی۔ ۱۹۷۴ء میں ہی پی ایل او کے چیئرمین یاسر عرفات کے قریبی بعض دانشوروں نے اس قسم کے مضامین تحریر کیے تھے، جن سے مترشح ہوتا تھا کہ فلسطینی قیادت کا ایک حصہ یہودی ریاست کے پہلو بہ پہلو زندہ رہنے پر رضا مند ہے۔ پہلے تو انہوں نے، ایک ایسی سیکولر جمہوری مملکت کی تجویز پیش کی جس میں سب لوگ فلسطینی اور اسرائیلی مل جل کر رہ سکیں۔ جب اسرائیل کی طرف سے اس تجویز پر سخت منفی رد عمل سامنے آیا تو ان فلسطینیوں نے ایک ایسے مفاہمتی حل کی طرف پیش قدمی کی جو کم از کم کچھ اسرائیلیوں کے لیے قابل قبول ہو۔ یہ تجویز دو ریاستی حل کے نام سے معروف ہوئی۔

اس مفاہمتی رجحان میں اس تلخ حقیقت نے اپنا کردار ادا کیا کہ ۱۹۶۷ء کی جنگ کے بعد سے پندرہ لاکھ فلسطینی اسرائیلی تسلط کے زیر سایہ زندگی گزار رہے تھے۔ بہت سے فلسطینی باشندوں کے انتہا پسندانہ تصورات کی جگہ ایک حقیقی سیاسی احساس لے رہا تھا (یعنی پوری ارض فلسطین پر ایک فلسطینی ریاست کے قیام کا مطالبہ)، تقریباً اس کے ساتھ ساتھ، بہر حال، قابضین کے اندر بھی

اس کے برعکس ایک روش ظہور پذیر ہو رہی تھی۔ مملکت اسرائیل کے قیام کے ابتدائی زمانے میں عربوں پر الزام لگایا گیا کہ وہ یہودی ریاست کے ساتھ پرامن معاہدہ تک پہنچنے میں کچھ زیادہ دل چسپی نہیں رکھتے، مگر ۱۹۶۷ء کی جنگ کے بعد اسرائیل نے اپنے آپ کو زیادہ محفوظ اور خطرات سے کسی حد تک مصون سمجھنا شروع کر دیا اور اسے یقین ہو گیا کہ وہ اس علاقے کی سب سے بڑی فوجی قوت ہے۔ جب ۱۹۷۷ء میں اسرائیل میں متعدد گروہوں، لیکوڈ (Likud) پارٹی اور دائیں بازو کی سیاسی جماعتوں نے حکومت حاصل کر لی تو ۱۹۶۷ء کی جنگ میں قبضے میں آئی ہوئی زمین کے بدلے امن و سلامتی کے حصول کی خواہش میں کمی آگئی۔ مختلف لیکوڈ حکومتوں کے عہد میں (۱۹۷۷ء-۱۹۹۲ء) زمین برائے امن کے لیے کھلے کی جگہ ایک دوسرے فارمولے ”امن برائے امن“ نے لے لی۔ اس نقطہ نظر کے تحت یہ نظریہ اپنا لیا گیا کہ ۱۹۶۷ء میں حاصل کردہ علاقہ ارض مقدس کا حصہ، بلکہ ارض مقدس کا دل ہے۔ مقبوضہ علاقے کی بجائے یہ ”آزاد کرایا گیا“ علاقہ ہے، لہذا اسے اسرائیل ہی کے زیر تسلط رہنا چاہئے۔ بنیادی طور پر، مقبوضہ علاقوں کے فلسطینیوں کو اسرائیل نے درج ذیل دو باتوں کے اختیار کا حق دیا: (۱) اگر وہ سر زمین اسرائیل، میں قیام کے خواہش مند ہوں تو انہیں محدود خود مختاری دے دی جائے، یا (۲) وہ اردن کی طرف نقل مکانی کر جائیں جہاں، بعض معروف اسرائیلیوں کے دعویٰ کے مطابق، وہ اپنی ایک فلسطینی ریاست قائم کر سکتے ہیں، کیوں کہ ہاشمی مملکت اردن میں بسنے والی آبادی کی اکثریت پہلے ہی فلسطینی باشندوں پر مشتمل ہے۔ مقبوضہ علاقوں میں اپنی موجودگی کا یقینی احساس دلانے کے خاطر یہودیوں نے اسرائیلی حکومت کی اعانت سے کئی بستیاں تعمیر کر لیں (اس کا آغاز اسرائیل کی لیبر پارٹی حکومت کے عہد سے ہوا) اس طرح انہوں نے جلد ہی فلسطین کی تقریباً پچاس فیصد زمین پر قبضہ جما لیا۔

یوں تنازعے کے حل اور دونوں قوموں کے مابین یکجا رہنے کا امکان پیچیدہ صورت اختیار کرتا گیا۔ اس پندرہ سالہ (۱۹۷۷-۱۹۹۲ء) دور میں یہودی بنیاد پرستی کھل کر بروئے کار آئی جس کا اظہار زیادہ تر، امریکہ اور دوسرے مغربی ممالک سے ہجرت کر کے آنے والے یہودیوں میں ہوا۔ عرب اور مسلمانوں کے ضعف و ناتوانی کے ماحول، نیز امریکہ کی زبردست سیاسی، مالی اور فوجی اعانت کے بل بوتے پر اسرائیلی حکومت پر کوئی ایسا دباؤ موجود نہیں تھا جس کے تحت وہ پوری ارض فلسطین پر اپنے دعوے سے دستبردار ہو جاتی۔ فلسطینی اگرچہ تنازعے کا ایک اہم فریق تھے، مگر ان کے سامنے سیاسی یا فوجی لحاظ سے پسند و ناپسند کا دائرہ محدود تھا۔ وہ اس تنازعے کا کمزور ترین فریق تھے یا کم از کم بظاہر ایسا دکھائی دیتا تھا اور پھر ۱۹۷۹ء تا ۱۹۸۷ء کا مرحلہ آپہنچا جب بہت سے نادر واقعات یکجا ہو گئے جن کے نتیجے میں قابض قوتوں — خلاف یکایک سورش کا لاوا پھوٹ پڑا۔

بیس برس سے زیادہ کے امتیازی سلوک، اسرائیلی افواج کے ہاتھوں ہزاروں عورتوں اور مردوں کی گرفتاری اور قید، اراضی کی ضبطی اور عرب شہروں اور قصبوں کے عین وسط میں یہودی بستیوں کی تعمیر کے بعد فلسطینیوں نے اپنی تحریک انتفاضہ کا آغاز کیا۔ یہ معاشرتی اور سیاسی جدوجہد فلسطینی تاریخ کے بڑے عہد آفرین واقعات میں سے ایک اہم واقعہ سمجھا جاتا ہے۔ فلسطینی عوام طاقت ور قابضین کے خلاف، ہر ممکن ہتھیار سے مصروف پیکار ہو گئے جن میں پتھر، چاقو، عدم تعاون اور ہڑتالیں شامل ہیں، اب انہوں نے ایک مرتبہ پھر اپنی قسمت اپنے ہاتھوں میں لینے کا فیصلہ کیا اور کسی بھی بیرونی نجات دہندہ حتیٰ کہ ۱۹۷۳ء سے عربوں کی مجموعی رائے کے مطابق واحد سیاسی نمائندہ تنظیم کی قومی علامت پی ایل او تک کی اعانت و تعاون کے منتظر رہنے کے عمل کو خیر باد کہہ دیا۔ اسرائیلیوں نے اس غیر معمولی حادثے کو روکنے کی خاطر، عرصے سے جاری فلسطینیوں کے خلاف اپنے اقدامات میں

مزید شدت پیدا کر لی اور مزید ظلم و تشدد اپنانے لگے۔ نومبر ۱۹۸۸ء میں انتفاضہ کے دوران میں ہی، اہل فلسطین نے پی ایل او کی وساطت سے اسرائیل کے ساتھ ایک تاریخی مصالحت کی خواہش کا اظہار کیا۔ اس مصالحت کی بنیاد دو ریاستی منصوبے پر استوار تھی۔ اسرائیل نے ایک بار پھر اس تجویز کا مثبت جواب دینے کی ضرورت محسوس نہ کی اور فلسطینی باشندوں کی طرف سے اعلان آزادی، جس سے ان کے نئے رویوں کا اظہار ہوتا ہے، کسی مصالحتی منصوبے پر غالب آگیا اور مزید اہمیت کے سیاسی واقعات منظر پر چھانے لگے۔

اگست ۱۹۹۰ء میں کویت پر عراقی فوجوں کی یلغار کے بعد، بہت سے فلسطینیوں نے، نفسیاتی اور سیاسی اسباب کی بنا پر عراق کے ساتھ ہمدردی کا اظہار کیا اور اس سلسلے میں سمجھا جانے لگا کہ تحریک آزادی فلسطین (P.L.O) عوامی خواہشات کی پیروی کرنے لگی ہے۔ عراقی عوام کے ساتھ پی ایل او اور فلسطینی باشندوں کو بھی اس کی بھاری قیمت ادا کرنا پڑی کیوں کہ دولت مند عرب ملکوں نے فلسطینیوں کی مالی اعانت سے ہاتھ اٹھا لیا۔ چنانچہ اس کے نتائج ان کے لیے انفرادی اور اجتماعی دونوں طرح مہلک ثابت ہوئے۔ اپنے علاقے پر غیروں کے قبضے کے مقابلے میں ان کی اہمیت کو دھچکا لگا اور انتفاضہ کی حالت بھی قابل اطمینان نہ رہی اور فلسطینیوں اور اسرائیلی فوج کے مابین روزانہ کے تصادم معمول بن گئے۔ مسئلے کی اسلامی جہات: فلسطین میں، بہت سے لوگ اس مساوی جدوجہد کو بنیادی طور پر، قوم پرستانہ اور غیر دینی معاملہ سمجھتے ہیں۔ بہت سی معروف عیسائی شخصیتیں، فلسطینی مسلمانوں کے شانہ بشانہ اس جدوجہد، بلکہ دوسری عرب قوم پرستانہ تحریکوں میں بھی حصہ لیتی رہی ہیں۔ مذہبی جذبے کی بجائے، غیر مذہبی (سیکولر) احساس اور گرم حرشی کے ساتھ۔ حقیقتاً ۱۹۲۰ کے عشرے میں فلسطینیوں نے صیہونیت کے خلاف مشترکہ جدوجہد کی خاطر ”مسلم کرچمن ایسوسی ایشن“ بھی قائم کی تھی۔

جہاد کا نظریہ: عرب اسرائیلی تنازعے میں ۱۹۶۹ء میں مسجد اقصیٰ کی آتش زدگی کے سانحے تک کسی حکومت نے سرکاری طور پر نہیں اپنایا تھا۔ اس سانحے کے بعد سعودی عرب کے شاہ فیصل نے بیت المقدس کو آزاد کرانے کی خاطر جہاد کا اعلان کیا۔ انہوں نے ستمبر ۱۹۶۹ء میں رباط میں مسلمان ملکوں کی ایک سربراہی کانفرنس کا اہتمام بھی کیا، جس میں چھبیس ملکوں کے نمائندوں نے شرکت کی۔ اس کے بعد بھی کئی سربراہی اجلاس منعقد ہوئے جن میں خصوصی طور پر فلسطین اور بیت المقدس کے مسئلے پر غور خوض کیا گیا جس سے یہ بات واضح طور پر سامنے آئی کہ مسلم دنیا کی اس مسئلے کو کس قدر تائید و حمایت حاصل ہے۔

اسلامی کانفرنس تنظیم (O.I.C [رک باں] کے چارٹر کی شق ۲(الف)، کا پیرا ۶، مسئلہ فلسطین کے بارے میں مسلمان ملکوں کے مرکزی کردار کا اظہار کرتا ہے۔ اس میں کہا گیا ہے: تنظیم کے مقاصد میں سے ایک یہ ہے کہ ”مقدس مقامات کے تحفظ کی کوششوں میں ہم آہنگی پیدا کرنا، فلسطینی عوام کی جدوجہد کی تائید کرنا اور ان کے حقوق کے حصول اور ان کے وطن کو آزاد کرانے میں ان کی مدد کرنا“۔ ۱۹۷۸ء میں جب مصر نے اسرائیل کے ساتھ کیمپ ڈیوڈ سمجھوتہ کیا تو اسلامی تنظیم سے اس کی رکنیت کی معطلی اس شق کی خلاف ورزی کا نتیجہ تھی۔ ۱۹۸۱ء میں اسلامی تنظیم کا تیسرا سربراہی اجلاس سعودی عرب میں ہوا جس کا موضوع تھا: ”فلسطین اور بیت المقدس کی نشست“ اس اجلاس کے اختتام پر، شرکا نے بیت المقدس کے تحفظ اور مقبوضہ علاقوں کی آزادی کے لیے جہاد کا راستہ اختیار کرنے پر اتفاق کیا۔ اگرچہ، بالعموم اس جدوجہد کو ایک قومی مسئلہ، پی ایل او کو فلسطینیوں کا واحد نمائندہ ادارہ اور یاسر عرفات کو ان کی جدوجہد کا نشان سمجھا جاتا رہا ہے، مگر مسرور ایام سے اہل فلسطین کی طرف سے اپنی سیاسی قیادت پر اعتماد میں کمی ہوتی چلی گئی ہے۔ اس تنظیم کی سیاسی، معاشرتی اور

مقصد مشرق وسطیٰ کی سیاست میں اہم رکاوٹوں کے خاتمے کی طرف قدم بڑھانا تھا۔ بہر حال اصولوں کا یہ اعلان ایک صدی پرانے سیاسی مسئلے کے حل کی طرف صرف پہلا قدم ہی ہے۔ تنازعے کے ابھی کئی پہلو ہیں جن کی طرف توجہ کی ضرورت ہوگی، جنہیں جان بوجھ کر آئندہ گفت و شنید کے لیے چھوڑ دیا گیا کیونکہ کسی تاریخی فیصلے تک پہنچنے کے لیے یہ اہم مشکلات کی عکاسی کرتے ہیں۔

ان میں سے ایک اہم مسئلہ القدس کی حیثیت کا ہے جو فلسطینیوں (مسلمان و عیسائی) اور اسرائیلیوں (بلکہ دنیا بھر کے یہودیوں) کا روحانی مرکز ہے۔ اور اس بات کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ہے کہ ان میں سے کوئی ایک بھی القدس کو اپنے سیاسی تشخص کا حصہ قرار نہ دے۔ القدس یہودیوں کے لیے، ان کے پرانے معبد کا مقام اور ان کا تاریخی دارالحکومت ہے۔ ۱۹۸۰ء میں انہوں نے ایک قانون کے ذریعے پورے شہر کو مملکت اسرائیل کا غیر منقسم دارالحکومت قرار دے دیا ہے۔ عیسائیوں کے نزدیک یہ شہر مقدس مرقد والے گرجا (Church of Holy Sepulcher) کا مقام ہے، جہاں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو مصلوب کیا گیا اور دفن کیا گیا۔ مسلمانوں کے نزدیک (مکہ اور مدینہ کے بعد) یہ ان کا تیسرا مقدس ترین شہر ہے۔ وہ مقام جہاں سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم معراج کی رات آسمانوں پر گئے قبتہ الصخرہ کی جگہ ہے جسے اموی خلیفہ نے ۶۹۱ء میں تعمیر کیا۔ عبرانی مآخذ کی رو سے یہ چٹان وہی Rock Monich ہے جہاں پر حضرت ابراہیم نے اپنے بیٹے اسحاق کی قربانی کی تیاری کی تھی۔ ”مسجد الاقصیٰ“ کو بھی Temple Mount کی جگہ سمجھا جاتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ عربی میں یروشلم کو القدس (مقدس شہر) کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ دونوں قوموں کے نزدیک مذہبی اور بائیں طور سیاسی اہمیت کے پیش نظر ہی فلسطینی اسرائیلی تنازعے کو حل کرنے کے تمام منصوبوں میں اس شہر کو بین الاقوامی شہر قرار دینے کی تجاویز پیش کی جاتی رہیں۔

اقتصادی مسائل کے حل میں نااہلی کی بنا پر مقبوضہ علاقوں میں بہت سے لوگوں کو مسئلے کے اسلامی حل کے اختیار کی ترغیب ہوئی۔ اب زیادہ سے زیادہ لوگ اس بات پر یقین کرنے لگے ہیں کہ فلسطینیوں کی لادینی قومی تحریک فلسطینی عوام کے مقاصد کے حصول میں ناکامی سے دو چار ہو چکی ہے، بالکل اسی طرح جیسے عالم عرب کی دوسری قومی تحریکیں اپنے عوام کو درپیش معاشرتی، سیاسی اور اقتصادی مسائل کے حل میں ناکام رہی ہیں۔ مقبوضہ علاقوں کے اسلام پسندوں نے پی ایل او کی کمزوریوں سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنی حیثیت کو افزوں کر لیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ وہ لمبے یہودی قبضے اور بیرونی امداد کی کمی کی بنا پر اقتصادی مسائل کا شکار ہونے والے عوام کی ٹہلی سطح پر اعانت کے لیے بھی کام کر رہے ہیں۔

سودیت یونین کے زوال کے نتیجے میں، مغرب اور بیشتر عرب ممالک کے مابین تعاون اور عراق کو کویت سے نکال دینے کے بعد، امریکہ اور روس نے مشترکہ طور پر مشرق وسطیٰ کے مشکل مسئلے کے بارے میں ایک امن کانفرنس کا بیڑا اٹھایا۔ تنازعے کے تمام فریقوں (اسرائیل، فلسطینی نمائندوں، شام، لبنان اور اردن) کا پہلا اجلاس میڈرڈ میں ۳۰ اکتوبر ۱۹۹۱ء کو منعقد ہوا، مگر اس سے کچھ حاصل نہ ہوا اور ایک مرتبہ پھر، فلسطینیوں کی مسئلے کے منصفانہ حل کی امید تو ایک طرف، پر امن حل کی خواہش بھی پوری نہ ہو سکی، علاوہ ازیں پی ایل او اپنا اعتماد مزید کھو بیٹھی۔

اسی دوران میں کچھ اسرائیلی اور فلسطینی افراد نے جو یہ سمجھتے تھے کہ کھلے عام بات چیت سے کوئی مفید نتیجہ حاصل نہیں ہو سکتا، خفیہ طور پر اوسلو (ناروے) میں باہم ملاقات کی اور فلسطینی اسرائیلی تنازعے کے حل کی ابتدائی مرحلے کے بعض اصولوں پر اتفاق کیا۔ اس معاہدے Declaration of Pimiples (D.O.P) پر ۱۳ ستمبر ۱۹۹۳ء کو واشنگٹن میں اسرائیل کے وزیراعظم اور پی ایل او کے چیئرمین یاسر عرفات نے دستخط کیے جس کا

The: Flapan simha (۲) وا شنگٹن ۱۹۹۲ء؛ Palestinians Brith of Israel Myths and Realitics نیویارک ۱۹۸۷ء؛ (۳) حسین علی: A History of the Arab People، کیمبرج (مسودہ) ۱۹۹۱ء؛ (۴) شکری بن عابد: Arab Israel Conflict Oxford Encyclopaedid، در of Modern Islamic World، ۱: ۱۱۱، بذیل مادہ؛ نیز دیکھیے اسرائیل، اردن، شام اور فلسطین کے مقالات اور ان میں مندرج مآخذ۔

(امین اللہ و شیر و [ادارہ])

.....

اسرائیلیات: (ع)، اسرائیل، حضرت یعقوبؑ *
[رک باں] کی طرف منسوب مخصوص ادب، جس سے مراد وہ تفسیری، تاریخی یا متصوفانہ وغیرہ روایات ہیں جن پر یہودی یا عیسائی رنگ ہو، پھر چونکہ ان دونوں میں سے یہودی رنگ زیادہ غالب اور فائق ہے، اسی لیے انہیں اسرائیل (حضرت یعقوب، یہودیوں کے جد امجد) کی طرف منسوب کیا جاتا ہے (محمد حسین الذہبی: التفسیر و المفسرون، ۱: ۱۶۵)۔ بعض دیگر محققین کے مطابق اس سے مراد وہ روایات ہیں جو یہودیوں یا عیسائیوں سے ہم تنک پہنچی ہیں۔ ان میں سے بعض براہ راست بائبل یا تالمود سے لی گئی ہیں، بعض مشنا اور ان کی شروح سے اور بعض وہ زبانی روایات جو اہل کتاب سے سینہ بسینہ نقل ہوتی چلی آئی ہیں (محمد تقی عثمانی: علوم القرآن، ص ۳۴۵)۔

(۱) پس منظر: اہل عرب پیدائشی طور پر اُمّی (ان پڑھ) اور بدویانہ مزاج رکھتے تھے۔ قرآن حکیم سے قبل، ان کے ہاں کوئی بھی کتاب موجود نہ تھی، اسی لیے ان کے ہاں تعلیم و تعلم کے بابرکت سلسلے کی ابتدا اسی کتاب مقدس سے ہوئی۔

قرآن حکیم اللہ تعالیٰ کی آخری کتاب ہے جو احکام و قوانین ربانیہ کا مجموعہ ہونے کے علاوہ مواظظ اور پند و نصائح کا ذخیرہ بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے مواظظ کو مؤثر اور جان دار بنانے، مسلمانوں کے دلوں کی تقویت

اصولوں کے اعلان (D.O.P.) پر دستخط کے باوجود حالات میں کوئی بہتری ظاہر نہیں ہوئی، بلکہ فی الحقیقت اسرائیلیوں اور فلسطینیوں کے مابین معاندانہ اقدامات میں اضافہ ہوا ہے، اس لیے علاقے کے بہت سے لوگ اس معاہدے کو تسلیم نہیں کرتے، مثال کے طور پر حماس (حرکۃ المقاومة الاسلامیہ = اسلامی تحریک مزاحمت)، جس کی ابتداء ۱۹۸۷ء میں فلسطینی الاخوان المسلمون کے سیاسی شعبے کی حیثیت سے ہوئی تھی اور اسلامی جہاد، فلسطینی جانب سے اور مقبوضہ علاقوں میں مذہبی انداز کے قوم پرست، آباد کار اسرائیل جانب سے اس معاہدے کی مخالفت میں پیش پیش ہیں۔ بہر حال یہ ستم ظریفی ہے کہ یہ تنازعہ جو اب تک دو لادینی تحریکوں کے درمیان چل رہا تھا، دو مذہبی جماعتوں کا تنازعہ بن گیا ہے۔ حالات اسی سمت جا رہے ہیں۔ اس سلسلے میں ایک نہایت افسوسناک واقعہ ۲۵ فروری ۱۹۹۳ء کو پیش آچکا ہے، جب ایک یہودی آباد کار اپنے مذہبی جذبات کے زیر اثر الخلیل مسجد ابراہیمی (جہاں اللہ کے متعدد نبیوں، حضرت ابراہیم، حضرت اسحاق اور حضرت یعقوب کی قبریں ہیں) میں گھس گیا اور مسلمانوں کے مقدس ترین مہینے، رمضان میں جمعہ کے دن نماز فجر میں شریک تیس سے زیادہ مسلمانوں کو شہید کر ڈالا۔ اس کا فوری اثر یہ ہوا کہ سیاسی مذاکرات ختم ہو کر رہ گئے۔

مشرق وسطیٰ میں، مذہب اور سیاست کے معاملات کو کلی طور پر ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ ان کا باہمی طور پر منطقی ربط موجود رہے گا، بہر حال عوام کی اکثریت تنازعے کو ملک اور حق خود اختیاری کے لیے قومی جدوجہد قرار دینے پر اصرار کرتی رہے گی، ان کے نزدیک مقامات مقدسہ قومی زندگی کے وجود اور اس کے تسلسل کی علامت، جدوجہد کا اصلی جوہر بن چکی ہے۔ [نیز رک بہ اسرائیل، القدس، تنظیم آزادی فلسطین وغیرہ]۔

مآخذ: (۱) Center for analyses on

Facts and Figurs about the : Pelistine

حاصل ہو گیا (مقدمہ، ۳: ۹۹۷-۹۹۸)۔

لیکن چونکہ جن ”روایات“ کو تفسیر قرآن یا تاریخ نگاری کے لیے ”اساس“ ٹھہرایا گیا، وہ بذات خود موضوع، محترف اور ناقابل یقین حد تک کمزور تھیں اور پھر جن لوگوں کے ذریعے انہیں روایت کیا گیا یا تو وہ لوگ توریت اور سابقہ کتب پر عبور نہیں رکھتے تھے اور وہ (راوی) کتب سابقہ کے الفاظ، ترکیبوں اور دوسرے ضروری امور سے نااہل تھے، اس لیے اس ”نوع“ کی زیادہ تر ”روایات“ سے مسائل حل ہونے کے بجائے اور الجھ گئے اور اسرائیلی روایات کا یہ طومار، بجائے خود ادب اسلامی کے لیے ایک مسئلہ بن گیا۔ اسی طرح یہودیوں کے عقائد و نظریات کا بہت بڑا حصہ نہایت آسانی سے اسلامی ادب میں منتقل ہو گیا اور بعد کے زمانوں میں ان اسرائیلی روایات کو، اسلامی ادب، خصوصا تفسیر قرآن کا حصہ تصور کیا جانے لگا۔

پھر چونکہ یہ روایات عام طور پر عقائد اور احکام اسلامی سے متعلق نہیں ہیں، اس لیے محدثین نے بھی، ان روایات کے سلسلے میں تساہل اور چشم پوشی سے کام لیا ہے اور ان روایات پر نقد و جرح کے لیے روایت و درایت کے مسلمہ قواعد کا استعمال نہیں کیا۔

(۲) اسرائیلی روایات کا پایہ: ان اسرائیلی روایات کو اپنی اصل کے اعتبار سے، تین واضح اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے: (الف) بائبل (توریت و انجیل) سے لی گئی روایات؛ (۲) مذکورہ کتابوں کی شروح اور یہودیوں کی تحریری روایات، مثلاً تالمود وغیرہ کی روایات؛ (۳) یہودیوں کی سنی سنائی روایات (دیکھیے الذہبی، ۱: ۱۶۷ و بعد)۔ جہاں تک تو تیسری قسم کا تعلق ہے، تو ایسی روایات کی کوئی علمی اور مذہبی حیثیت نہیں ہے۔ یہ تو محض فرضی کہانیوں اور بے اصل اور بے حقیقت افسانوں پر مشتمل ہیں، اسی لیے وہ مکمل طور پر نظر انداز کیے جانے کے لائق ہیں۔ یہی حکم دوسری قسم یعنی توریت و انجیل کی شروح اور اہل کتاب کی تحریری روایتوں یا قصے

اور اپنی رحمت کی آفاقی شان بیان کرنے کے لیے جاہل انبیائے سابقین، خصوصا انبیائے بنی اسرائیل، کے قصص و واقعات بیان فرمائے ہیں (۱۱ [ہود] ۱۲۰)۔ یہ واقعات کسی جگہ تو تفصیلاً بیان ہوئے ہیں اور کسی جگہ ایجاز و اختصار کے ساتھ، جس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ نزول قرآن حکیم کا مقصد، واقعات نگاری کی تاریخ بیان کرنا نہیں، بلکہ محض تذکیر و موعظہ ہے، جو کہیں تو الفاظ کے ساتھ کی گئی ہے اور کہیں انبیائے سابقین کے واقعات و قصص کی صورت میں، اسی لیے قرآن حکیم میں ان واقعات کے کرداروں اور ان کے مقامات کے نام بیان نہیں کیے گئے۔ پھر چونکہ ان میں سے بعض واقعات کی تفصیلات، بائبل اور اس کی شروح وغیرہ میں موجود ہیں، لہذا یہ امر قرآن حکیم کے شارحین کے لیے اہل کتاب علما سے رجوع کا سبب بن گیا۔

نامور مؤرخ اور فلسفہ تاریخ کے بانی علامہ ابن خلدون نے اس کا سبب اہل عرب کی بداوت اور ان کے گنوار پن کو قرار دیا ہے اور لکھا کہ یہ لوگ (اسلام سے پہلے) نہ تو اہل کتاب تھے اور نہ ہی صاحب علم۔ ان پر گنوار پن اور جہالت کا غلبہ تھا۔ انہیں جب کسی بات کے بارے میں مزید جاننے کی ضرورت پیش آتی، مثلاً یہ کہ کائنات کی ابتدا کیسے ہوئی، تو وہ عام طور پر اہل کتاب علما کی طرف ہی رجوع کرتے تھے، لیکن چونکہ جو یہودی وہاں (سر زمین عرب میں) رہتے تھے، وہ بھی انہیں کی طرح کے لوگ تھے، جو اپنی مذہبی کتب اور اپنی تاریخی روایات وغیرہ کے متعلق واجبی سا علم رکھتے تھے اور ان کا بڑا حصہ اہل حمیر [رکبہ حمیر] پر مشتمل تھا، جنہوں نے اسلام قبول کر لیا تھا، مگر مسلمان ہونے کے باوجود، بہت سے مسائل و معاملات میں وہ اپنے سابقہ دین کے نظریات اور عقائد پر قائم تھے۔ اس لیے یہ لوگ اپنے اس ورثے اور سنی سنائی باتوں کو لوگوں سے بیان کرتے تھے، جس کی بنا پر تفسیری اور تاریخی کتب اس نوع کی روایات سے لبریز ہو گئیں اور ان کی بہت سی روایات کو قبول عام

کہانیوں کا ہے، ایسے کئی مجموعے، ابتدائی صدی ہجری میں لوگوں کے مابین متداول تھے، مثال کے طور پر، غزوہ یرموک کے موقع پر حضرت عبداللہ بن عمروؓ کے ہاتھ یہود و نصاریٰ کی کتابوں کے دو اونٹوں کے بوجھ کے برابر (زامتین) مسودے ہاتھ آئے تھے (فتح الباری)۔ اسی طرح نامور کتابیات نگار، علامہ ابن الندیم نے اپنی کتاب الفہرست (ص ۲۴) میں لکھا ہے کہ اسے ایک ایسی گم نام کتاب ملی ہے جو مامون الرشید عباسی (۱۹۸ھ/۸۱۳-۸۳۳)، کے خزانوں والی کتابوں سے مشابہت رکھتی ہے جسے عبداللہ بن سلام مولیٰ الرشید نے عربی میں ترجمہ کیا۔ اس کے متعلق ابن الندیم کا خیال ہے کہ وہ ہارون الرشید کا آزاد کردہ غلام تھا۔ اس نے اس کتاب کو کتاب الخفاء کا نام دیا ہے اور اسے ابراہیمی صابیوں کی طرف منسوب کیا ہے جو حضرت ابراہیمؑ پر ایمان رکھتے تھے (ص ۲۴)۔ ابن الندیم نے اس کتاب کی اکثر روایات کو لغو قرار دیا ہے اور لکھا ہے، کہ اس کے باوجود لوگوں کی اکثریت ان کی تصدیق کرتی اور ان پر ایمان رکھتی ہے۔ اس نوع کی بہت سی روایات کو یہودی عربوں کی طرف منسوب کرتے ہیں (دیکھیے The Jewish Encyclopedia، opaeidia، بذیل مادہ Joseph Tacob وغیرہ)۔

اگر وہ روایت یہود و نصاریٰ کے کسی مستند مجموعے میں موجود ہو تو اس صورت میں، علما نے اسے حسب ذیل اقسام میں تقسیم کیا ہے: (۱) ایسی روایات، جن کی صحت قرآن مجید یا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول کسی صحیح حدیث سے ثابت ہو چکی ہو، جیسے حضرت یوسفؑ کا قصہ اور دوسرے پیغمبروں کے واقعات، یا جیسے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھی بزرگ کا نام (خضر)، کہ اس کی صراحت صحیح حدیث میں موجود ہے (بخاری، کتاب التفسیر، باب سورہ الکہف، ۸: ۲۹۷، مع فتح الباری)؛ (۲) وہ روایات، جو شریعت یا عقل کے مخالف ہیں، جیسے حضرت سلیمانؑ کے بارے میں جادوگر ہونے کی اور ہاروت و ماروت کے قصے کی روایت ایسی

روایات کو رد کرنا ضروری ہے (ابن تیمیہ، مقدمہ، ص ۷۷)؛ (۳) وہ روایات جس کے متعلق مکمل طور پر قرآن و سنہ میں سکوت اختیار کیا گیا ہے اور وہ نہ تو پہلی قسم میں شامل ہیں اور نہ ہی دوسری قسم میں، اسرائیلیات کی یہی صورت سب سے زیادہ متداول اور مختلف فیہ ہے۔ جہاں تک قرآن و سنہ کا تعلق ہے تو اسلام کے ان دونوں مآخذوں میں یہود و نصاریٰ کے تمام مروجہ مجموعوں پر عدم اعتماد کرتے ہوئے انہیں ناقابل اعتبار قرار دیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر سورۃ البقرۃ میں ارشاد ہے: قَوْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيُشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا (۲) [البقرۃ: ۷۹]، یعنی ان لوگوں پر افسوس ہے، جو اپنے ہاتھ سے کتاب لکھتے ہیں، اور (پھر) کہتے ہیں، کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے، تاکہ وہ اس کے بدلے تھوڑی قیمت (دنیوی منفعت) حاصل کریں۔ ایک اور مقام پر ارشاد فرمایا: يَحْرِفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ (۵) [المائدۃ: ۱۳-۱۴]، یعنی وہ الفاظ کو اپنی جگہ سے تبدیل کر دیتے ہیں۔

اسی طرح احادیث مبارکہ میں بھی یہود و نصاریٰ کے ان مجموعوں میں موجود مواد کو ناقابل اعتماد قرار دیا ہے۔ مثال کے طور پر حضرت جابرؓ بن عبداللہ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ ایک بار حضرت عمرؓ، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک کتاب لے کر آئے جو انہیں اہل کتاب سے ملی تھی اور انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے روپر اس کو پڑھنا شروع کر دیا۔ آپؐ اس پر سخت غضبناک ہوئے اور فرمایا، ”اے عمرؓ کیا تم اب تک اس بارے میں متحیر ہو؟ اس ذات کی قسم، جس کے قبضے میں میری جان ہے میں تمہارے پاس روشن اور صاف ستھری کتاب لایا ہوں، تم لوگ ان (یہود و نصاریٰ) سے کچھ بھی مت پوچھو، اس لیے کہ اگر وہ تمہیں کوئی صحیح بات بتائیں گے اور تم اسے نہ مانو گے تو تم حق کو جھٹلانے والے ہو جاؤ گے اور اگر وہ کوئی جھوٹی بات بیان کریں گے (اور تم تصدیق کرو گے) تو تم باطل کی تصدیق

کرنے والے شمار ہو گئے۔ اس ذات کی قسم، جس کے قبضے میں میری جان ہے، اگر اس وقت موسیٰ بھی زندہ ہوتے، تو ان کے لیے بھی، میری اطاعت کے سوا، کوئی چارہ کار نہ ہوتا (احمد بن حنبل: مسند، ۳: ۳۸۷)۔ اسی طرح ایک اور موقع پر آپ نے ارشاد فرمایا: لا تصدقوا اهل الكتاب ولا تكذبوهم، وقولوا آمنا بالله وما نزل علينا (بخاری، کتاب التفسیر، ۸: ۱۲۰، مع فتح الباری)۔ یعنی تم لوگ اہل کتاب کی باتوں کی نہ تو تصدیق کرو اور نہ ہی تکذیب اور کہو کہ ہم ایمان لائے، اللہ تعالیٰ پر اور اس (دین) پر، جو ہم پر نازل کیا گیا۔

شریعت اسلامیہ کی ان واضح اور دو ٹوک نصوص کی روشنی میں یہود و نصاریٰ کی مذہبی اور تاریخی روایات کو قبول کرنے کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے۔ تاہم بہت سے علما نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ممانعت والی روایات کو اسلام کے اس ابتدائی دور پر محمول کیا ہے، جب اسلام میں داخل ہونے والوں کے عقائد میں ابھی پختگی نہیں آئی تھی اور کہا ہے کہ جب لوگوں کے ایمان میں پختگی آگئی تو آپؐ نے لوگوں کو اہل کتاب سے روایت لینے کی اجازت دے دی (الذہبی: التفسیر والمفسرون، ۱: ۹۷۰) اور اس مقصد کے لیے انہوں نے البخاری ہی کی دوسری روایت کو مآخذ ٹھہرایا ہے، جس میں مذکور ہے، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”حدثوا عن بنی اسرائیل ولا حرج“ (اور تم لوگ بنی اسرائیل سے روایت لو اور اس میں کوئی نہیں ہے)، لیکن ہمارے خیال میں ان دونوں روایات میں ”اہل کتاب“ اور ”بنی اسرائیل“ کے الفاظ کا جو فرق ہے اسے ملحوظ نہیں رکھا گیا، اس لیے کہ ان دونوں الفاظ میں فرق اسی قسم کا ہے، جو ”تورات“ اور ”عہد نامہ قدیم“ میں یا انجیل اور ”عہد نامہ جدید“ کے الفاظ میں ہے۔

بہر حال چونکہ علما نے اس حدیث کو ”اہل کتاب“ سے روایت لینے کے جواز پر محمول کیا، اس لیے ان سے ہر طرح کی رطب و یابس روایات لینا شروع کر

دی گئیں، چنانچہ نامور امام فقہ اور محدث ”امام شافعیؒ“ فرماتے ہیں، کہ یہ بات تو معلوم اور مسلم ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کسی صورت میں بھی جھوٹی باتوں کو ان سے روایت کرنے کی اجازت نہیں دے سکتے تھے، لہذا اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تم لوگ بنی اسرائیل سے، ایسی احادیث روایت کرو جن کا جھوٹ ہونا، تمہیں معلوم نہ ہو، چنانچہ ایسی روایات کے ان سے نقل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لہذا اس صورت میں اس کا مطلب وہی ہے، جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کا ہے، کہ فرمایا: جب تمہیں اہل کتاب کوئی بات بتائیں تو تم نہ تو اس کی تصدیق کرو اور نہ ہی تکذیب، اور ایسی روایات، جن کا سچ ہونا قطعی ہو، اس کے بارے میں، نہ تو اجازت مروی ہے اور نہ ہی ممانعت (فتح الباری، ۶: ۳۲۰)۔ اس طرح اس مکتب فکر کے لوگوں نے، مذکورہ روایات کو اساس ٹھہراتے ہوئے، یہودی اور عیسائی علما سے، جواز روایت کا قول کیا ہے اور ایسی روایات کی، جن میں، صراحت کے ساتھ اس سے ممانعت کا ذکر ہے تاویل کی ہے، چنانچہ سطور بالا میں حضرت عمر فاروقؓ والی روایت میں، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اہل کتاب سے روایت لینے کی جو ممانعت مذکور ہوئی ہے، حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تاویل میں الجہلب کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ہماری شریعت ایسے معاملات میں، دوسری شریعتوں سے مستثنیٰ ہے، لیکن ایسی باتوں میں جن کی ہماری شریعت تصدیق کر چکی ہے، ان سے روایت لینے کی ممانعت نہیں ہے (کتاب مذکور، ۶: ۳۲۰) درحقیقت یہ نقطہ نظر ہمارے بزرگوں کا تسامح ہے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے، حضرت عمر فاروقؓ کے ہاتھ میں، جس قدیم کتاب کے اوراق دیکھے تھے اس میں یقیناً دونوں طرح کی باتیں مذکور ہوں گی، لیکن آپؐ نے اس کی مطلقاً ممانعت فرما دی تھی اور اس میں کسی قسم کا فرق نہیں کیا تھا۔

پھر یہ بات بھی بڑی اہم ہے، کہ اہل کتاب

کی آیت (۱۰) کا مصداق قرار دیا ہے (بخاری، ۵: ۳۷)۔ انہیں صحابہ کرام سمیت امت کے تمام طبقات نے ثقہ تسلیم کیا ہے اور بہت سے صحابہ کرام، مثلاً حضرت عوف بن مالک، حضرت ابوہریرہ اور تابعین کے ایک بڑے طبقے نے ان سے روایت کی ہے (ابن عبد البر: الاستیعاب، ۲: ۳۸۲)۔ وہ قرآن و سنہ کے علاوہ توریت کے بھی بڑے عالم تھے، چنانچہ نامور محدث ابن جریر الطبری نے، اپنی تفسیر کے علاوہ اپنی تاریخ میں بھی ان سے بہت سی روایات نقل کی ہیں (ابن حجر: تہذیب التہذیب، ۵: ۲۴۹)۔ لیکن ان کی ثقاہت و عدالت اپنی جگہ، اصل مسئلہ ان روایات کے صحیح یا غلط ہونے کا ہے جو انہوں نے نہایت خلوص کے ساتھ، کتب سابقہ سے روایت کی ہیں، اس لیے کہ ان روایات ہی کا علمی پایہ کمزور ہے۔ پھر ان کے راویوں نے ان سے نقل شدہ روایات کو، کچھ سے کچھ بنا دیا ہے۔ اس لیے، ان کی اپنی ذات کے ثقہ ہونے کے باوجود جو روایتیں ان کے حوالے سے کتب سابقہ کی روایت کی جاتی ہیں وہ روایات بہر حال محل نظر ہیں؛ (۲) کعب بن الاحبار (ابو اسحاق کعب بن صانع الحمیری)، یہ اسرائیلی بزرگ، مشہور روایت کی رو سے، حضرت عمر فاروقؓ کے زمانہ خلافت میں اسلام لائے اور پھر اپنے مولد و مسکن (یمین) سے نقل مکانی کر کے، مدینہ منورہ آگئے، اور رومیوں کے خلاف جنگوں میں شریک رہے، آخر میں ”محس“ (شام) میں سکونت اختیار کر لی اور وہیں (۳۲ھ/۶۵۳ء میں) انتقال فرمایا (ابن حجر: الاصابہ، ۲: ۳۱۶) وفات کے وقت ان کی عمر ۱۴۰ برس تھی۔ حضرت کعب کے متعلق بیان کیا جاتا ہے، کہ وہ بہت وسیع علم و فضل کے حامل تھے، اسی لیے انہیں ”کعب الاحبار“ کہا جاتا ہے اور اکثر جلیل القدر ائمہ، مثلاً امام مسلم، ابوداؤد، الترمذی اور النسائی وغیرہ نے ان سے روایت لی ہے۔ اس کے علاوہ جلیل القدر صحابہ مثلاً حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ باوجود اپنی جلالت قدر کے ان سے علمی مسائل میں رجوع کرتے

سے روایات کرنے والوں نے صحیح اور سقیم، سچی اور غلط روایات میں قطعی فرق نہیں کیا، جس کی بنا پر مسلمانوں کی کتابیں ”اسرائیلی روایات“ سے بھر گئیں اور ان رطب و یابس روایات نے اسلامی ادب پر بڑے گہرے اثرات مرتب کیے۔

علاوہ ازیں ”قرون اولیٰ“ میں مسلمانوں کے عقائد بہت مضبوط تھے، اس لیے انہیں دائیں بائیں دیکھنے کی ضرورت نہ پڑی، لیکن جوں جوں وقت گزرتا گیا اس سلسلے میں تیزی آتی گئی اور اس کے اثرات ظاہر ہونا شروع ہو گئے اور پھر دوسری اور تیسری صدی ہجری میں، اس نوع کی روایات کا اتنا انبار فراہم ہو گیا، کہ خود مفسرین کو، ان روایات کے انتخاب میں ”دقت“ پیش آنے لگی (دیکھیے نیچے)۔

(۳) اقطاب اسرائیلیات: پھر یوں تو، ”اسرائیلیات“ مختلف ذریعوں سے، ”اسلامی ادب“ میں درآمد کی جاتی رہی ہیں، لیکن عام طور پر، اسرائیلی روایات کا بیشتر مدار چار شخصیتوں پر ہے، چنانچہ بعد میں جو اسرائیلی روایتوں کا ”طومار“ وضع کیا گیا، اس کے لیے بھی انہی چار شخصیتوں کے ناموں کا سہارہ لیا گیا، ان چاروں بزرگوں کو اقطاب اسرائیلیات کہا جاتا تھا۔ ان کی تفصیل درج ذیل ہے: (۱) عبداللہ بن سلام بن الحارث الاسرائیلی الانصاری [رک بآں]۔ وہ بنو الخزرج کے حلیف اور معروف صحابی ہیں، وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت مدینہ کے بعد، مسلمان ہوئے اور ۴۳ھ/۶۶۳ء میں، حضرت امیر معاویہؓ کے زمانہ امارت میں انتقال فرمایا (ابن سعد: الطبقات)۔ بعض لوگوں نے انہیں بدری قرار دیا ہے لیکن ابن سعد نے، انہیں صحابہ کے تیسرے درجے میں، جو غزوہ خندق اور بعد کے غزوات میں شریک رہا، شامل کیا ہے (ابن سعد)۔ وہ بڑے جلیل القدر صحابی اور بڑے سچے مسلمان بزرگ تھے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لیے جنت کی بشارت دی ہے (الاستیعاب، ۲: ۳۸۲)۔ نامور صحابی حضرت سعد بن ابی وقاص نے انہیں سورۃ الاحقاف

تھے، جو ان کی ثقاہت کی واضح دلیل ہے (ابن حجر: تہذیب الغریب، ۸: ۳۳۸-۳۴۰)۔

لیکن بایں ہمہ، ان کی ذات ان کے دور سے لے کر اب تک مختلف فیہ رہی ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجر العسقلانیؒ نے حمیر بن عبدالرحمن بن عوف سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے حضرت امیر معاویہؓ کو یہ بیان کرتے ہوئے سنا کہ انہوں نے مدینہ منورہ کے متعدد قریشی بزرگوں کے حوالے سے بیان کیا کہ اگرچہ کعب محدثین اہل کتاب میں سب سے سچے تھے، لیکن پھر بھی ہم ان پر جھوٹ بولنے کا تجربہ رکھتے ہیں (الاصابہ، ۳: ۳۱۶)۔ ان کی طرف جو باتیں منسوب ہیں۔ ان سے بھی اس قول کی تائید ہوتی ہے، مثال کے طور پر حضرت قتادہ سے روایت ہے کہ کعب یہ بیان کرتے تھے کہ آسمان چکی کی مانند ایک قطب پر گھوم رہا ہے، جب یہ روایت حضرت حذیفہ بن یمانؓ [رک باں] کو پہنچی، تو انہوں نے فرمایا، کہ کعب جھوٹ بولتے ہیں اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم میں فرمایا ہے: إِنَّ اللَّهَ يُمِصُّ السُّمُومَاتِ وَالْأَرْضُ أَنْ تَزُولَا (۳۵ [الفاطر: ۴۰])، یعنی بے شک اللہ تعالیٰ نے ہی آسمانوں اور زمین کو ڈانواں ٹڈول ہونے سے روکا ہوا ہے، اسی طرح دوسرے صحابہ کرامؓ نے بھی ان کی، خصوصاً قصہ گوئی پر، گرفت کی ہے چنانچہ ایک بار حضرت عوفؓ بن مالک حضرت کعب کے پاس آئے۔ اس وقت وہ لوگوں سے قصے بیان کر رہے تھے تو انہوں نے کہا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا: کہ کوئی شخص لوگوں کے سامنے قصہ گوئی [رک بہ قصہ] بیان نہ کرے، سوائے امیر کے، یا ایسے شخص کے جسے امیر نے مامور کیا ہو یا پھر تکلف کرنے والے کے۔ اس پر کعب نے قصہ گوئی بند کر دی، تاآنکہ، حضرت امیر معاویہؓ نے انہیں اس کا حکم نہ دیا (الاصابہ، ۳: ۳۱۶)، لیکن مذکورہ روایت کا آخری حصہ محل نظر ہے۔ اس لیے کہ کعب کا انتقال حضرت امیر معاویہؓ کے زمانہ خلافت سے قبل ہو گیا تھا، اس وقت حضرت امیر معاویہ

شام کے گورنر تھے۔ مسلمانوں کے امیر عام نہیں تھے، تاہم ممکن ہے کہ اس سے ان کی امارت شام ہی مراد ہو۔ بہر حال اس طرح کی متعدد روایات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ کعب کے زمانے سے ہی، لوگوں نے ان کی روایات کے بارے میں شکوک و شبہات کا اظہار شروع کر دیا تھا، لیکن چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح طور پر اہل کتاب کی روایت کی تردید کرنے سے منع فرمایا تھا، اس لیے صحابہؓ کی اکثریت خاموش رہی، لیکن تابعین نے ان سے جو روایات نقل کیں وہ آگے سے آگے منتقل ہوتی گئیں، اسی لیے، اسرائیلی روایات کا ایک انبار ان کے نام سے فراہم ہو گیا ہے۔

عہد حاضر کے بہت سے علما نے بھی کعب الاحبار کی ذات کو اسرائیلیات کی نقل و روایت کے سلسلے میں مورد الزام ٹھہرایا ہے۔ جن میں سے فجر الاسلام کے مؤلف ڈاکٹر احمد امین پیش پیش ہیں۔ انہوں نے نہ صرف حضرت کعبؓ کی امانت و عدالت کو ہدف تنقید بنایا ہے، بلکہ ان کے قبول اسلام کی صداقت پر بھی شک و شبہ کا اظہار کیا ہے (فجر الاسلام، ص ۱۹۸، مطبوعہ قاہرہ)۔ اسی طرح عہد حاضر کے ایک اور محقق، علامہ رشید رضا نے بھی کعب کی ”روایات“ کو ناقابل اعتبار قرار دیا ہے اور اس بارے میں علامہ ابن تیمیہؒ کی جرح کو بنیاد ٹھہرایا ہے (المنار، ۱: ۹)، تاہم اس میں تو شک نہیں کیا جاسکتا کہ حضرت کعب قبول اسلام میں مخلص تھے اور عین ممکن ہے کہ جو کچھ وہ بیان کرتے تھے وہ سب کچھ بھی کسی جگہ تحریری صورت میں موجود ہو، لیکن انہوں نے جن تحریری مسودوں سے یہ روایات لی ہیں یا جن لوگوں سے انہوں نے انہیں سنا ہے وہ تمام کے تمام بے سند اور بے اصل تھے، اس لیے ان کی نقل کردہ روایات پر شک و شبہ کا اظہار بجا قرار پاتا ہے: (۳) وہب بن منبہ: ابو عبد اللہ، وہب بن منبہ بن مسیح بن ذی کناز الیمانی الصنعانی، کی ولادت ۳۴ھ/۶۵۵ء میں اور وفات ۱۱۰ھ/۷۲۸ء میں ہوئی۔ ان کا شمار ایسے اہم ترین اسرائیلی اور

(ابن حجر: تہذیب التہذیب، ۱۱: ۱۶۶-۱۶۷)، اس لیے ان کی ذات تو یقیناً ثقہ اور مستند ہی ہوگی، لیکن انہوں نے جو اسرائیلیات نقل کی ہیں، ان میں سے اکثر ”بے اصل“ اور بے حقیقت ہیں، اس لیے انہیں اسلامی ادب میں کثرت سے اسرائیلیات کے نقل و روایت کے الزام سے بری الذمہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔

(۴) عبد الملک بن جریج (ابو خالد، یا ابوالولید الدحوی) المعروف بہ ابن جریج عہد تابعین کے مشہور بزرگ تھے، جو اپنی اصل کے اعتبار سے رومی نصرانی تھے۔ [رک بہ ابن جریج]۔

اسلامی ادب میں، جو نصرانی اور عیسائی روایات کا عنصر شامل ہوا، اس کی بڑی حد تک ذمہ داری ابن جریج پر ہے۔ ابن جریج کی ولادت مکہ مکرمہ میں ہوئی، مگر انہوں نے بصرہ، یمن اور بغداد کے سفر کر کے، ان شہروں کے اہل علم سے بھی علمی استفادہ کیا۔ وہ مکہ مکرمہ کے علما اور وہاں کے مشہور محدثین میں سے تھے۔ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے عہد تابعین میں، مکہ مکرمہ میں کتاب تصنیف فرمائی (الذہبی، ۱: ۱۹۸)۔ تفسیر الطبری میں نصاریٰ کے متعلق جتنی روایات ہیں، ان کا مدار انہیں ابن جریج پر ہے۔

مقدم الذکر بزرگوں کے برعکس، ابن جریج کی شخصیت شروع سے ہی متنازع اور مختلف فیہ رہی ہے، اگرچہ علما اور محدثین کی اکثریت نے انہیں ”ثقہ“ تسلیم کیا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ، ان پر تدلیس اور ”وضع حدیث“ کے الزامات بھی لگائے گئے ہیں، چنانچہ نامور محدث ابن حبان نے لکھا ہے، وکان من فقہاء اصل الحجاز وقرائهم ومتقنیہم وکان یدلس (میزان الاعتدال، ۱۵۱:۲)، یعنی وہ حجاز کے فقہاء، قرا اور ثقہ لوگوں میں سے تھے، مگر تدلیس کرتے تھے نامور محدث احمد بن حنبل نے ان کی مرسل روایات کو ”موضوع“ قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ ابن جریج اس بات کی پرواہ نہیں کرتے تھے کہ انہیں جو روایت ملی ہے وہ کیسی ہے اور

یہودی علما میں ہوتا ہے، جنہوں نے بڑی تعداد میں اسرائیلی روایات و آثار کو نقل کیا ہے۔ وہ متعدد صحابہ کرام (ابو ہریرہؓ، ابوسعید الخدریؓ، عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ، حضرت جابرؓ اور حضرت انسؓ وغیرہ) سے روایت کرتے ہیں، جبکہ ان سے تابعین اور تبع تابعین کی بڑی تعداد روایت کرتی ہے (ابن سعد: طبقات، ۵: ۵۳۱-۵۳۲-۵۳۳-۵۳۴)۔ حضرت وہب بہت وسیع العلم اور کتب سابقہ کے بہت بڑے عالم تھے۔ انہوں نے قدیم انبیا اور بزرگوں کے بہت سے قصے روایت کیے ہیں، ان کے متعلق ڈاکٹر احمد امین نے لکھا ہے، کہ انہوں نے ”مغازی“ پر ایک کتاب بھی تالیف کی تھی۔ نامور سوانح نگار، ابن خلکان کے مطابق، انہوں نے ایک جلد میں ملوک حمیر کے حالات و واقعات بھی قلم بند کیے تھے، انہوں نے ان کی یہ کتاب دیکھی تھی، جو بہت مفید کتابوں میں سے تھی (وفیات، ۲: ۱۸)، حضرت وہب، حضرت عبداللہ بن سلام اور کعب احبار کی روایات کے جامع تھے۔ اس کے علاوہ وہ بذات خود بھی یہودی اور اسرائیلی کتب کا مطالعہ کیا کرتے تھے اور ان کی روایات بیان کیا کرتے تھے، ابتدا میں وہ قدری [رک بہ قدریہ] تھے، لیکن وہ خود کہتے ہیں کہ انہوں نے انبیاء علیہ السلام کی کتابیں یا صحیفے پڑھے، جن میں سے ایک کتاب میں صراحت تھی کہ جس نے اپنی ذات کی طرف سے کسی بھی قسم کی مشیت (چاہنے) کی نسبت کی تو اس نے بے شک کفر کیا، لہذا انہوں نے یہ قول چھوڑ دیا ہے (الذہبی: میزان الاعتدال، ۳: ۲۷۱)۔ اسرائیلی روایت کے نقل اور ان کی روایت کرنے کی بنا پر، بہت سے علما نے ان پر بھی تنقید کی ہے، جن میں ڈاکٹر احمد امین (نجر الاسلام) اور علامہ رشید رضا (النار، مقدمہ) نمایاں ہیں، لیکن چونکہ جمہور محدثین نے بطور راوی وہب کو ثقہ اور عادل تسلیم کیا ہے، یہاں تک کہ امام بخاری نے بھی ان سے روایت لی ہے (البخاری، ۱: ۳۴)، اور علامہ الذہبی، التسانی، ابوزرعہ اور حافظ بن حبان نے انہیں ثقہ کہا ہے

اثرہانی کتب التفسیر، ص ۱۵۸) اسی طرح ابن الندیم، (ص ۲۴) نے یامین بن یامین، ابن التہان اور بکیرا الراہب کے نام بھی اس سلسلے میں لیے ہیں۔

ان معلوم و مسلم ذرائع کے علاوہ کچھ گم نام، مآخذ بھی اسرائیلیات کی نقل روایات کا مآخذ تھے، جیسے کہ ابن الندیم (ص ۲۴) ایک ایسی گم نام کتاب کا ذکر کرتے ہیں جو ان کے خیال میں مامون العباسی کے خزانے کی کتابوں سے مشابہ تھی، جس کا ذکر سطور بالا میں آچکا ہے، بقول ابن الندیم اس کی بہت سی روایات تھیں، جن کا خود اہل کتاب کو بھی علم نہ تھا، مثال کے طور پر یہ بات کہ توریت کی الواح کا رنگ سبز تھا اور اس پر سرخ رنگ کی تحریر تھی (ص ۲۵)۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دراصل ان وضاعون اور حدیث گھڑانے والوں کی کارستانی تھی جو نئی روایات لوگوں کو سنا کر انہیں خوش کرنا چاہتے تھے۔ جن کا ذکر علامہ ابن الجوزی نے کتاب المذکرین و القصص میں کیا ہے اور چونکہ کتب سابقہ اور گذشتہ انبیاء کا شعبہ ایسا تھا، جس کے متعلق محدثین اور علما نے کوئی شرط عائد نہیں کی تھی، اس لیے اس میدان میں ان کی شعبہ بازی بہت کامیاب رہی تھی۔

(۵) اثرات : بہر حال، اسرائیلیات نے یوں تو ”اسلامی ادب کے“ قریب قریب تمام شعبوں کو متاثر کیا، لیکن ان میں خصوصاً تین شعبے ایسے ہیں، جن پر سب سے زیادہ اثر پڑا، اور وہ (الف) تفسیر (ب) تاریخ اور (ج) تصوف ہیں، ان میں سے ہر ایک پر اسرائیلیات کے اثرات کا مختصر جائزہ درج ذیل ہے:

(الف) تفسیری ادب: جس زمانے میں (ساتویں صدی عیسوی) میں اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم نازل فرمایا، اس زمانے میں پوری دنیا پر جہالت کی حکمرانی تھی، اس اندھیر نگری میں، دو اقوام ایسی تھیں جو نسبتاً پڑھی لکھی سمجھی جاتی تھیں، اس میں سے ایک قوم حضرت موسیٰ پر ایمان رکھنے والے (یہودی) تھے اور دوسرے عیسوی شریعت کے حامل (نصرانی [رک باں])، اسی لیے جب بھی کسی

کہاں سے ملی ہے (کتاب مذکور)۔ امام مالک انہیں حاطب لیل (رات کے وقت لکڑیاں جمع کرنے والا، مراد رطب و بالیس روایات نقل کرنے والا) قرار دیتے ہیں (دیکھیے ابن حجر: تہذیب، ۶: ۴۰۲-۴۰۶) اس لیے اکثر علما نے ان کی روایات سے اجتناب کرنے کا فتویٰ دیا ہے (الذہبی، ۲۰۰:۱)۔

اس سلسلے میں اسرائیلیات کے ان اقطاب کے ساتھ ساتھ، کئی ایسے لوگوں کے نام بھی لیے جاتے ہیں۔ جو اس بارے میں بہت زیادہ بدنام نہ تھے، لیکن انہوں نے کسی حد تک ان روایات و آثار سے استفادہ ضرور کیا ہے، جن میں ایک بڑا نام حضرت عبداللہ بن عمرو العاص کا ہے۔ جو کتب اسرائیلیات سے استفادہ کرتے تھے، چنانچہ امام احمد بن حنبل اور امام البغوی نے (مصاحح السنہ میں) نقل کیا ہے کہ ایک بار انہوں نے خواب دیکھا کہ ان کے ایک ہاتھ میں شہد اور دوسرے میں گھی ہے اور وہ ان دونوں کو چاٹ رہے ہیں۔ انہوں نے جب اس خواب کا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے تذکرہ کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا: کہ تم دونوں کتابوں یعنی توریت اور انجیل پڑھتے ہو (الاصابہ، ۲: ۳۵۲)۔ اس کے علاوہ اوپر گزر چکا ہے، کہ انہیں غزوہ یرموک کے دوران میں دو اونٹوں کے بوجھ کے برابر اہل کتاب کی کتابیں ملی تھی اور وہ ان کتابوں سے روایات بیان کرتے تھے۔ بعض روایات میں مذکور ہے کہ ان کے شاگرد ان سے کہا کرتے تھے کہ آپ ہمیں ان زاملتین (اونٹ کے دو بوجھ برابر کتابوں) سے روایات نہ سناؤ (محمد تقی عثمانی: علوم القرآن، بحوالہ ابن حجر: فتح الباری) تاہم چونکہ حضرت عبداللہ بن عمرو بڑے جلیل القدر صحابی ہیں، اس لیے ان کے متعلق اس قسم کی بدگمانی نہیں کی جاسکتی، چنانچہ علامہ ابن تیمیہ نے صراحت کی ہے، کہ انہوں نے حدود شریعت میں رہتے ہوئے، اسرائیلی روایات لی ہیں، (ابن تیمیہ، مقدمہ، ص ۲۶، نیز دیکھیے ڈاکٹر عجاج الخطیب: السنۃ قبل الحدیث اور ڈاکٹر رمزی نغانہ: اسرائیلیات و

فروغ و نفوذ کا سبب بنا۔

جب ہم داخلی طور پر اس کا جائزہ لیتے ہیں، تو ہم دیکھتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دور مسعود اور خلافت راشدہ کے زمانے میں قرآن کریم کا مطالعہ، محض الفاظ قرآنی کی روشنی میں کیا جاتا تھا اور جن امور کی وضاحت یا تشریح کو قرآن کریم نے مبہم یا مجمل چھوڑا تھا، اسے مجمل ہی رہنے دیا جاتا تھا اور اس کی وضاحت یا تشریح کے لیے اہل کتاب کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی تھی، البتہ صغار صحابہ یا کبار تابعین کے دور میں صورت حال میں کچھ تبدیلی پیدا ہوئی۔

اس زمانے میں جب پہلی مرتبہ غیر عربوں کو قرآن حکیم سمجھانے اور ان کے مطالب و معانی واضح کرنے کی ضرورت پیش آئی تو جہاں معانی قرآن کے لیے قدیم شاعری اور ضرب الامثال کی طرف رجوع کیا گیا، وہاں قرآن حکیم میں بیان کردہ قصص و امثلہ کے حل کے لیے یہودی اور عیسائی علما سے بھی استفادہ کیا گیا۔ یہ علما بھی اپنے سابقہ علوم و فنون کے ذریعے اسلام کی خدمت کرنا چاہتے تھے اس لیے اس دو طرفہ جذبے نے مل کر، ایک نئی فضا قائم کر دی جو اسرائیلیات کے فروغ کے لیے بڑی خوشگوار ثابت ہوئی (دیکھیے الذہبی، کتاب مذکور، ۱: ۱۶۹)۔

رہا یہ سوال کہ آیا تفسیری دنیا میں ”اسرائیلیات“ کے نفوذ کی ابتدا خود صحابہ نے کی تھی یا بعد میں ہوئی؟ تو اس بارے میں اگرچہ مستشرقین کو اس بات پر اصرار ہے کہ یہ سلسلہ خود صحابہ کرامؓ نے ہی شروع کیا تھا، حقیقت یہ ہے کہ بارگاہ نبوت سے استفادہ کرنے والی شخصیات یہودی اور عیسائی فنون اور ان کی روایات کی حقیقت سے اچھی طرح باخبر تھیں۔ اس لیے انہوں نے ان علما پر بہت کم اعتبار کیا تھا اور جو اعتبار کیا، تو وہ شریعت اسلامیہ کی مقرر کردہ حدود کے اندر تھا، اس لیے وہ ان سے محض ایسی باتیں دریافت کرتے تھے، جن سے قرآن حکیم کی تائید و تصدیق ہوتی تھی یا قرآن حکیم اور

آسمانی مذہب کی بات ہوتی تو لوگوں کی نگاہ انہیں دونوں قوموں پر جا کر ٹھہرتی تھیں، اسی لیے، جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر پہلی وحی نازل ہوئی، تو ائمہ المؤمنین حضرت خدیجہؓ آپ کو، اس محیر العقول واقعے کی تشریح کے لیے، اپنے چچا زاد بھائی ورقہ بن نوفل کے پاس لے گئیں اور اس بارے میں ان سے تصدیق چاہی (البخاری، حدیث ۳)۔ اسی طرح آپ کے مخالفین بھی، اسلام کی مخالفت اور عداوت کے سلسلے میں انہی کی طرف رجوع کرتے تھے۔ (دیکھیے کتب تفسیر، بذیل تفسیر سورۃ کہف)۔ ان حالات میں نزول قرآن ہوا تو یہود و نصاریٰ کی طرف لوگوں کا رجوع ایک فطری امر تھا، لیکن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے، اس سلسلے میں نہ تو کسی یہودی یا عیسائی عالم کی طرف رجوع فرمایا اور نہ ہی اس کی کسی کو اجازت دی (دیکھیے بالا)۔ اسی لیے آپ کی زندگی میں ”تفسیری ادب“ ہر قسم کے بیرونی اثرات سے محفوظ رہا۔

خلافت راشدہ کا تیس سالہ دور بھی، ”منہاج نبوت“ کا آئینہ دار تھا، اس لیے اس زمانے میں بھی کسی یہودی یا عیسائی عالم کی طرف رجوع کرنے کی نوبت نہ آئی۔ البتہ اصغر صحابہ یا اکابر تابعین کے دور میں پہلی مرتبہ اس نوع کی سرگرمیاں دیکھنے میں آتی ہیں۔

یہ وہ دور تھا جب اسلام جزیرہ عرب سے نکل کر، ایران، وسط ایشیا، ایشیائے کوچک، اور بعض افریقی ممالک تک پھیل چکا تھا اور بہت سی اقوام اپنی تہذیب و تمدن اور اپنے افکار سمیت اسلام میں داخل ہو چکی تھیں، اور دوسری طرف ان بزرگوں کے سامنے قرآن حکیم کی، خصوصاً غیر مسلموں کے سامنے توضیح و تشریح کا مسئلہ بھی تھا، جس کی بہت سی نصوص، خصوصاً قدیم قصص اور واقعات پر مشتمل آیات تشریح طلب تھیں، پھر حسن اتفاق سے بہت سے ممتاز یہودی اور نصرانی علما اس سے پہلے دور میں قبول اسلام کی سعادت حاصل کر چکے تھے، ان حالات میں ان یہودی اور عیسائی علما کی طرف ”رجوع“ ہی تفسیری ادب کی دنیا میں اسرائیلیات کے

حدیث میں نماز کا ذکر ہے اور دن کی آخری گھڑی میں نماز ادا کرنا مکروہ ہے۔ اس پر حضرت عبداللہ بن سلام نے جواب دیا کہ کیا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد نہیں فرمایا کہ جو شخص کسی جگہ نماز کے انتظار میں بیٹھا ہو تو وہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ نماز ادا کر رہا ہے، (بخاری، ۳۲۹:۶، مع فتح الباری)۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ صحابہ کرام اہل کتاب کی طرف رجوع ضرور کرتے تھے، لیکن وہ اس بارے میں ان کی ہر بات کو من و عن تسلیم نہیں کرتے تھے، بلکہ اس پر رد و قدح کر کے ٹھیک ٹھیک رائے تک پہنچنے کی کوشش کرتے تھے۔

مذکورہ تفصیل سے، حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی جانب سے، اہل کتاب سے رجوع کی حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے کہ وہ شرعی حدود و قیود کے اندر ہوتا تھا لہذا ان پر، جو فاضل گولت سیر (Gold Ziher) اور احمد امین نے اسرائیلیات کی نقل و روایت کا الزام لگایا ہے، وہ قطعی بے اصل اور بے سند ہے۔

فاضل گولت سیر (اپنی کتاب المذاهب الاسلامیہ، فی التفسیر، ص ۶۵-۶۷) اور ان کی اتباع میں ڈاکٹر احمد امین احمد (فجر الاسلام، ص ۲۳۸) نے لکھا ہے، کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ ابو الجبلہ غیلان بن فیروز الازدی کے علاوہ، جو قرآن حکیم کو سات دنوں میں اور تورات کو چھ دنوں میں ختم کرتے تھے، حضرت کعب الاحبار اور حضرت عبداللہ بن سلام وغیرہ سے بھی رجوع کرتے تھے اور ان سے روایات لیتے تھے۔ اس میں تو کوئی شبہ نہیں کہ اپنے عہد کے دوسرے بزرگوں کی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی یہودی علما کی طرف رجوع ضرور کرتے تھے، لیکن اسی حد اور اسی دائرہ کار میں رہتے تھے جس کی تعین نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات سے ہوتی ہے۔ چنانچہ فاضل گولت سیر نے تفسیر الطبری سے، اس مقصد کے لیے جو حوالہ پیش کیا ہے وہ اولاً تو ایک لفظ کی لغوی تشریح سے متعلق ہے اور ثانیاً وہ روایت غیر منقطع ہے (محمد حسین الذہبی، ۱۷۲:۱)۔ اس

یا احادیث نبوی کی بعض مجمل باتوں کی وضاحت ہوتی تھی۔ انہوں نے دینی عقائد اور مسلمات اسلام کے متعلق ان سے کبھی استفسار نہیں فرمایا، پھر وہ ان لوگوں کی باتوں کو قرآن و حدیث کی کسوٹی پر پرکھتے تھے اور اگر کوئی بات اس معیار پر پورا نہ اترتی، تو وہ اسے رد کر دیتے تھے، اس کی واضح مثال حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ایک روایت میں ملتی ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعۃ المبارک کے متعلق بیان فرمایا، کہ ”اس میں ایک گھڑی ایسی آتی ہے، کہ جس میں اگر کوئی شخص نماز میں کھڑا ہو اور وہ اللہ تعالیٰ سے دعا مانگے تو اللہ تعالیٰ اس کی دعا لازماً پوری فرماتے ہیں“ آپ نے اس موقع پر اپنے ہاتھ سے اشارہ فرمایا، کہ گھڑی بہت مختصر ہوتی ہے (بخاری، باب الجمعہ، ۲/۱۳)، لیکن چونکہ اس گھڑی کے بارے میں اس حدیث میں یہ وضاحت نہیں ہے، کہ یہ گھڑی آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی باقی ہے یا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دور کے ساتھ ہی ختم ہو گئی تھی اور یہ کہ آیا یہ گھڑی ہر جمعۃ المبارک میں آتی ہے، یا سال میں صرف ایک بار اسی لیے اس بارے میں علما کے مابین شروع ہی سے اختلاف رہا ہے۔ یہی خلش اس حدیث کے راوی حضرت ابوہریرہؓ کو نامور نو مسلم حضرت کعب احبار کی طرف سے لی گئی۔ ان کے استفسار پر انہوں نے بتایا کہ یہ گھڑی سال میں صرف ایک مرتبہ آتی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ اس جواب سے مطمئن نہیں ہوئے اور کہا کہ ان کے خیال میں یہ گھڑی ہر جمعۃ المبارک کو آتی ہے۔ اس پر کعب احبار نے توریت کی طرف رجوع کیا اور پھر حضرت ابوہریرہؓ کی تصدیق کر دی اور کہا کہ انہیں کی بات درست ہے (العسقلانی: شرح البخاری، ۱۹:۲)۔ بعد ازاں حضرت ابوہریرہؓ یہی سوال لے کر حضرت عبداللہ بن سلام کے پاس گئے۔ حضرت عبداللہ کا خیال تھا کہ یہ گھڑی (ساعت) جمعۃ المبارک کے دن کی آخری گھڑی ہے، حضرت ابوہریرہؓ نے اس پر یہ اعتراض کیا کہ مذکورہ

ہو چکی ہے۔

دوسری اور تیسری صدی ہجری میں، اس نبج پر جو کام ہوا، اس کا بیشتر حصہ ابھی تک پردہ اخفاء میں ہے، صرف چند کتابیں جو اس دور میں تفسیر قرآن کریم کے طور پر مرتب کی گئیں، ہم تک پہنچ سکی ہیں۔ جن میں سے ابن جریر الطبری (م ۳۱۰ھ/۹۲۲ء) کی تفسیر جامع البیان فی تفسیر القرآن، خصوصاً قابل ذکر ہے۔ علامہ الطبری کی یہ عظیم الشان تفسیر قرآن حکیم کی اولین تفسیر ہی نہیں، بلکہ وہ ابتدائی تین صدیوں کی، تفسیر کے ضمن میں ہونے والی کوششوں کا بھی ظاہر مجموعہ ہے۔ فاضل مفسر نے اپنی تفسیر قرآن کو ہر طرح سے جامع بنانے کی کوشش کی ہے۔ اس تفسیر کے متعلق بجا طور پر کہا گیا ہے کہ اگر یہ تفسیر نہ ہوتی تو آج ہم بڑی حد تک ابتدائی تین صدیوں کے بزرگوں کی تفسیری کاوشوں سے محروم ہوتے۔

تفسیر الطبری کی بے شمار خوبیوں کے ساتھ ساتھ، اس کی ایک خرابی اس میں موجود اسرائیلیات کی موجودگی ہے۔ اس کی ایک وجہ غالباً یہ بھی ہے کہ علامہ الطبری اس سے پہلے اپنی مشہور زمانہ تاریخ مرتب کر چکے تھے۔ جس کے لیے انہوں نے بے شمار یہودی اور عیسائی علماء سے استفادہ کیا تھا، اسی لیے انہوں نے قصص و عجائب قرآن کے حل کے لیے بھی اسی متعارف اور متداول ذریعے کو اختیار کیا۔ انہوں نے معروف اسرائیلی راویوں، کعب احبار، وہب بن منہ، ابن جریج اور السدی کے علاوہ کئی غیر معروف ذرائع سے بھی، ان روایات کو درآمد کیا ہے، جس میں ”محمد بن اسحاق“ (عن مسلمہ الانصاری) اور کئی ایسے ذریعے بھی شامل ہیں جو عام لوگوں کی نگاہوں سے اوجھل تھے۔ مثال کے طور پر ایک راوی ابو عتاب نصرانی ہے، جس کے متعلق انہوں نے لکھا ہے کہ وہ ابتداء بنو تغلب کا ایک عیسائی تھا، پھر وہ مسلمان ہو گیا، اس نے ۴۰ برس نصرانیت اور اتنی ہی مدت مسلمان ہونے کی بعد گزاری (الطبری: التفسیر،

لیے اس سے ان کا موقف ثابت نہیں ہوتا، اس کے برعکس البخاری وغیرہ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے اپنے شاگردوں سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا تھا، ”تم لوگ اہل کتاب سے پوچھتے ہو حالانکہ تمہاری یہ کتاب (قرآن مجید)، جو اللہ نے اپنے نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر اتاری ہے اللہ تعالیٰ کی طرف سے تازہ ترین (احکام اور) خبروں پر مشتمل ہے اور تمہیں اللہ تعالیٰ نے اس بات سے بھی باخبر کر دیا ہے کہ اہل کتاب نے اپنی کتاب کو مکمل طور پر بدل دیا ہے اور اس نے تمہیں، ان باتوں کے بارے میں، جن کے متعلق تمہارے پاس علم آچکا ہے، تمہیں ان سے پوچھنے سے روکا ہے، پھر بخدا، میں نے ان میں سے ایک شخص بھی نہیں دیکھا، جو تم سے تمہاری نازل شدہ کتاب کے بارے میں پوچھتا ہو، (بخاری، کتاب الشهادات، ۱۸۵:۵ مع فتح الباری)۔

اس سے واضح ہوتا ہے، کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے متعلق یہ کہنا سراسر زیادتی ہے کہ وہ اپنے علم میں وسعت پیدا کرنے کے لیے یہودی علماء کی طرف رجوع کرتے تھے، البتہ اس سے یہ ضرور پتہ چلتا ہے کہ ان کے زمانے کے کچھ لوگ (تابعی) اس کوشش میں ضرور مصروف رہتے تھے۔ اس سلسلے میں جس دوسرے صحابی کا نام اسرائیلیات کے ضمن میں لیا جاتا ہے، وہ حضرت عبداللہ بن عمروؓ بن العاص ہیں، لیکن اولاً تو ان سے اس نوع کی بہت ہی کم روایات مروی ہیں، ثانیاً ان کی علمی جولان نگاہ تفسیر قرآن نہیں تھی، اس لیے ان پر تفسیری دنیا میں اسرائیلی روایات نقل کرنے کا الزام محض بے اصل ہے۔

تاہم جیسے کہ پہلے ذکر ہوا، تابعین اور تبع تابعین کے دور میں اسرائیلی روایات کی نقل و روایت کے لیے تمام حدود و قیود کی پابندی اٹھ گئی، اس دور کے نمایاں اسرائیلیات نگاروں میں، وہب بن منہ اور ابن جریج کے اسمائے گرامی خصوصاً قابل ذکر ہیں، جن پر پہلے گفتگو

نام لوگوں سے نقل کی ہیں، (مثلاً قال بعضهم) مگر ان (بعض) کی تصریح نہیں کی۔ اسی طرح، انہوں نے بہت سے ضعیف اور مجروح راویوں سے بھی روایات نقل کی ہیں، مثال کے طور پر، وہ ”الکھی اور السدی وغیرہ کے بکثرت حوالے دیتے ہیں۔ جو اکثر ناقدین کے نزدیک کمزور اور مجروح راوی ہیں (الذہبی، ۲۶۱:۱)۔ الغرض اس تفسیر میں بھی، اپنے دور کی روایت کے مطابق اسرائیلیات کی نقل کے سلسلے میں بے احتیاطی اختیار کی گئی ہے۔

اس صدی کے آخر اور اگلی صدی ہجری کے اوائل میں بھی، اسرائیلیات نگاری کا یہ رجحان برقرار رہا، جیسا کہ یہ رجحان علامہ الثعلبی (ابو اسحاق احمد بن ابراہیم، م ۴۲۷ھ/۱۰۳۵ء) کے ہاں اوج کمال پر نظر آتا ہے۔ سیرت نگاروں کے مطابق، وہ اسرائیلیات کے نقل اور ان کو روایت کرنے میں تمام سابقہ حدود عبور کر گئے اور اپنی تفسیر میں، ان کا ایک بہت بڑا انبار جمع کر دیا ہے (الذہبی، ۲۳۱:۱)۔ مزے کی بات یہ ہے کہ انہوں نے نہ تو اپنی مکمل سند لکھی اور نہ ہی، ان روایات کی سند یا ان کے متن پر کسی قسم کی تنقید کی ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ان کی تفسیر میں بے شمار ایسی روایات جمع ہو گئیں جو عقل کے بھی خلاف ہیں اور نقل کے بھی، ایسا محسوس ہوتا ہے کہ الثعلبی کو اسرائیلی قصوں اور ان کے واقعات میں حد درجہ دل چسپی تھی، اسی لیے انہوں نے اپنا یہ شوق تفسیر کے علاوہ، اس موضوع پر، اپنی خصوصی کتاب ”عرائس المجالس“ (قصص الانبیاء) لکھ کر بھی پورا کیا ہے۔ انہوں نے اپنی اس کتاب میں جس طرح کی اسرائیلیات کا انبار جمع کیا ہے، اس کا اندازہ سورۃ الکہف (آیت ۱۰) آیت (۹۴) کی اور سورہ مریم (آیت ۲۷) وغیرہ کے مطالعے سے کیا جاسکتا ہے (تفسیر الثعلبی، ۴: ۱۲۱-۱۲۵، ۱۳۰، ۱۳۳-۱۳۷، ۱۳۹ وغیرہ) جہاں مکمل طور پر بے اصل اور بے سند باتیں نقل کی گئی ہیں۔ علامہ الثعلبی کی کوشش یہ رہی ہے کہ قرآنی قصص کے ضمن میں کوئی ایسی نادر اور حیرت انگیز روایت درج کریں جس

۱۵:۳۳-۳۴)۔ اس نصرانی عالم سے انہوں نے سورہ بنی اسرائیل (کی آیت ۷) کی تفسیر میں بیت المقدس پر، دوسرے حملے کے سلسلے میں روایت نقل کی ہے (الذہبی، ۲۱۵:۱)۔ اسی طرح انہوں نے سورہ الکہف (آیت ۹۴) کے تحت، ایک گم نام شخص (بعض من يسوق احاديث الاعاجم من اهل الكتاب ممن قد اسلم) (اہل کتاب کے ایک ایسے شخص سے، جو عجیبوں (غیر عربوں) کی باتیں بیان کرتا تھا اور وہ مسلمان ہو گیا تھا) سے یہ نقل کیا ہے، کہ ذوالقرنین ایک مصری شخص تھا (تفسیر، ۱۴:۱۶)۔ اسی طرح انہوں نے دوسرے مقامات پر بھی، کئی گم نام یا غیر معروف اسرائیلی راویوں کے حوالے دیئے ہیں۔ تاہم اس ضمن میں یہ امر قابل ذکر ہے کہ علامہ الطبری نے کئی مقامات پر خود بھی، ایسی روایات پر تنقید کی ہے۔ ثانیاً انہوں نے تمام روایات سند متصل کے ساتھ درج کی ہیں، جس سے بعد کے لوگوں کے لیے ان روایات کی چھانٹی کرنا اور ان کے حسن و قبح کو جانچنا، آسان ہو گیا، جس کی بنا پر کہا جاسکتا ہے کہ وہ ان روایات کو اپنی گراں قدر تفسیر میں شامل کرنے کی، اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآء ہو گئے ہیں (الذہبی، ۲۱۵:۱)، لیکن ان کے اس اقدام سے، بعد کے لوگوں کے لیے، ان روایات کو نقل اور روایت کرنے کا ایک معتمد علیہ ذریعہ ہاتھ آگیا ہے، لہذا انہیں اس ذمہ داری سے مکمل طور پر بری الذمہ قرار نہیں کیا جاسکتا۔

تفسیر بالر روایت کے سلسلے کی دوسری بڑی تفسیر علامہ السمرقندی (م ۳۷۷ھ/۹۸۳ء) کی تفسیر بحر العلوم ہے۔ اس تفسیر میں موجود احادیث کی نامور حنفی عالم اور فقیہ قاسم بن قطوبغا نے تخریج کی ہے (الذہبی، ۲۲۵:۱)۔ اس تفسیر میں بھی ہمیں معتد بہ اسرائیلیات نظر آتی ہیں، جو اگرچہ مقدار کے اعتبار سے، الطبری کی تفسیر سے بہت کم ہیں، لیکن فاضل مؤلف نے ان پر، کسی قسم کی تنقید کی ہے اور نہ ہی ان کے راویوں کے حالات پر جرح کی ہے۔ اس کے برعکس بہت سے روایتیں، انہوں نے گم

ہاروت وماروت کے قصے اور سورۃ البقرة کی آیت ۲۵۱ کے تحت نقل کی جانے والی اسرائیلیات سے کیا جا سکتا ہے (معالم، ۶۰۴-۶۰۹)۔

اسرائیلی روایات سے احتیاط برتنے کے ضمن میں پہلا نام ابن عطیہ (ابو محمد عبدالحق بن غالب بن عطیہ اللاندسی، المغربي، الغرناطی، ۵۳۶ھ/۱۱۵۱ء) کا ہے۔ جنہوں نے التحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، کے نام سے ایک عمدہ تفسیر مرتب اور مدون فرمائی۔ فاضل مفسر نے پہلی مرتبہ اس بارے میں احتیاط اور تحقیق کا انداز اختیار کیا اور اپنی کتاب کو ان ”خرافات“ سے مبرا رکھنے کی کوشش کی۔ انہوں نے سابقہ کتب تفسیر کی تلخیص کی اور ان کی روایات کو صحت کے اعتبار سے اچھی طرح جانچا اور پھر جو روایات ان کے علمی معیار پر پورا اتریں، انہیں اس میں درج فرمایا۔ نامور مؤرخ اور فلسفہ تاریخ کے بانی علامہ ابن خلدون (م ۷۳۳ھ/۱۳۲۲ء-۸۰۷ھ/۱۴۰۶ء) نے اس تفسیر کی بے حد تعریف کی ہے اور لکھا ہے کہ ابو محمد بن عطیہ نے، جو مغرب کے متاخرین میں سے تھے، تمام سابقہ تفسیروں کی تلخیص کی ہے اور ان کی روایات پر غور کر کے، ان میں سے صحیح ترین روایات جمع کی ہیں اور ان تمام کو مدون کر دیا ہے (مقدمہ، ۹۹۸:۳)۔ اسی طرح علامہ ابن تیمیہ نے بھی تفسیر ابن عطیہ کی بڑی تعریف کی ہے اور لکھا ہے کہ تفسیر ابن عطیہ اور اس جیسی دوسری تفسیریں ”اہل سنت والجماعت“ کے مسلک کی بہتر ترجمان ہیں اور تفسیر الزحری کے مقابلے میں بدعات سے محفوظ ہیں (مقدمہ فی اصول التفسیر، ص ۲۳)، تاہم یہ کہنا کہ تفسیر ابن عطیہ مکمل طور پر، اسرائیلیات کے وجود سے پاک ہے صحیح نہیں ہے، اس میں بھی کسی نہ کسی حد تک اسرائیلی روایات کی جھلک موجود ہے، البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کی احتیاط پسندی اس سلسلے میں اسرائیلیات پسندی کے خلاف ایک پہلا مثبت قدم تھا جسے بعد میں مزید تائید و حمایت حاصل ہوئی۔

اسی زمانے کے ایک دوسرے مفسر علامہ ابن

کا مطالعہ پڑھنے والے کو حیرت زدہ کر دے۔ چنانچہ انہوں نے اصحاب کہف کے ضمن میں یہ دو حکایات لکھی ہیں، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ سے یہ دعا مانگی، کہ وہ آپ کو اصحاب کہف کی زیارت کرائے۔ اللہ تعالیٰ نے جواباً کہا، کہ اے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم آپ انہیں دنیوی زندگی میں نہیں دیکھ سکتے، البتہ آپ اپنے چار اصحاب کو مامور کر دیں جو انہیں آپ کا خط پہنچا دیں گے (تفسیر، ۱۲۵:۴) حالانکہ اس واقعے کی کوئی اصل موجود نہیں ہے۔

علامہ الثعلبی کے اسی عیب کی بنا پر، امام ابن تیمیہ نے ان پر سخت گرفت کی ہے۔ چنانچہ وہ اپنے مقدمہ (ص ۱۹) میں لکھتے ہیں، کہ الثعلبی کی ذات میں فی نفسہ خیر اور بھلائی ہے، لیکن وہ لکڑیاں جمع کرنے والے ہیں، انہیں تفسیری کتابوں میں جو کچھ ملا، یعنی صحیح، ضعیف اور موضوع روایات، وہ سب کچھ انہوں نے لے لیا ہے۔ اسی طرح علامہ الکتانی نے اپنے الرسالہ المستطرفہ میں الواحدی کے متعلق بحث کے ضمن میں لکھا ہے، کہ علامہ الواحدی اور ان کے استاد الثعلبی دونوں کا حدیث میں پایہ کمزور تھا، بلکہ ان کی تفسیر میں، اور خصوصاً الثعلبی کی تفسیر میں، بہت سی موضوع حدیثیں اور باطل قصے درج ہیں (الرسالہ، ص ۵۹)۔

علامہ البغوی ابو محمد الحسین بن مسعود (م ۵۱۰ھ/۱۱۱۶ء) کی تفسیر معالم التنزیل، ایک عمدہ کاوش ہے اور علامہ ابن تیمیہ نے بھی ان کی تعریف کی ہے (مقدمہ، ص ۱۹)۔ انہوں نے اپنی تفسیر میں، ایجاز و اختصار سے کام لیا ہے اور کسی قدر اسرائیلیات نگاری میں بھی احتیاط برتی ہے، لیکن دوسرے مفسرین کی طرح ان کی تفسیر بھی مکمل طور پر، ان بے سروپا کہانیوں اور ایسے بے سروپا قصوں سے خالی نہیں ہے۔ چنانچہ نامور مؤلف الکتانی نے ان کی تفسیر میں بہت سی کمزور اور موضوع روایات کی موجودگی کا ذکر کیا ہے (الرسالہ المستطرفہ، ص ۵۸)۔ جس کا مزید اندازہ سورۃ البقرة (آیت ۱۰۲) میں مذکور

کثیر (۴۷۷/۱۳۷۲ء) نے بھی اسرائیلیات کے ضمن میں یہی محتاط رویہ اختیار کیا اور بعض مقامات پر ان کی بے ہودگی کی صراحت کی ہے، مثال کے طور پر قرآن مجید کی سورہ البقرہ (آیت ۶۷) کی تفسیر میں، انہوں نے گائے کے ذبح کرنے کے متعلق ایک طویل روایت نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ یہ روایتیں عبیدہ، ابو العالیہ اور السدی وغیرہ سے ملتی ہیں، مگر ان میں بہت سے اختلافات ہیں، اور ظاہر یہ ہے کہ یہ سب باتیں بنی اسرائیل کی کتابوں سے ماخوذ ہیں اور یہ ایسی باتیں ہیں، جن کو نقل کرنا جائز ہے، لیکن نہ تو ان کی تصدیق کی جاسکتی ہے اور نہ ہی تکذیب، اسی لیے ان پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا، مگر صرف اتنی مقدار میں کہ جو ہمارے نزدیک حق کے مطابق ہو (تفسیر ابن کثیر، ۱۰۸:۱-۱۱۰)۔ اسی طرح انہوں نے سورہ ق کی تفسیر کے تحت یہ قول نقل کر کے کہ ق ایک ایسا پہاڑ ہے جو روئے زمین کو گھیرے ہوئے ہے، جسے جبل قاف کہا جاتا ہے، مگر یہ..... اور اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے کہ بنی اسرائیل کی ان خرافات میں سے ہے، جسے ان سے لیا گیا ہے، اور وہ ایسی باتیں ہیں جن کی نہ تصدیق کی جاسکتی ہے اور نہ تکذیب۔ میرے نزدیک یہ اور اس جیسی دوسری روایتیں بعض بے دین لوگوں کی گھڑی ہوئی ہیں، جو ایسی روایتوں کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے اس دین کے معاملات کو، ملتیس کرنا چاہتے ہیں اور شارع علیہ السلام نے ان سے صرف ایسی روایتوں کے نقل کرنے کی اجازت دی ہے، جسے انسانی عقل درست اور جائز سمجھتی ہے، رہی وہ باتیں جن کی انسانی عقل اجازت نہ دیتی ہو اور ان کے باطل ہونے کا فیصلہ دیا جاتا ہو اور ان کے جھوٹ ہونے کا گمان غالب ہو، تو وہ روایات اس نوع کی نہیں ہیں (تفسیر، ۲۳۱:۴) تاہم ان جزوی تنقیدات کے باوجود ابن کثیر نے تفسیری ضرورت کے تحت بہت سے مقامات پر، اسرائیلی روایات سے استفادہ کیا ہے۔ جو علامہ ابن کثیر کی جلالت قدر کے لیے موزوں نہیں ہے۔

تفسیر بالمعقول سلسلے کی آخری جامع کتاب علامہ السیوطی (جلال الدین السیوطی الثانی م ۹۱۱ھ/۱۵۰۵ء) کی الدر المنثور فی التفسیر بالماثور ہے۔ اس کتاب میں علامہ السیوطی نے دس ہزار سے زیادہ مرفوع اور موقوف احادیث جمع کی ہیں اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ کتاب ”تفسیر بالماثور“ کا مکمل ترین نمونہ ہے تو بے جا نہ ہوگا، لیکن علامہ السیوطی نے روایات جمع کرنے کے شوق میں، اپنی تفسیر کو ہر طرح کی ضعیف، سقیم، بلکہ موضوع روایات تک سے بھر دیا ہے اور انہوں نے اپنی جمع کردہ روایات پر، کسی جگہ بھی نقد و جرح اور تجزیہ و تبصرہ کی زحمت نہیں کی جس کی بنا پر اس کتاب کا علمی پایہ کمزور ہو گیا ہے۔ دوسری روایات کے ساتھ ساتھ اسرائیلی روایات کی ”بھرمار“ بھی اس تفسیر کا خاصہ ہے، علامہ السیوطی نے ایسی اسرائیلی روایات کو بھی بڑے اہتمام کے ساتھ تفسیر کی زینت بنا دیا ہے جن پر بہت سے سابقہ مفسرین نے تنقید کی تھیں، حتیٰ کہ انہوں نے ہاروت وماروت اور زہرہ نامی عورت والا قصہ بھی، جس کے لغو اور خلاف عقل ہونے میں کوئی شبہ نہیں کیا جاسکتا (دیکھیے تفسیر الدر المنثور، آیت ۱۰۲) اپنی تفسیر میں شامل کر دیا ہے۔ الغرض، اسرائیلی خرافات جمع کرنے کے ضمن میں، اس تفسیر کا نام سر فہرست ہے۔

تفسیر الماثور کے تحت لکھی جانے والی تفسیروں کے ساتھ ساتھ، بعض تفسیر بالارای الحمود کے تحت مرتب ہونے والی تفسیروں میں بھی اسرائیلیات نگاری کا یہی اسلوب نظر آتا ہے۔ جن میں سے بطور مثال علامہ النفسی (ابو البرکات، النفسی، م ۷۰۱ھ/۱۳۰۱ء)، کی کتاب مدارک التنزیل وحقائق التاویل کا ذکر کیا جاسکتا ہے، جنہوں نے اگرچہ بہت کم اسرائیلی روایتوں کا حوالہ دیا ہے، لیکن پھر بھی چند مقامات پر، اس نوع کی روایات سے استفادہ کرنے میں تامل نہیں کیا گیا، مثال کے طور پر، سورۃ النمل (آیت ۱۶) کی تفسیر میں، انہوں نے حضرت سلیمان علیہ السلام کے حوالے سے مختلف پرندوں

الدین ابن تیمیہ (عبد السلام، مجدد الدین، م ۶۵۲ھ / ۱۲۵۴ء) نے مقدمہ فی اصول الفیئر، لکھ کر، پہلی بار اصولی انداز میں، اسرائیلیات کے خلاف آواز اٹھائی اور کھل کر ان کی قباحت و شنائت پر بحث کی۔ علامہ ابن تیمیہ کے شاگردوں خصوصاً حافظ ابن کثیرؒ (م ۷۷۴ھ / ۱۳۷۳ء) کے ہاں ہمیں انہی کے خیالات کا عکس نظر آتا ہے، لیکن چونکہ ابن کثیر مؤرخ بھی تھے اور علامہ الطبری کی طرح اسرائیلیات شناسی ان کی تاریخی کمزوری تھی، اسی لیے ان کی تفسیر قرآن میں بھی کسی حد تک یہ رجحان برقرار رہا۔

اندلس میں اس کے خلاف ایک طاقت ور آواز علامہ القرطبی (ابو عبد اللہ محمد بن احمد، الانصاری القرطبی م ۶۷۱ھ / ۱۲۷۲ء) نے بلند کی۔ جنہوں نے اسرائیلیات نگاری کے خلاف شدید رد عمل کا اظہار کیا اور اپنی تفسیر کے مختلف مقامات پر اسرائیلیات نقل کرنے کے رجحان پر شدید تنقید کی۔ مثال کے طور پر، سورة البقرة (آیت ۱۰۲) کی تفسیر میں انہوں نے ہاروت و ماروت سے متعلق روایات نقل کرنے کے بعد لکھا ہے۔ ”ہم کہتے ہیں، کہ یہ تمام کی تمام ضعیف روایتیں ہیں اور ابن عمرؓ وغیرہ سے، ان کا نقل کرنا بہت ہی بعید (از قیاس) ہے۔ ان سے اس بارے میں کوئی روایت بھی صحیح طور پر منقول نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ ایک ایسا قول ہے، جسے ملائکہ کے بارے میں، ہمارے اصول رد کرتے ہیں، جو اللہ تعالیٰ کی وحی کے امانت دار ہیں اور جو اللہ تعالیٰ کے پیغمبروں کی طرف اس کے سفیر اور قاصد ہیں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وہ اللہ تعالیٰ کے اس حکم کی، جو وہ انہیں دیتا ہے، نافرمانی نہیں کرتے اور جس کام کا انہیں حکم دیا جاتا ہے۔ وہ وہی کرتے ہیں۔“ اسی طرح ہماری عقل بھی ملائکہ کے بارے میں، کسی گناہ میں ان کے مبتلا ہونے کو درست تسلیم نہیں کرتی اور پھر اس قصے میں ایسی بات پائی جاتی ہے جس کے خلاف انہیں مکلف اور ذمہ دار نہیں ٹھہرایا گیا، نیز وہ پہلو جس سے ایسی روایات کی عدم

کی بولیوں کا مفہوم نقل کیا ہے، مثلاً یہ کہ فاختہ کہتی ہے ”کاش یہ مخلوق پیدا نہ کی گئی ہوتی“ اور مور کہتا ہے ”مکائدین تذان“ (جیسا کرو گے، بھرو گے)، وغیرہ، (مدارک، ۱۵۶:۳)، جن کی کوئی اصل موجود نہیں ہے، تاہم سورہ ص (آیت ۲۱-۲۲) کی تفسیر میں، حضرت داؤد اور اوریابہ کا جو فسانہ نقل کیا جاتا ہے، اس پر انہوں نے اس پر شدید تنقید کی ہے (مدارک، ۲۹:۴-۳۰)۔ اسی طبقے کی دوسری تفسیر الحازن البغدادی (علاء الدین ابو الحسن علی بن محمد البغدادی، الشافعی، م ۷۴۱ھ / ۱۳۴۰ء) کی تفسیر لباب التاویل فی معانی التزویل ہے، جسے فاضل مؤلف نے سات جلدوں میں مدون کیا ہے۔

اس تفسیر میں، جہاں کئی اچھی باتیں ملتی ہیں، اسی طرح چند قابل گرفت امور بھی موجود ہیں، مثلاً یہ کہ فاضل مفسر نے اپنی تفسیر میں اسرائیلی قصص اور حکایات کے نقل کرنے میں بڑی فیاضی اور دریا دلی کا مظاہرہ کیا ہے۔

(۴) اسرائیلیات نگاری سے احتیاط: ایک طویل زمانے تک، تفسیری دنیا پر، حکومت کرنے کے بعد، آہستہ آہستہ ”اسرائیلیات نگاری“ کے خلاف رد عمل پیدا ہوا، یہ رد عمل بہت دھیمے انداز میں سامنے آیا اور اس سلسلے میں سب سے پہلے ایسی تفاسیر میں احتیاط دیکھنے میں آئی، جو ”تفسیر بالرہی کے اصولوں کے تحت مرتب اور مدون کی گئیں، جن کی ایک مثال، علامہ ناصر الدین البیضاوی کی انوار التزویل و اسرار التاویل ہے۔ جس کے فاضل مؤلف نے، اپنے دامن کو بڑی حد تک ان روایات سے بچایا ہے۔ اس سے پہلے علامہ الزخسری (محمود بن عمر، ابو القاسم، م ۵۳۸ھ / ۱۲۵۳ء) کی الکشاف عن حقائق التزویل بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔

اسی طرح تفسیر ابن عطیہ العونی (دیکھیے بالا) میں بھی اسرائیلیات نگاری کے خلاف کسی قدر رد عمل سامنے آتا ہے، لیکن یہ کہنا، کہ یہ تفسیریں اسرائیلیات سے مکمل طور پر پاک ہیں، صحیح نہیں ہے۔ اسی زمانے میں شمس

میں سے ایک روایت وہ ہے، جو الربیع بن انس سے مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زہرہ نامی عورت کو ستارے کی شکل میں مسخ کر دیا ہے۔ نامور محدث شیخ کمال الدین محمد بن یوسف الصالحی اپنی کتاب سبل الہدی و الرشاد میں فرماتے ہیں، کہ نہ یہ قصہ صحیح ہے اور نہ ہی حضرت علیؑ اور حضرت ابن عباسؓ سے اس کی روایت ثابت ہے اور عاصی (مراد قاضی صاحب ہیں) کہتا ہے، کہ ان روایات میں کوئی روایت بھی صحیح یا ضعیف طریقے سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی نہیں ہے۔ اور یہ روایتیں یہودیوں کی کتابوں اور ان کے کذب و افتراء سے تعلق رکھتی ہیں (تفسیر المظہری، ۱۰۸:۱-۱۰۹)۔

بایں ہمہ ابن عطیہ العونی، ابن کثیر اور علامہ القرطبی ہی کی طرح اسرائیلی روایات پر، ان تنقیدات کے باوجود، تفسیر مظہری کو اسرائیلیات سے مکمل طور پر محفوظ قرار نہیں دیا جاسکتا، اس لیے کہ قاضی صاحب نے بھی چند مقامات پر ان روایات کا تذکرہ کیا ہے، مثال کے طور پر سورہ البقرہ (آیت ۶۷) کی تفسیر میں، انہوں نے البقرہ (گائے) کے ضمن میں تمام اسرائیلی روایات نقل کر دی ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں ہے (تفسیر، ۸۱-۸۰:۱، نیز دیکھیے، ۳۴۴:۱ تفسیر آیت ۲۴۴)۔

البتہ اسی صدی کی ایک اور فاضل شخصیت علامہ الآلوسی (ابو الثناء شہاب الدین، السید محمود افندی الاولیٰ، م ۱۲۷۰ھ/ ۱۸۵۳ء) مؤلف روح المعانی فی تفسیر القرآن والسبع الثانی (۱۵ جلدیں)، تاریخ مفسرین کی پہلی شخصیت ہے، جنہوں نے اپنی تفسیر کو بڑی حد تک اسرائیلی روایات کی اس یلغار سے محفوظ رکھا ہے، مثال کے طور پر، انہوں نے سورہ البقرہ کی آیت ۱۰۲ کے تحت (قصہ ہاروت وماروت) کے تحت لکھا ہے: ”اور وہ جو روایت کیا جاتا ہے، (مراد اسرائیلی روایات ہیں) تو ان روایات کا ایک جماعت نے انکار کیا ہے، جس میں قاضی عیاض بھی شامل ہیں، انہوں نے لکھا ہے کہ وہ ”اہل اخبار“ نے جو لکھا ہے اور جسے مفسرین نے ہاروت و ماروت کے قصے

صحت ثابت ہوتی ہے یہ ہے کہ بے شک اللہ تعالیٰ نے ستاروں اور سیاروں کو اس وقت پیدا کیا، جب اس نے آسمان و زمین کو پیدا کیا، اس سے ثابت ہوا، کہ زہرہ اور سہیل نامی ستارے، حضرت آدم علیہ السلام کی پیدائش سے پہلے پیدا کیے گئے تھے (الجامع لاحکام القرآن، ۵۲:۱، مطبوعہ قاہرہ)۔

تاہم ان تنقیدات کے باوجود، علامہ القرطبی بھی ”روایت پسندی“ کے اپنے رجحان کی وجہ سے، کئی جگہ ان روایات سے مستفید ہوئے ہیں۔ مثال کے طور پر انہوں نے سورہ البقرہ (آیت ۷۷) کی تفسیر میں بنی اسرائیل کی اس گائے (البقرہ) کے متعلق وہ تمام روایات جمع کر دی ہیں جو اسرائیلیات نگار مفسرین نے اس آیت کی تفسیر کا حصہ بنا دی ہیں، چنانچہ ان روایات میں انہوں نے یہاں تک لکھ دیا ہے کہ بنی اسرائیل کی یہ گائے آسمان سے نازل ہوئی تھی اور زمینی گائے نہیں تھی (الجامع، ۳۵۴:۱-۳۵۵)۔

اسی زمانے میں، علامہ ابن خلدون (م ۸۰۷ھ/ ۱۴۰۶ء) نے فلسفہ علم التاریخ پر، اپنا فاضلانہ مقدمہ لکھا، جس میں انہوں نے تاریخی تناظر میں اسرائیلیات نگاری کا جائزہ لیا اور تفسیری ادب پر، اس کے اثرات سے بحث کی (مقدمہ، ص ۹۹۷-۹۹۸)۔

اسرائیلیات نگاری سے احتیاط کے سلسلے میں ہندوستان کے ایک فاضل مفسر قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی (م ۱۲۲۵ھ/ ۱۸۱۰ء) صاحب تفسیر مظہری کا نام بھی لیا جاسکتا ہے، جنہوں نے تفسیر مظہری میں نسبتاً اعتدال پسندی پر مبنی رویہ اختیار فرمایا، چنانچہ انہوں نے کئی مقامات پر اسرائیلیات پر سخت الفاظ میں تنقید کی ہے، مثلاً انہوں نے سورہ البقرہ کی (آیت ۱۰۲) تفسیر میں ہاروت وماروت سے متعلق روایات نقل کرنے کے بعد لکھا ہے یہ قصہ اخبار آجاذ بلکہ ضعیف اور شاذ روایات میں سے ہے اور قرآن حکیم میں اس پر، کوئی دلالت نہیں ہے اور اس قصے کی کچھ روایات ایسی ہیں، جو عقل و نقل کے منافی ہیں، جن

کے متعلق مذاق اور تمسخر اڑانے کا قصد کیا ہے۔ (۶)۔
(۸۶-۸۷)۔

الغرض علامہ الآلوسی نے بہت سے مقامات پر، اسرائیلیات اور ان کو کتب تفسیر میں شامل کرنے پر شدید ترین لفظوں میں غم و غصے کا اظہار کیا ہے، لیکن چونکہ علامہ الآلوسی بنیادی طور پر ایک روایت پسند مفسر قرآن ہیں، اسی لیے ان کی تفسیر میں بھی چند ایک مقامات پر، اسرائیلی روایات سے استفادے کی مثالیں بھی ملتی ہیں (مثلاً دیکھیے، ۱۸۳:۲۳-۱۸۵، تفسیر سورہ ص، ۳۸)۔

اس اسرائیلیات نگاری کے خلاف مکمل طور پر مزاحمت اور تفسیر قرآن سے، ان کے مکمل اخراج کے لیے، تاریخ تفسیر کو چودھویں صدی رانیسویں صدی کی تفسیر نگاری کی جدید تحریک کا انتظار کرنا پڑا، یہ تحریک یورپ میں جدید علمی بیداری کی رہن منت ہے، اس تحریک کی صدائے بازگشت بیک وقت دنیائے اسلام کے کئی ممالک میں سنائی دی، جن میں مصر اور ہندوستان پیش پیش ہیں۔

مصر میں مفتی محمد عبدہ اور ان کے نامور شاگردوں، خصوصاً علامہ رشید رضا اور علامہ القاسمی وغیرہ نے نہ صرف اس کے خلاف زور دار آواز بلند کی (دیکھیے مقدمہ المنار)، بلکہ اپنی تفسیروں کو ان روایات سے مکمل طور پر محفوظ رکھا اور ان روایات کا سہارہ لیے بغیر قرآن مجید کی تفسیر لکھی (دیکھیے: تفسیر المنار اور تفسیر القاسمی)۔ علامہ قطب شہید کی تفسیر فی ظلال القرآن بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔

اس سلسلے میں ہندوستان میں علی گڑھ کی علمی تحریک کے تحت، لکھی گئی تفسیروں، جن میں سرسید احمد خان کی، لکھی ہوئی، قرآن مجید کی مختلف سورتوں کی تفسیریں شامل ہیں، نمایاں ہیں، لیکن چونکہ اس نوع کی تفسیریں ان کے مؤلفین کے انکار حدیث پر مبنی تھیں۔ لہذا وہ قبول عام سے محروم رہیں، لیکن اسرائیلیات کے خلاف مزاحمت کا یہ رویہ بہر حال دوسری تفسیروں میں

میں روایت کیا ہے اس کے متعلق کوئی بھی روایت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ تو صحیح اور نہ ضعیف طریقے پر مروی ہے اور نہ ہی یہ کوئی ایسی شے ہے، جو قیاس کے ذریعے معلوم کی جاسکتی ہو اور البحر میں ہے کہ ان تمام روایات میں سے کوئی روایت بھی صحیح نہیں ہے اور یہ روایت بھی صحیح نہیں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم زہرہ (ستارے) پر لعنت کیا کرتے تھے اور الشہاب العراقی نے صراحت کی ہے کہ جس شخص کا یہ عقیدہ ہو، کہ ہاروت وماروت دو فرشتے ہیں، جنہیں الزہرہ کے ساتھ عذاب ہو رہا ہے تو وہ کافر ہے (روح المعانی، ۳۴۱:۱)۔ اسی طرح سورہ المائدہ (آیت ۱۲) کے تحت عوج بن عنق کے قصے کو، امام البغوی وغیرہ کے حوالے سے نقل کر کے لکھا ہے میں کہتا ہوں، کہ ”عوج“ کا یہ قصہ عام لوگوں میں مقبول ہے اور لوگ اس کے متعلق بہت سی بے ہودہ روایات نقل کرتے ہیں، علامہ ابن جریر کے فتاویٰ میں ہے، کہ ”حافظ ابن کثیر کہتے ہیں، کہ ”عوج کا قصہ اور وہ تمام باتیں جو اس کے متعلق نقل کی جاتی ہیں، بکواس ہیں۔ جن کی کوئی اصل نہیں ہے اور یہ واقعہ اہل کتاب کے ہاں بھی اختلافی ہے اور ایسا کوئی آدمی حضرت نوح علیہ السلام کے زمانے میں موجود نہ تھا اور نہ ہی کفار میں سے کسی ایسے شخص نے اسلام قبول کیا۔ حافظ ابن القیم کہتے ہیں، کہ ان امور میں سے، جن سے کسی حدیث کے موضوع ہونے کا پتہ چلتا ہے، ایک یہ ہے کہ صحیح دلائل اس کے بطلان پر دلالت کرتے ہوں، جیسے کہ عوج بن عنق کا قصہ ہے، اس شخص پر، کوئی تعجب نہیں جس نے یہ قصہ گھڑا اور اللہ تعالیٰ کے متعلق جھوٹ بولا، تعجب تو ان لوگوں پر ہے جنہوں نے اس حدیث کو علمی کتابوں، مثلاً تفسیروں میں داخل کیا، (۸۶:۶)۔ اس کے بعد، علامہ الآلوسی لکھتے ہیں: اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ اور اسی طرح کی دوسری روایتیں اہل کتاب کے بے دین لوگوں کی وضع کردہ ہیں، جنہوں نے اللہ تعالیٰ کے انبیاء علیہم السلام اور ان کے شاگردوں

بتایا، اسے انہوں نے اپنی کتابوں میں بلا کم وکاست درج کر دیا۔

مسلمانوں کے دوسرے علوم و فنون کی ابتدائی کتب کی طرح ”علم تاریخ کی ابتدائی کتابیں بھی بڑی حد تک دست برد زمانہ کا شکار ہو چکی ہیں (دیکھیے، ابن الندیم، الفہرست، اشاریہ)، تاہم جو کتابیں اب تک موجود ہیں، ان کے مطالعہ سے اس دور کے علمی اور تحقیقی رجحان کا بخوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ ان کتابوں میں امام ابو جعفر الطبری (۲۲۴-۳۱۰ھ) کی تاریخ الرسل والملوک، (تاریخ طبری) سر فہرست ہے۔ امام ابو جعفر الطبری کی یہ عظیم الشان تصنیف جہاں اسلام کے ابتدائی دور کے متعلق ایک وقیع علمی سرمائے کی حیثیت رکھتی ہے، وہاں قدیم ادوار کے متعلق بے سرو پا اسرائیلی روایات اور قصے کہانیوں کا مجموعہ ہونے کی بنا پر محل تنقید بھی رہی ہے، یہ روایات انہوں نے مختلف اسرائیلی راویوں سے روایت کی ہیں۔ علامہ الطبری نے اس تاریخ کی تدوین میں وہی طریقہ اور انداز اپنایا ہے، جو انہوں نے اپنی تفسیر نویسی میں اختیار کیا، یعنی انہوں نے تمام روایات کو سند متصل کے ساتھ روایت کیا ہے، اس کے لیے وہ کعب الاحبار (تاریخ، ۱۰:۱)، وہب بن منہ (۱۰:۱)، ابن عباس (۱۰:۱)، عبد اللہ بن سلام (۲۳:۱) اور ابن جریج (۲۶:۱) وغیرہ سے روایت کرتے ہیں، ان میں سے بہت سی روایات منقطع، مرسل، معطل اور منکر اقسام سے تعلق رکھتی ہیں۔ علامہ الطبری کی یہ تصنیف بعد کے آنے والوں کے لیے ایک اہم دستاویز قرار پائی اور اس ابتدائی دور کے متعلق ان کی تحقیقات ہمیشہ زیر استفادہ رہیں۔ اسی طرح تاریخ البدایہ والنہایہ اور تفسیر البیہقی وغیرہ میں بھی ہمیں تاریخ نگاری کا یہی انداز نظر آتا ہے۔

تاہم چونکہ اسرائیلیات کا یہ میدان قدیم تاریخ سے تعلق رکھتا تھا، لہذا اس نے اسلامی تاریخ کو چنداں متاثر نہیں کیا، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاتا ہے کہ ان روایات نے قصص قرآنیہ پر منفی اور کسی حد تک غلط اثر

بھی نظر آتا ہے، جن میں سے مثال کے طور پر مولانا عبد الماجد دریا بادی کی تفسیر ماجدی، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی تفہیم القرآن مولانا امین احسن اصلاحی کی تدبر قرآن کا نام لیا جا سکتا ہے۔ ان تفسیروں میں، جہاں ضرورت پیش آئی ہے، وہاں قدیم اہل کتاب کا حوالہ دینے کے بجائے، فی الوقت موجود بائبل کے نسخوں سے استفادہ کیا گیا ہے۔

قدیم طرز کے مطابق لکھی گئی اردو تفسیروں میں بھی اس رد عمل کی واضح جھلک نظر آتی ہے، جن میں سے بطور مثال مولانا اشرف علی تھانوی (م ۱۹۳۵ء) کی بیان القرآن، نواب صدیق حسن خان کی فتح البیان، مولانا حقانی کی تفسیر حقانی، مفتی محمد شفیع کی معارف القرآن، علامہ کرم شاہ الازہری (م ۱۹۹۸ء) کی ضیاء القرآن مولانا شبیر احمد عثمانی کی تفسیر عثمانی وغیرہ کا نام لیا جا سکتا ہے، جب کہ مولانا امیر علی خان کی مواہب الرحمن میں کسی حد تک، اسرائیلیات نگاری کا اسلوب موجود ہے۔

(ب) تاریخ:

اسرائیلیات سے اثر پذیری اور ان سے استفادے کا دوسرا بڑا میدان تاریخ کا ہے، جیسا کہ مادہ تاریخ کے تحت (رک بہ ۲۲۲، بذیل مادہ) لکھا گیا، مسلمانوں کے علم تاریخ نے قرآنی افکار اور احادیث نبویہ کی روشنی میں نشوونما پائی، اسی لیے، اس پر صدیوں تک ان کے خصوصاً علم حدیث کے اثرات نمایاں رہے۔

مسلم مورخین نے تاریخی تسلسل کو برقرار رکھنے کے لیے، اپنی تاریخوں کی ابتدا حضرت آدم علیہ السلام کے زمانے سے کی ہے لیکن چونکہ ان کے زمانے سے لیکر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دور مبارک تک کے حالات و واقعات کا، ان کے پاس کوئی مستند اور قابل اعتماد ذریعہ موجود نہ تھا، اسی لیے انہوں نے تاریخی تسلسل کو، جاری رکھنے اور تاریخی واقعات کا کھوج لگانے کے لیے اہل کتاب علما سے رجوع کیا اور انہوں نے انہیں جو کچھ

ڈالا ہے۔ جسے ہم تفسیر قرآن کے ضمن میں دیکھ آئے ہیں۔
(ج) تصوف: اسرائیلیات نگاری اور ان سے
اثرپذیری کا تیسرا میدان علم تصوف [رک باں] ہے، علم
تصوف کی ابتدا، اگرچہ اسلامی ادب پر، یونانی اور عجمی
اثرات کے تحت ہوئی، لیکن اس میں کوئی شک نہیں، کہ
اسلامی تصوف کا حقیقی منبع قرآن مجید، سنت نبویہ اور
صحابہ کرام اور تابعین عظام کے اقوال و افعال ہیں۔
اسلامی ادب پر، جب بیرونی اثرات پڑے اور ان کے تحت
علوم کی تقسیم در تقسیم کا عمل شروع ہوا تو اسی دور میں
اسلامی تصوف کی بھی ایک مستقل علم کی حیثیت سے
تدوین عمل میں آئی، لیکن چونکہ اس علم کا حقیقی مآخذ
قرآن مجید، اس کی تفسیریں اور احادیث نبویہ ہیں، اس
لیے ابتدائی دور کے صوفیاء نے علم التفسیر پر اثر انداز
ہونے والی اسرائیلی روایات کو بھی بڑی حد تک قبول کر
لیا۔ اسی طرح ہمیں تصوف کی ابتدائی کتابوں میں اسرائیلی
روایات کی بھرمار نظر آتی ہے۔

کتب تصوف میں اسرائیلی روایات کی در اندازی
کی ایک اور قابل قبول وجہ انبیائے سابقین، خصوصاً
انبیائے بنی اسرائیل کے واقعات اور ان کے قصے ہیں،
جنہیں صوفیائے کرام نے ہمیشہ اپنے لیے مشعل راہ بنایا اور
چونکہ اس ابتدائی دور میں قصص انبیاء پر اسرائیلیات کا غلبہ
تھا، اسی لیے صوفیانہ ادب بھی اس رجحان سے متاثر ہوا۔
”تصوف“ میں، اسرائیلیات نگاری کے رجحان کی،
مثالیں، یوں تو بہت سی کتابوں میں ملتی ہیں، مگر نمونے
کے طور پر، صرف دو کتابوں کا ذکر کافی ہوگا:

(۱) ان میں سے ایک کتاب نامور صوفی بزرگ
ابوطالب مکی (۳۸۶ھ/۹۹۶ء) کی قوت القلوب (دلوں کی
غذا) ہے۔ ابوطالب مکی، چوتھی صدی ہجری کے معروف
صوفی بزرگ اور عالم تھے۔ ان کے زمانے تک علم تصوف
ایک مستقل علم اور فن کے طور پر اپنا مستقل تشخص اور
امتیاز قائم کر چکا تھا، اس لیے، ان کی زیر نظر تصنیف
اس عنوان پر مرتب کی جانے والی اہم ترین ابتدائی کتابوں

میں سے ہے۔

علامہ مکی نے اپنی اس کتاب میں، قرآن و سنہ
کے علاوہ انبیائے سابقین کے بھی متعدد واقعات نقل کیے
ہیں، جن میں بعض بے سروپا قصے کہانیاں بھی شامل ہیں،
مثال کے طور پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے متعلق
انہوں نے یہ واقعہ روایت کیا ہے کہ وہ ”کوہ طور“ سے
واپس آنے کے بعد ہمیشہ چہرے پر نقاب رکھتے تھے، اس
لیے کہ ان کے چہرے پر ایک نظر ڈالنے والا اندھا ہو جاتا
تھا، انہوں نے لکھا ہے کہ ایک مرتبہ انہوں نے اپنی
بیوی کے اصرار پر انہیں اپنا چہرہ دکھایا تو وہ نایاب ہو گئیں،
تاہم انہوں نے اس پر خوشی کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ
وہ اپنے محبوب کے لیے ایسی نگاہ کئی مرتبہ قربان کر سکتی
ہیں (قوت القلوب) حالانکہ قرآن و سنہ میں اس قسم کے
کسی واقعے کا ذکر تو کجا، کوئی اشارہ تک موجود نہیں ہے،
اسی طرح اس کتاب میں اور دوسری صوفیانہ کتابوں میں
”یوسف زلیخا“ کے قصے کے متعلق بہت سی حاشیہ آرائیاں
کی گئی ہیں۔ وہ سب بے اصل اور بے سند ہیں۔

اسرائیلیات سے استفادے کی دوسری مثال، علامہ
جلال الدین رومی (۶۰۳ھ/۱۲۰۷ء - ۶۷۲ھ/۱۲۷۳ء) کی
مثنوی معنوی ہے۔ جس کا بنیادی موضوع پند و نصیحت اور
موعظہ ہے۔ مولانا نے اپنی گفتگو کو مؤثر بنانے کے لیے،
اسلامی تاریخ اور قدیم انبیاء علیہم السلام سے متعلق بہت
سے واقعات اور قصے بھی اپنی مثنوی میں شامل کیے ہیں،
جن میں بہت سے اسرائیلی قصے اور کہانیاں بھی شامل ہیں
اور بعض قصے تو ایسے ہیں، جن کی کوئی اصل ہی موجود
نہیں ہے۔ مثال کے طور پر دفتر اول (مثنوی، ترجمہ سجاد
حسین، ۱۳۵:۱-۱۵۰) میں ”قصہ“ سلیمان علیہ السلام و
ہدھد و بیان آنکہ جوں قضا آید چشم ہابستہ شود، کے
تحت انہوں نے پرندوں کی جو گفتگو نقل کی ہے، اسی
طرح اسی دفتر میں جو ”ہاروت و ماروت“ کے معروف
افسانے کا تذکرہ کیا ہے (۳۴۳:۱-۳۴۷)، وہ اسی سلسلے
کی مثالیں ہیں تاہم چوں کہ انہوں نے ان واقعات اور

ان قصے کہانیوں کو ضمنی طور پر شامل کیا ہے اور آئندہ زمانے میں تصوف پر جو کام ہوا، اس میں اس نوع کے واقعات کو مکمل طور پر نظر انداز کر دیا گیا تھا، اس لیے تصوف پر، اسرائیلی ادب نے کچھ زیادہ اثر نہیں ڈالا۔

مآخذ: (۱) قرآن مجید، بمد اشاریہ محمد فواد عبدالباقی: مجتم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم، مطبوعہ قاہرہ، بذیل مادہ یہود، اہل کتاب، نصاریٰ، توراۃ انجیل وغیرہ؛ ۲۔ کتب تفسیر، خصوصاً: (۲) ابو جعفر الطبری: جامع البیان فی تفسیر القرآن، مطبوعہ بیروت، بمواقع عدیدہ؛ (۳) السمرقندی، ابواللیث نصر بن محمد بن ابراہیم السمرقندی (م ۳۷۳ھ یا ۳۷۵ھ): بحر العلوم، بمواقع عدیدہ؛ (۴) الثعلبی، ابواسحاق (م ۳۲۷ھ): الکشف والبیان عن تفسیر القرآن، بمواقع عدیدہ؛ (۵) البغوی، ابو محمد الحسین بن مسعود بن محمد (م ۵۱۰ھ): معالم التزیل، قاہرہ، خصوصاً ۱: ۲۹۳، ۶۰۳، ۶۰۹، ۱۹۳: ۲؛ (۶) ابن عطیہ، ابو محمد عبدالحق بن غالب بن عطیہ اللاندلی (م ۵۳۶ھ): المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بمواقع عدیدہ؛ (۷) ابن کثیر، عماد الدین ابوالفداء، اسماعیل بن عمرو کثیر، (م ۷۴۳ھ): تفسیر القرآن العظیم، بمواقع عدیدہ، خصوصاً: ۱۰۸-۱۰۹، ۲۱۶-۲۱۷، ۲۷۷، ۲۲۱: ۳ وغیرہ؛ (۸) الثعالبی، ابو زید عبدالرحمن بن محمد بن مخلوف، الجزائر (م ۸۷۶ھ): الجواہر الحسان فی تفسیر القرآن، بموضع کثیرہ؛ (۹) السیوطی، حافظ جلال الدین، ابوالفضل، السیوطی: الشافعی (م ۹۱۱ھ): الدر المثور فی التفسیر الماثور، بمواقع کثیرہ؛ (۱۰) الرازی ابو عبداللہ محمد بن عمر بن الحسین بن الحسین بن علی، الملقب بہ فخر الدین، (م ۶۰۶ھ)؛ مفتاح الغیب، بمواقع کثیرہ؛ (۱۱) البیضاوی، قاضی ناصر الدین ابوالخیر عبداللہ بن عصر، البیضاوی، الشافعی (م ۶۸۰ھ): انوار التزیل و اسرار التاویل بمواقع کثیرہ؛ (۱۲) النبی، ابوالبرکات عبداللہ بن احمد بن محمود النبی (م ۷۰۱ھ): مدارک التزیل وحقائق التاویل، (۳ جلدیں)، خصوصاً: ۳: ۱۵۶، ۱۶۱، ۳۹: ۳، ۳۰، ۳۲ وغیرہ؛ (۱۳) الحازن البغدادی:

علاءالدین ابوالحسن علی بن محمد بن ابراہیم، (م ۷۴۱ھ): لباب التاویل فی معانی التزیل، خصوصاً: ۴: ۱۶۵-۱۶۵، ۲۵۰-۲۵۳، ۵: ۱۹۳، ۲۰۰-۲۰۸، ۳۸-۳۲؛ (۱۴) ابوحیان اللاندلی اشیر الدین، ابوعبداللہ محمد بن یوسف بن علی، الغرناطی، (م ۷۴۵ھ): البحر المحیط، بمواقع کثیرہ؛ (۱۵) خطیب الشربنی: شمس الدین محمد بن محمد الشربنی القاہری، الشافعی، الخطیب (م ۹۷۷ھ): السراج المبرق فی الاعانہ علی معرفۃ بعض معانی کلام ربنا الکریم الخیر (چار جلدیں، قاہرہ)، خصوصاً: ۳: ۴۳، ۴۴، ۵۳، ۵۵، ۳۶۹، ۳۸۲، ۳۸۶؛ (۱۶) ابو السعود محمد بن محمد بن محمد بن مصطفیٰ العمادی، الحنفی، (م ۹۸۲ھ): ارشاد العقل التسلیم الی مزایا الکتاب الکریم، (پانچ جلدیں)، خصوصاً: ۴: ۱۳۱، ۲۲۹، ۶: ۲۲۳؛ (۱۷) قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی: تفسیر مظہری، دہلی ۱۹۵۳، (دس جلدیں)، بمواقع کثیرہ؛ (۱۸) الآلوسی، ابوالثناء شہاب الدین السید محمود افندی الآلوسی، البغدادی، (م ۱۲۷۰ھ): روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع الثانی، خصوصاً: ۲: ۳۵، ۶: ۸۶-۸۷؛ (۱۹) الزختری ابوالقاسم محمود بن عصر الخوارزمی، الملقب بہ جار اللہ، (م ۵۳۸ھ): الکشاف عن حقائق التزیل، (۶ جلدیں)، خصوصاً: ۲: ۱۴۴، ۱۶۲، ۲۷۹-۲۸۰، ۲۸۲-۲۸۵؛ ۳۔ کتب اصول تفسیر، خصوصاً: (۲۰) شمس الدین ابن تیمیہ: مقدمہ فی اصول التفسیر، بمواضع کثیرہ؛ (۲۱) ابن خلدون، مقدمہ ۳: ۹۷-۱۰۰؛ (۲۲) الذہبی، محمد حسین: التفسیر و المفسرون، مطبوعہ دار احیاء التراث العربی، (۳ جلدیں)، بمواضع کثیرہ، خصوصاً جلد اول؛ (۲۳) شاہ ولی اللہ محدث دہلوی (م ۱۱۸۳ھ/۱۷۶۲ء): الفوز الکبیر فی اصول التفسیر؛ (۲۴) نواب صدیق حسن خان: اکسیر فی اصول التفسیر، مطبوعہ بھوپال؛ (۲۵) امین الخوئی، مقالہ تفسیر (در آآ، بذیل مادہ)؛ (۲۶) محمد تقی عثمانی: علوم القرآن، کراچی ۱۳۹۶ھ؛ ۳۔ کتب عمومی: (۲۷) الطبری، ابو جعفر محمد بن جریر (م ۲۲۴-۳۱۰): تاریخ الرسل والملوک، تحقیق محمد ابوالفضل ابراہیم، دائرۃ المعارف، قاہرہ، ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۷ء:

(۲۸) مقالہ تصوف اور اس میں مندرجہ مآخذ، خصوصاً ابوطالب مکی (۳۸۷ھ / ۹۹۶ء) : قوت القلوب؛ (۲۹) جلال الدین رومی، مولانا: مثنوی معنوی، مع اردو ترجمہ، قاضی سجاد حسین لاہور، جلد ۱، ۲۔

(محمود الحسن عارف)

✽ اسفرائیلی: ابواسحاق، ابراہیم بن محمد بن ابراہیم بن مہران المہرجانی، ایک اشعری متکلم اور شافعی فقیہ، پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی کے اختتامی عہد میں ابن فورک [رک باں] کے ساتھ نیشاپور میں اشعری مکتب فکر کی پرزور وکالت کرنے والی ایک معروف شخصیت۔ بنیادی طور پر ان کا تعلق اسفرائین [رک باں] سے تھا، لیکن انہوں نے زیادہ تر تعلیم بغداد میں حاصل کی۔ وہ وہاں لازماً ۳۵۱ھ/۹۵۲ء سے قبل گئے ہوں گے۔ اس وقت انہوں نے الباقلائی اور ابن فورک کی طرح ابوالحسن الباہلی کے اشعری علم الکلام سے متعلق دروس میں شرکت کی۔ بغداد سے چلے جانے کے بعد انہوں نے اسفرائین جا کر مسند درس و تدریس کو زینت دی۔ بعد ازاں انہوں نے نیشاپور جانے کی دعوت قبول کر لی، جہاں ان کے لیے ایک مدرسہ تعمیر کیا گیا تھا۔ اس کے علاوہ وہ سلطان محمود غزنوی کے دربار میں کرامیہ مکتب فکر کے علما کے ساتھ بھی بحث و مباحثہ میں حصہ لیتے رہے۔ ۴۱۱ھ/۱۰۲۰ء میں انہوں نے جامع مسجد نیشاپور میں حدیث کی تعلیم دینے کے لیے مجالس منعقد کیں۔ ان کا انتقال حرّم الحرام ۴۱۸ھ/فروری ۱۰۲۷ء میں ہوا۔ ان کے جسد خاکی کو دفن کرنے کے لیے اسفرائین لایا گیا۔ چھٹی صدی ہجری/بارہویں صدی عیسوی سے ان کا مقبرہ زیارت گاہ عام و خواص ہے۔

ان کی تصنیفات میں سے جو شافعی فقہ و اصول الفقہ اور علم الکلام سے متعلق تھیں، کوئی بھی دستیاب نہیں ہے، لیکن ان کے بعد میں آنے والے کئی مصنفین نے ان کے حوالے دیئے ہیں جس سے اس بات کی

تصدیق ہوتی ہے کہ ان کی تصانیف ان کے بعد کئی نسلوں تک متداول اور مقبول تھیں۔ ان کی ذات اشعری مسلک کے ایک ایسے ممتاز رہنما کی حیثیت رکھتی ہے جنہوں نے اپنے دور میں اشعری مسلک کی اشاعت اور اس کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا۔ انہوں نے ان امور پر بھی روشنی ڈالی جس کے بارے میں بانی مذہب نے کوئی صراحت نہیں کی تھی۔ کرامیہ مکتب فکر کے اس نظریہ کی مخالفت میں کہ ”روح“ انسانی جسم میں حلول کر سکتی ہے انہوں نے ابن فورک [رک باں] کی طرح اللہ تعالیٰ کے بارے میں نسبت زیادہ متجردانہ نقطہ نظر پیش کیا جو ابوالحسن الاشعری [رک باں] کے مقابلے میں معتزلی نظریات کے زیادہ قریب ہے، جو زیادہ تر اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں معتزلہ کے خلاف محدثین کے نظریہ کا دفاع کرتے ہیں۔

علم، نظریہ رسالت، خلق قرآن اور انسانی اعمال کے بارے میں ان کے افکار واضح طور پر الباقلائی کے نظریات سے متضاد اور نسبت معتزلی افکار کے زیادہ قریب ہیں۔ انہوں نے الباقلائی کے مقابلے میں ذات باری تعالیٰ سے امکان ”کذب“ کی نسبت کی [رک باں] زیادہ بے خوفی اور جرأت سے، مخالفت کی ہے۔ ان کا خیال تھا کہ اولیائے کرام کی کرامتیں، پیغمبروں کے معجزات کے مدارج تک نہیں پہنچ سکتیں۔ الجوبینی [رک باں] کے مطابق اولیائے کرام کی کرامتوں کے انکار میں ان کا نظریہ معتزلہ کے انکار سے زیادہ مطابقت رکھتا تھا۔ الباقلائی کے ساتھ اتفاق کرتے ہوئے انہوں نے اللہ تعالیٰ کے کلام نفس (جس کی، ان کے رائے میں، سماعت نہیں ہو سکتی) اور قرآن میں امتیاز کو خوب واضح کیا ہے۔ الباقلائی کے اس نظریہ کے خلاف کہ قرآن حکیم کا معجزہ ہونا اس کے معجزانہ نظم اور اس کے خطیبانہ بیان میں مضمر ہے۔ وہ معتزلی النظام کے اس نظریہ سے اتفاق رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو اس کا مقابلہ کرنے سے روک دیا ہے۔ انہوں نے الباقلائی کی طرح انسانی اعمال

(W.Madelung [ت: محمود الحسن عارف])

.....

اسفنج : ایک عربی محصول کا عثمانی نام، جو ※ غیر مسلم بالغوں پر عائد کیا جاتا تھا اور جس کی شرح عموماً ۲۵ اچس سالانہ مقرر تھی۔ اس کے تلفظ کی کوئی صورت بھی حتمی نہیں ہے، مثلاً پنچک (Pendjk) (دیکھیے Staatsvespassung: Hammer-Pargetall ۲۱۳:۱)؛ سبزہ (C.Truehler: در THIM، ۶۴:۱)؛ نوں صدی ہجری رہنمائیوں صدی عیسوی کے نصف اول کے متون کے لیے دیکھیے (H.Inalcik: Suret-i-deltui Sencak-i-Arvani انقرہ ۱۹۵۴ ص ۱۳۰)، اسے اسفنج بھی لکھا جاتا ہے، اس کا سب سے قدیم حوالہ بایزید اول کے زمانے سے تعلق رکھتا ہے (Arvanid، ص ۱۰۳)۔ اس رجسٹر کے مطابق جو ۸۳۵ھ/۱۴۳۱ء کا ہے (دیکھیے مقدمہ ص ۳۳) ۲۵ اچس محصول صرف شادی شدہ مردوں سے وصول کیا جاتا تھا، جبکہ ۱۶ اچس، جس کا عنوان بیوہ رسی تھا، بیوگان سے وصول کیا جاتا تھا۔ محمود ثانی کے قانون نامہ کے مطابق (MOG: ۲۸، ۲۹) ہر شادی شدہ غیر مسلم ۲۵ اچس اپنے سپاہی کو ادا کرتا تھا اور اگر اس کے ہمراہ مکان میں اس کا کوئی بالغ بیٹا رہ رہا ہوتا تو وہ اس کے اسفنج کا بھی ذمہ دار ہوتا تھا۔ عموماً یہی شرح دسویں/سولہویں صدی اور گیارہویں/سترہویں صدی کے قوانین میں نظر آتی ہے (O.L.Parkan: قانون لر، استانبول ۱۹۴۳ء، اشاریہ)۔ بعض اوقات اس کی شرح ۲۶ اچس (کرکوک) یا اس سے بھی زیادہ (۳۰ اچس: صقلیہ) ہوتی تھی۔ تاہم جو شخص مسلمان ہو جاتا تھا وہ اس کی جگہ بنک رسی [رک باں] ادا کرتا تھا۔ عثمانی اس محصول کو عوامی محصول (سمجھتے تھے۔ جو جاگیردار (صاحب تیار، [رک بہ تیار]) کو ادا کیا جاتا تھا یا اسے پھنٹا رسی [رک باں] ایک ٹیکس کا حصہ سمجھا جاتا تھا۔ یہ بنیادی طور پر ایک عوامی محصول تھا جسے سٹیفن دوشن (Stephen Doshan) اور عثمانیوں نے برقرار رکھا، پرانا خصوصی

میں قصد و ارادے کی اہمیت کو بھی واضح کیا ہے جس کی ابوالحسن الاشعری کے افکار میں کوئی اہمیت نہ تھی اور جو نمایاں طور پر اللہ تعالیٰ کی سبقت کو اس کے لیے ضروری قرار دیتے ہیں۔ معتزلہ سے اتفاق اور اشاعرہ سے اختلاف کرتے ہوئے ان کا خیال تھا کہ انسان کی پہلی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کو پیغمبروں کی دعوت کے بغیر اپنی عقل سے پہچانے۔ وہ اس نظریہ کو بھی نہیں مانتے کہ اللہ نے انسان کو ان امور (تکلیف مالا یطاق) کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے، جس کو وہ سرانجام دینے کی استعداد نہیں رکھتا۔

مآخذ: (۱) العبادی: کتاب طبقات الفقہاء الشافعیہ، طبع G.Vitestam، لائیڈن ۱۹۶۲ء؛ (۲) ابو المظفر الاسفرائینی: التبصیر فی الدین، طبع عزت العطار الحسینی، قاہرہ ۱۹۴۰ء ص ۶۶؛ (۳) ابو اسحاق الشیرازی: طبقات الفقہاء، بغداد، ۱۳۵۶ھ، ص ۱۰۶-۱۱۱؛ (۴) السمعانی: ورق ۳۳؛ (۵) الصریفینی: المختب من کتاب السیاق التاریخ نیشاپور، طبع R.N Frye: The Histories of Nisapure ہیک ۱۹۶۵ء، ورق ۱۲۵ ف: (۶) ابن العساکر: تبیین کذب المفتری، طبع القدسی، دمشق ۱۳۴۷ھ، ص ۲۲۲؛ (۷) السبکی: طبقات الشافعیۃ الکبری، قاہرہ بدون تاریخ، ۳: ۱۱۳-۱۱۴؛ (۸) کمال الدین البیاض: اشارۃ المرام، طبع یوسف عبدالرزاق، قاہرہ ۱۹۴۷ء، ۵۴، ۸۴، ۲۴۹؛ (۹) ابن خلکان، عدد ۴؛ (۱۰) بروکلیمان: مکملہ، ۶۶:۱؛ خصوصاً اس کی کتابوں سے متعلق حصہ؛ (۱۱) Die Philosophischen Systeme der: M.Harten، بون، ۱۹۰۶ء ص ۵۵۶؛ (۱۲) Muslim Theology: A.S.Tritton، لندن ۱۹۴۷ء، ص ۱۸۴؛ مع ان حوالہ جات کے جو وہاں دیئے گئے ہیں؛ (۱۳) الجوبینی: الشامل، طبع H.Klopier، اے اے عبدالحمید، قاہرہ بدون تاریخ، ص ۳۱۴، ۳۳۳؛ (ان کے نظریہ علم کے بارے میں)؛ (۱۴) J.vaneess: Die Erkenntnislehre Dles، در Adudaddin al-Ic، ویزڈن ۱۹۲۲ء، اشاریہ، بذیل مادہ۔

رسمی جو ہنگری کا ٹیکس تھا، اسے عثمانیوں نے اسفنج بنا لیا۔ اناطولی میں اسفنج کو دسویں/سولہویں صدی میں متعارف کرایا گیا جو ایک خصوصی عثمانی محصول تھا۔ عیسائی دسے جنہیں عسکری کا درجہ دے دیا جاتا تھا (وائی تک؛ دو جندی، افلاک وغیرہ) اسفنج کی ادائیگی سے مستثنیٰ تھے، جبکہ جو دہقان چھوٹی موٹی خدمات ادا کرتے تھے یا حفاظتی امور انجام دیتے تھے مکمل طور پر اس سے مستثنیٰ تھے، یا صرف ۶ سے ۱۲ انجس کی شرح سے ادائیگی کرتے تھے۔ بہر حال جاگیرداروں سے تعلق ہونے کی وجہ سے اسے عام طور پر شاہی خزانے میں جمع کیا جاتا تھا۔

مآخذ : (۱) H.Inalick : Osmanliar, Dariyy-

Beddeten ۲۳ (۱۹۵۹: ۶۰۲ تا ۶۰۸ مع

حوالہ جات)۔

(H.Inalick [ت: محمود الحسن عارف])

⊗ اسلامی ترقیاتی بینک : اسلامی ترقیاتی بینک ایک منفرد قسم کا ادارہ ہے جو بلاسود نفع نہ نقصان کی بنیاد پر کام کر رہا ہے۔ یہ خیراتی ادارے کے بجائے ایک کاروباری بینک یا امدادی ادارہ ہے۔ اوائل ۱۹۹۳ء میں اس کا ادا شدہ سرمایہ دو کھرب اسلامی دینار تھا، جو مسلم ممالک نے فراہم کیا تھا۔ سعودی عرب نے ابتدائی سرمائے کا چوتھا حصہ دیا تھا، اس لیے بینک کا مرکز جدہ میں ہے، جو سعودی عرب کا ایک بڑا تجارتی مرکز ہے، تیل برآمد کرنے والے دوسرے عرب ممالک مثلاً لیبیا، کویت اور متحدہ عرب امارات بینک میں بڑے حصہ دار ہیں اور مجموعی طور پر انہیں اکثریتی رائے دینے کا حق حاصل ہے، بینک کے کاروبار میں شریک پینتالیس ممالک ہیں جن کی آبادی کی اکثریت مسلمان ہے یا اہم اقلیتیں بھی ہیں، مثلاً یوگنڈا وغیرہ۔ غیر عرب ارکان میں پاکستان، انڈونیشیا اور ملائیشیا قابل ذکر ہیں۔ ترکی اور ایران بھی بینک سے لا تعلق نہیں ہیں۔

مراجعہ کے اصول کے تحت بینک نے تمام تیل یا پٹرولیم کی پیداوار کو درآمدی ملک کی طرف سے خرید

کر کے قیمت خرید کو اٹھارہ ماہ میں ادا کر دیا تھا۔ مراجعہ تجارت کی طرف کشش کی وجہ یہ ہے کہ سرمایہ گردش میں رہتا ہے، اس میں بہت کم مضاربہ ہوتا ہے، جس میں ایک فریق سرمایہ لگاتا ہے اور دوسرا فریق اپنی کاریگری اور صنعتی مہارت پیش کرتا ہے۔ غریب مسلم ممالک مثلاً بنگلہ دیش، مالی اور نائیجیریا کو گرانقدر مالی امداد بھی دی گئی ہے۔ ۱۹۹۰ء تک چھ سو ملین ڈالر دیئے جا چکے ہیں۔ ان ممالک کو بلاسود قرضے، سڑکوں، سکولوں، ہسپتالوں اور دوسرے رفاہی اداروں کی تعمیر کے لیے دیئے گئے ہیں جنہیں پانچ سال میں ادا کرنا ہوتا ہے اگرچہ اس مدت میں توسیع بھی ہوتی رہتی ہے (مزید حالات کے لیے دیکھیے مآخذ)۔

مآخذ : (۱) The Islamic :Meanat.S.J

Development Bank: A study of Islamic co-operation ، لندن ۱۹۹۰ء؛ (۲) Wilson

Banking and Finance in the Arab Middle :Rodney

East، لندن ۱۹۹۳ء (خصوصاً باب چہارم اور باب ہفتم)؛

(۳) دینی مصنف : The Islamic Development

Bank's Role in as an Aid Agency for Muslim

countries ، در Journal of International

development (اکتوبر ۱۹۸۹ء ، ص ۳۲-۳۶)؛ (۴) دینی

مصنف : Islamic Development Bank، در The

Oxford Encyclopaedia of Modren Islamic world

، ۳۰۶:۲-۳۰۹)۔

(شیخ نذیر حسین)

⊗ اسلامی ثقافتی مراکز (Islamic Culture)

(Centres)، جو ۱۹۷۳ء میں سلیمان لی تحریک جرمنی میں ترک مہاجر مزدوروں کو منظم کرنے اور ان کی دینی ضروریات پوری کرنے کے لیے قائم کی گئی تھی (Islam Cultur Mesikezleim Birlige)۔ اس کے ۳۱۳ حلقے اور

اٹھارہ ہزار ارکان ہیں۔ یہ ترک کارکنوں کی جرمنی میں سب سے بڑی جماعت ہے۔ ۱۹۸۰ء میں پندرہ اسلامی ثقافتی

شامل تھے۔ اس جماعتی تقسیم کا اسلامی جمہوری پارٹی نے فائدہ اٹھایا۔ کارخانوں کے علاوہ یونیورسٹیوں اور کالجوں میں اسلامی جمہوری پارٹیاں قائم ہونے لگیں، سرکاری دفاتر سے رشوت خوروں اور بدعنوانوں کو نکالنے کے لیے مظاہرے ہونے لگے اور جلے جلوس نکلنے لگے ان سب کی انتہا نومبر ۱۹۷۹ء میں تہران میں امریکی سفارت خانہ پر ہوئی۔

اسلامی جمہوری پارٹی کے بعض ارکان آیت اللہ روح اللہ خمینی کو قابل تقلید اور بہترین رہنما قرار دیتے تھے کہ انہوں نے سوویت یونین کے سربراہ (میخائیل گورباچوف) کو اسلام قبول کرنے یا موت کا سامنا کرنے کی دعوت دی تھی، جبکہ بعض افغان مجاہدین کی تعریف و توصیف کرتے تھے۔ تاہم ارکان اوائل بیسویں صدی عیسوی کے مصلحین کا دم بھرتے تھے۔

(عید النبی: شیخ نذیر حسین)

اسلامی سالویشن فرنٹ: (Islamic Front)

Salvation Front یا اسلامی محاذ برائے نجات (الجزائر کی ایک معروف دینی و سیاسی جماعت۔

الجزائر [رک باں] ایک بڑا اسلامی اور عربی بولنے والا ملک ہے جو بہت سے قدرتی وسائل سے مالا مال ہے یہ ملک ایک طویل جدوجہد آزادی کے بعد آزاد ہوا۔ لیکن ۱۹۷۰ء کی دہائی میں شروع ہونے والے تیل اور گیس کی پیداوار پر مبنی پروگرام نے اس ملک کو کئی مسائل سے دوچار کر دیا، جن میں حکومت کی مغرب نواز پالیسی اور اس کے بہت سے لادینی پروگرام شامل ہیں۔ اس کے رد عمل سے اسلامک سالویشن فرنٹ کے رہنماؤں نے فائدہ اٹھایا اور اپنی جماعت کے ذریعے اپنے ملک کی سیاست کا رخ بدل دیا۔

یہ محاذ (جو عربی میں جہۃ الانقاذ اور فرانسیسی میں FIS=Font Islamique du Salut کے طور پر جانا جاتا ہے) مارچ ۱۹۸۹ء میں ایک پارٹی کی حیثیت سے رجسٹر ہوا اور بڑی تیزی سے سب سے اہم الجزائر کی حکومت مخالف

مراکز ناروے اور سویڈن، نو آسٹریا، چھ سوئٹزر لینڈ، دو ڈنمارک اور ایک ایک سویڈن، بلجیم اور فرانس میں تھا، لیکن جب سے ترکی کی اسلامی یونین برائے مذہبی امور (دبانت اصطری و ترک اسلام بریگی) نے ترک مسلمانوں کو جرمنی اور دوسرے یورپی ممالک میں منظم کرنا شروع کر دیا ہے ان غیر سرکاری مسلم جماعتوں کا اثر و رسوخ کم ہو گیا ہے۔

سلیمان لی تحریک، جس کے آج ترکی میں تین لاکھ ارکان ہیں کی ابتدا ایک نقشبندی بزرگ Tunahan (توناخان، ۱۸۸۸-۱۹۵۹ء) کی سرگرم کوششوں کی رہین منت ہے جس کا مقصد احیائے اسلام اور ترکی میں تجدید خلافت ہے۔ نقشبندیوں کی طرح سلیمان لی سنی، حنفی اور ماتریدی ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ وہ توناخان کے وسیلے اور سفارش سے نجات پا سکتے ہیں۔ سلیمان لی تحریک ترکی میں وقتاً فوقتاً خلاف قانون قرار دی جاتی رہی ہے۔ جرمنی کی ٹریڈ یونین تحریک ان مراکز کو اسلامی جذبات ابھارنے کا الزام دیتی رہی ہے۔

(شیخ نذیر حسین)

✽ اسلامی جمہوری پارٹی: ایک ایرانی سیاسی جماعت، جو ایران میں شہنشاہت کے زوال کے تھوڑی دیر بعد فروری ۱۹۷۹ء میں قائم ہوئی تھی۔ اس کے قیام میں آیت اللہ روح اللہ خمینی (۱۹۰۶-۱۹۸۹ء) کی مرضی شامل تھی اور اس کے سرکردہ اراکین میں ان کے حامی اور وفادار علما بھی تھے جن میں محمد بہشتی، عبد الکریم موسوی اور اردبیلی، علی خمینی، علی اکبر ہاشمی رفسنجانی اور محمد جواد خاص طور پر نمایاں تھے۔ یہ تمام اکابر انقلابی کونسل کے رکن تھے، جو کہ ۱۹۸۰ء میں توڑ دی گئی تھی۔

اسلامی جمہوری پارٹی کوئی باقاعدہ سیاسی پارٹی نہ تھی، اس میں بہت سی اسلامی جماعتیں، علما اور بعض ایسے غیر دینی عناصر شامل تھے جو خمینی کی فکری اسلامی حکومت کے قیام کا خواب دیکھ رہے تھے۔ ان میں بائیس بازو کے اعتدال پسند مفکر، سیاست دان اور لادینی دانش ور وغیرہ

کیا۔ اس مرحلے پر ”محاذ نجات“ نے، جو خود جمہوری ڈھانچے سے الگ تھا، خاص طور پر بلجائ اور سخونی نے جمہوری نظام اور قومی آئین پر شدید تنقید کر کے اس کے بارے میں اپنی ناپسندیدگی کو پوشیدہ نہ رکھا۔

”محاذ نجات“ کے نقطہ نظر کا مرکزی تصور مذہبی حکومت پر مبنی ڈھانچہ، منظم کلیت (الجمع الرسالی) تھے۔ جس میں مذہب اور حکومت ایک مربوط نظام بناتے ہیں۔ ان کے نزدیک صرف مذہبی عالم ہی مذہب اور قانون کی تشریح کرنے کا مجاز ہے اور وہی سیاسی قیادت فراہم کرتا ہے اور متقی لوگ ہی دوسروں کو دین کی ترغیب اور معاشرتی اصلاح کا کام انجام دیتے تھے۔ الغرض انہوں نے معاشرے کی اصلاح اور تجدید کے لیے اسلام کے سیاسی اور تنظیمی امور کو ہی پیش نظر رکھا اور ایک مکمل دینی اور مذہبی جماعت کی تمام خصوصیات پوری کیں۔ محاذ نجات کی بلدیاتی انتخابات میں کامیابی نے حکومت الجزائر کو پریشان کر دیا، لیکن حکومت جون ۱۹۹۱ء میں ہونے والے قومی انتخابات کے اپنے وعدے سے پیچھے نہیں ہٹ سکتی تھی۔ اس نے انتخابی اضلاع میں انتخابات میں کامیابی کے لیے حلقہ ہائے انتخابات اپنی مرضی کے مطابق مقرر کر کے محاذ نجات کے اثر کو کم کرنے کی بھرپور کوشش کی۔ محاذ نجات نے شدید مظاہروں اور ہڑتالوں کے ذریعے اپنا رد عمل ظاہر کیا۔ جس کی وجہ سے حکومت کو آخر کار انتخابات کو ملتوی اور ہنگامی صورت حال کا اعلان کرنا پڑا اور قریباً ۵۰ کے قریب اہم اور ۲۰۰۰ عام درجے کے جماعتی عہدیداروں کو گرفتار کر لیا۔ تاہم جب دوسری سیاسی جماعتوں نے جن میں زیادہ تر غیر اسلامی جماعتیں شامل تھیں، بیک آواز ہو کر احتجاج کیا۔ تو ایک مرتبہ پھر انتخابات کا اعلان کر دیا گیا۔ دسمبر ۱۹۹۱ء میں ہونے والے پہلے مرحلے میں محاذ نجات ایک بار پھر واضح طور پر جیتنے والی جماعت کے طور پر ابھر کر سامنے آیا، حالانکہ اس پارٹی کے قائدین ابھی تک جیل میں تھے، لیکن پھر بھی محاذ نے ۴۳۰ میں سے ۱۹۳ نشستیں

مذہبی جماعت بن گیا۔ رکنیت حاصل کرنے کے لیے واجب الادا رقم، چھوٹے کاروباری حلقے کی طرف سے دیئے جانے والے چندے اور سعودی عرب کی امداد نے اس جماعت کو جون ۱۹۹۰ء میں عوامی انتخابات کے لیے بھرپور مہم چلانے کے قابل بنا دیا اور اس نے بلدیاتی انتخابات میں ۱۵۴۱ میں سے ۸۵۰ مقامات پر کامیابی حاصل کر لی۔ الجزائر اور قسطنطنیہ میں اس نے ۷۰ فیصد ووٹ حاصل کیے حتیٰ کہ دس ہزار سے کم آبادی والے شہروں میں اس کی حالت قومی محاذ آزادی (National Liberation Front) سے زیادہ بری نہیں رہی، البتہ غیر عرب قبائل اور غیر سنی مسالک والے علاقوں میں اس کی کامیابی محدود رہی۔ اس جماعت نے الجزائر کے شہری علاقوں میں نوجوان مردوں اور عورتوں کی بہت بڑی تعداد کی حمایت حاصل کر لی۔ جو کہ بنیادی تعلیم تو ضرور رکھتے تھے لیکن انہیں موزوں ملازمتیں حاصل نہ تھیں؛ نیز ان تمام لوگوں کی جو حکومت کی مغرب نواز اور لادینی پالیسیوں سے بیزار تھے۔

اس تنظیم کی قیادت ایک ”مجلس عاملہ“ کر رہی تھی جو کہ تین بانی ارکان عباسی مدنی (صدر)، علی بلجائ (نائب صدر) اور ہاشمی سخونی، زبدہ بن عزوز (جو کہ ایک جماعتی اخبار کے مدیر تھے) پر مشتمل تھی۔ یہ تمام لوگ خود آموز اور کامیاب مبلغ تھے، سوائے عباسی مدنی کے، جو کہ قومی محاذ آزادی الجزائر میں نائب کا عہدہ رکھتے تھے اور بعد ازاں فرنٹ میں شامل ہو گئے۔ مدنی نے لندن کی یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی اور الجزائر کی یونیورسٹی میں تعلیم کے پروفیسر رہے۔ مجلس عاملہ نے ”مجلس عاملہ برائے خواتین“ اور ۳۵ یا ۴۰ ارکان پر مشتمل مشاورتی کونسل (مجلس شوریٰ) کی بھی تشکیل کی۔ علاقائی اور مقامی جماعت کے امور سرانجام دینے کے لیے اپنے ارکان کو نامزد کیا۔ انہوں نے بلدیہ کے ایوانوں میں کیے جانے والے تمام فیصلوں، جیسے شراب خانوں کو بند کرانے اور خواتین کے پردے وغیرہ کے احکامات، کا مسودہ تیار

Middle east Multiparty Politics in Algeria در Journal-45.3 (۱۹۹۱)، ص ۵۷۵-۵۹۳؛ (۲) عباس مدنی : مشکلات تربویہ فی البلاد الاسلامیہ، (اسلامی ممالک میں تعلیمی مشکلات کا جائزہ)؛ (۳) Islamic :Petervon sivers (۳) The Oxford Encyclopaedia of 'Salvation Front Modren Islamic world، ۲: ۳۱۷۔

(ادارہ)

اسلامی کانفرنس تنظیم : (Organisation) ⊗

of Islamic Conference)، اسلامی ممالک کی سب سے بڑی اور اقوام متحدہ کے بعد دنیا کی دوسری بڑی عالمی تنظیم، اس کے قیام کا بنیادی مقصد تمام مسلم ممالک کو ایک پلیٹ فارم پر جمع کرنا، ان کے مابین اخوت اور تعاون کی فضا کو مستحکم کرنا، مسلم امہ کے تصورات کو اجاگر کرنا اور عالم اسلام کو درپیش مسائل کا مقابلہ کرنے کے لیے مشترکہ لائحہ عمل اختیار کرنا ہے۔ چنانچہ مندرجہ بالا اصولوں کے پیش نظر [نیز رک بہ اتحاد عالم اسلامی] ۱۲ رجب ۱۳۸۹ھ/ ۲۲ ستمبر ۱۹۶۹ء مراکش کے دارالحکومت رباط میں اس کا عمل میں لایا گیا۔ اس کے تحت درج ذیل ادارے قائم کیے گئے ہیں:

(الف) اسلامی کانفرنس تنظیم کا سب سے اعلیٰ ادارہ سربراہوں کی کانفرنس ہے، ابتدا میں اس کے انعقاد کے لیے کوئی مدت مقرر نہ کی گئی تھی، لیکن جنوری ۱۹۸۱ء مکہ مکرمہ (سعودی عرب) میں منعقدہ تیسری سربراہی کانفرنس میں یہ فیصلہ کیا گیا کہ اسلامی ممالک کے سربراہوں کی کانفرنس ہر تین سال کے بعد منعقد ہوا کرے گی؛ (ب) اس تنظیم کا دوسرا اہم ترین ادارہ ”وزرائے خارجہ کی کانفرنس“ ہے جس کا اجلاس سال میں کم از کم ایک مرتبہ کسی بھی رکن ملک میں ضرور منعقد کیا جاتا ہے، لیکن اگر مسلم امہ کو کوئی مسئلہ درپیش ہو تو وزرائے خارجہ کا غیر معمولی اجلاس بھی طلب کیا جاسکتا ہے۔ اسلامی سربراہی اجلاس سے قبل وزرائے خارجہ کی

قطعی طور پر حاصل کر لیں اور جنوری ۱۹۹۲ میں ہونے والے انتخابات کے دوسرے مرحلے میں باقی نشستوں پر واضح اکثریت حاصل کرنے کی تیاری کر لی۔ لیکن یہ انتخابات اب [دسمبر ۲۰۰۰ء] تک نہیں ہوئے۔ ۱۱ جنوری ۱۹۹۲ کو الجزائر کی فوج (LNA = National Liberation Army) نے اچانک انقلاب برپا کر دیا اور صدر شاذلی بن جدید کو استعفیٰ دینے پر مجبور کر دیا۔ آنے والے مہینوں میں محاذ نجات پر پابندی لگادی گئی اور کم از کم سات ہزار مزید اراکین کو صحارا کے فوجی کیمپوں میں حراست میں رکھا گیا اور قریباً نصف بلدیاتی حکومتوں کو جن پر محاذ کا تسلط تھا، ختم کر دیا گیا۔ محاذ نجات کے باقی ماندہ اراکین زیر زمین چلے گئے اور ان پر فوج پر حملہ کرنے اور حکومت کے خلاف شدید ردعمل، اپنی سہولتوں کو تلف کرنے کا الزام لگایا گیا، نیا صدر محمد بودیاف (Mohd Boudiaf) محاذ آزادی (FLN) کا ایک نائب قائد جس کو مراکش میں بلایا گیا تھا، ۲۹ جون ۱۹۹۲ء کو قتل کر دیا گیا۔ اگرچہ اس قتل میں محاذ نجات کی شمولیت کو ثابت کرنا ابھی باقی ہے، تاہم فوج نے بھرپور قوت سے جوابی وار کیا، یہ سلسلہ ابھی تک جاری ہے۔

چند برسوں سے الجزائر میں ایک نئے عنصر نے سر اٹھایا ہے۔ بہت سے لوگوں کو جن کی تعداد سینکڑوں میں ہوتی ہے، رات کے وقت نہایت بھیانک طریقے سے قتل کر دیا جاتا ہے۔ حکومت اس کا الزام محاذ نجات پر لگا رہی ہے، مگر محاذ نجات کے عہدیداروں اور غیر جانبدار ذریعوں کے مطابق اس سارے عمل کی ذمہ دار خود ملک کی مسلح افواج ہیں۔ یہ الجزائر جیسے ملک کی بد قسمتی ہے کہ جس نے مسلسل جدوجہد اور بڑی قربانی کے بعد آزادی حاصل کی تھی، کہ آج اس آزاد ملک کی فوج خود ہی ملک کے باشندوں کا بے دردی سے قتل عام کر رہی ہے اور اس عمل کو مغرب کی مکمل حمایت اور سرپرستی حاصل ہے۔

مآخذ: (۱) Robert Mortimer: Islam and

(Technology)، غازی ڈھاکا بنگلہ دیش (۱۹۸۱ء)؛ (۴) اسلامی اصول فقہ اکیڈمی (Islamic Jurisprudence) Academy) جدہ سعودی عرب (۱۹۹۶ء)؛ (۵) اسلامی بیجہتی فنڈ (Islamic Solidarity Fund) جدہ سعودی عرب (۱۹۷۴ء)؛ (۶) تحقیقی مرکز برائے اسلامی تاریخ فن اور ثقافت (Research Centre for Islamic History, Art and Culture)، استانبول (۱۹۸۹ء)؛ (۷) اعداد و شمار، معیشت اور عمرانی تحقیق اور تربیت کا مرکز برائے اسلامی ممالک (Statistical, Economic and Social Research and Training Centre for Islamic Countries) انقرہ ترکی (۱۹۸۷ء)؛ (۸) اسلامی یونیورسٹی آف نیجر نیامی (قیام ۱۹۸۴ء)؛ (۹) اسلامی یونیورسٹی یوگنڈا، کمپالا (قیام ۱۹۸۸ء) (Europa-1998، ص ۲۲۶)۔

خصوصی ادارے (۱) بین الاقوامی اسلامی خبر رساں ایجنسی (International Islamic News Agency) جدہ سعودی عرب (۱۹۷۶ء)؛ (۲) اسلامی ترقیاتی بینک (Islamic Development Bank) جدہ سعودی عرب (۱۹۷۵ء)؛ (۳) اسلامی تعلیمی، سائنسی اور ثقافتی ادارہ، رابطہ مراکش (۱۹۸۶ء)؛ (۴) اسلامی ریاستوں کی نشریاتی تنظیم جدہ سعودی عرب (Islamic States Broadcasting Organisation) (قیام ۱۹۷۵ء)؛ (Europa 1998، ص ۲۲۶)۔

ملحقہ ادارے : (۱) بین الاقوامی انجمن برائے اسلامی بنکاری، جدہ سعودی عرب (۱۹۷۷ء) (International Association for Islamic Banks)؛ (۲) اسلامی ایوان تجارت و صنعت، کراچی، پاکستان (Islamic Chamber of Commerce and Industries)؛ (۳) اسلامی مجلس برائے بین الاقوامی ہلال احمر (Islamic Committee for International Crescent)؛ جدہ، سعودی عرب (۱۹۷۹ء)؛ (۴) اسلامی بیجہتی کھیلوں کی انجمن (Islamic Solidarity Sports Federation)، ریاض سعودی عرب (۱۹۸۱ء)؛ (۵) اسلامی دارالحکومتوں اور شہروں کی تنظیم

کانفرنس اس کے لیے ایجنڈا تیار کرتی ہے۔ گزشتہ چند برسوں سے اسلامی ممالک کے وزراء خارجہ نے اقوام متحدہ کی جنرل اسمبلی کے اجلاس کے دوران میں مسلسل باہمی رابطے اور ایک اجلاس کے سلسلے کا آغاز بھی کیا ہے۔ اس وقت (اکتوبر ۲۰۰۱ء) اس تنظیم کے رکن ممالک کی تعداد ۵۷ ہے۔ اس کی رکنیت ہر وہ ملک اختیار کر سکتا ہے، جو اقوام متحدہ اور اسلامی کانفرنس کے منشور پر پوری طرح عمل کر رہا ہو اور آئندہ کے لیے بھی وہ عمل کرنے کا عہد کرے؛ (ج) سیکرٹریٹ اس کا تیسرا بڑا ادارہ ہے جس کا صدر دفتر سعودی عرب کے شہرہ جدہ میں ہے؛ (د) چوتھا بڑا ادارہ بین الاقوامی اسلامی عدالت انصاف ہے۔ خصوصی کمیٹیاں: اسلامی کانفرنس کی تنظیم کی خصوصی کمیٹیوں کے نام یہ ہیں: (۱) القدس کمیٹی: قیام ۱۹۷۵ء، اس کا مقصد القدس کے بارے میں منظور کردہ اسلامی کانفرنس کی قراردادوں کو عملی جامہ پہنانا ہے؛ (۲) مستقل مالیاتی کمیٹی؛ (۳) اسلامی کمیشن برائے اقتصادی، ثقافتی اور عمرانی امور (قیام ۱۹۷۶ء)؛ (۴) سٹینڈنگ کمیٹی برائے سائنس، اقتصادی اور تجارتی تعاون (قیام ۱۹۸۱ء)؛ (۵) سٹینڈنگ کمیٹی برائے اقتصادی اور تجارتی تعاون (قیام ۱۹۸۱ء)؛ (۶) سٹینڈنگ کمیٹی برائے اطلاعات اور ثقافتی امور (۱۹۸۱ء)؛ اس کے علاوہ (۷) کمیٹی برائے بیجہتی، (۸) چھ رکنی مسلم امہ کمیٹی؛ (۹) چھ رکنی کمیٹی برائے فلسطینی امور؛ (۱۰) عبوری کمیٹی برائے افغانستان؛ (۱۱) بوسنیا ہرزیگووینا رابطہ کمیٹی؛ (۱۲) کشمیر رابطہ گروپ (دیکھیے The Europa World Year Book 1998، ص ۲۳۴)۔

اسلامی کانفرنس کی ذیلی تنظیمیں (۱) بین الاقوامی کمیشن برائے تحفظ اسلامی ثقافت اور ورثہ (International Commission For Preservation of Islamic Culture and Heritage)، استانبول ترکی (۱۹۸۲ء)؛ (۲) اسلامی مرکز برائے ترقی و تجارت (Islamic Centre for Development of Trade)، دارالبیضاء، مراکش (۱۹۸۳ء)؛ (۳) اسلامی ادارہ فنیات (Islamic Institute of)

حاصل تھا۔

دوسری اسلامی سربراہی کانفرنس ۲۲ فروری تا ۲۴ فروری ۱۹۷۴ء کو لاہور میں منعقد ہوئی، کانفرنس میں اسلامی ممالک کے بادشاہوں، صدور، وزراء اعظم اور ان کے نمائندوں نے شرکت کی، ان کے علاوہ عرب لیگ کے سیکرٹری جنرل، مؤتمر عالم اسلامی کے وفد، رابطہ عالم اسلامی کے سیکرٹری جنرل اور لبنان کے لاث پادری نے بھی خصوصی دعوت پر اس میں شرکت کی۔ کانفرنس کے اختتام پر اعلان لاہور جاری کیا گیا۔ اعلان لاہور میں اسلامی ممالک میں باہمی اتحاد کو فروغ دینے، ایشیا، افریقہ اور لاطینی امریکہ کی قوموں کی مشترکہ جدوجہد میں ان کا ساتھ دینے، عالمی امن کے قیام کی کوششوں میں حصہ لینے، عرب ممالک کی مکمل اور مؤثر حمایت کرنے، فلسطینی عوام کی جدوجہد آزادی کی بھرپور حمایت کرنے، مقبوضہ عرب علاقوں کو اسرائیل سے واگزار کرانے اور قیمتوں میں اضافے کے پیش نظر کمیٹی کا قیام جیسے اقدامات شامل تھے، اس کانفرنس کے نتائج سے مسلم ممالک کے علاوہ مغربی ممالک کی خارجہ پالیسیوں پر بھی گہرے اثرات مرتب ہوئے۔ کانفرنس امت مسلمہ کو باہم متحد کرنے کا سبب بھی بنی۔

تیسری سربراہی کانفرنس ۲۵-۲۸ جنوری ۱۹۸۱ء مکہ مکرمہ اور سعودی عرب کے شہر طائف میں، چوتھی ۱۶-۱۹ جنوری ۱۹۸۳ء کو دارالبیضاء مراکش میں، پانچویں ۲۶-۲۹ جنوری ۱۹۸۷ء کو کویت میں، چھٹی ۹ تا ۱۱ دسمبر ۱۹۹۱ء کو بنگال کے شہر ڈھاکہ میں، ساتویں ۱۳-۱۴ دسمبر ۱۹۹۳ء کو دارالبیضاء (مراکش) میں، آٹھویں سربراہی کانفرنس ۹ تا ۱۱ ۱۹۹۷ء تہران میں منعقد ہوئی، جبکہ وزراء خارجہ کے اب تک ۲۶ رسمی اور متعدد غیر رسمی اجلاس ہو چکے ہیں (دیکھیے مآخذ)۔

منشور: اسلامی ممالک کی تنظیم کا منشور ۲۹ فروری ۴ مارچ ۱۹۷۲ء جدہ (سعودی عرب) میں منعقدہ اسلامی ممالک کے وزراء خارجہ کی تیسری کانفرنس میں

(Organisation of Islamic Capitals and Cities)، جدہ سعودی عرب (۱۹۸۰ء)؛ (۶) جہاز رانوں کی ملکیتی انجمن (Islamic shippowners Association) جدہ سعودی عرب (۱۹۸۱ء)؛ (۷) اسلامی سینٹ انجمن (Islamic Cement Association)، انقرہ (ترکی) (قیام ۱۹۸۴ء)؛ (Europa 1998، ص ۲۲۶)۔

سربراہی کانفرنسیں: اسلامی تنظیم کے تحت بہت سی سربراہ کانفرنسیں منعقد ہو چکی ہیں۔ اسلامی ممالک کی اس تنظیم کو حقیقی شکل دینے کی ضرورت اس وقت شدت سے محسوس کی گئی، جب ۲۱ اگست ۱۹۶۹ء کو اسرائیلی یہودیوں نے مسلمانوں کے جذبات و احساسات کو نظر انداز کرتے ہوئے مسجد اقصیٰ کے ایک حصے کو آگ لگا دی جس کے نتیجے میں نہ صرف پورے عالم اسلام، بلکہ امن پسند ملکوں نے بھی اسرائیل کی اس مذموم حرکت کی مذمت کی۔ اس المناک واقعے کے رونما ہونے کے فوراً بعد اگست ہی میں قاہرہ میں عرب لیگ کے ممالک کے وزراء خارجہ کا ایک اجلاس منعقد ہوا جس میں یہ فیصلہ کیا گیا کہ سعودی عرب اور مراکش کو اسلامی ممالک کے سربراہوں کی کانفرنس بلانے کی ذمہ داری سونپی جائے؛ چنانچہ ۲۲ ستمبر سے ۲۵ ستمبر ۱۹۶۹ء تک رباط (مراکش) میں پہلی اسلامی سربراہ کانفرنس منعقد ہوئی، جس میں ۲۴ اسلامی ممالک کے سربراہوں، وزراء اعظم اور ان کے نمائندوں نے شرکت کی۔ اس اجلاس میں بھارتی وفد نے بھی شرکت کی کوشش کی، لیکن پاکستان کی مخالفت پر اسے شرکت سے روک دیا گیا۔ کانفرنس کے اختتام پر جو مشترکہ اعلامیہ جاری کیا گیا اس میں کہا گیا کہ بیت المقدس میں مقامات مقدسہ کو جو خطرہ لاحق ہے وہ اس شہر میں اسرائیلی فوج کی موجودگی کی وجہ سے ہے۔ مقامات مقدسہ کے تحفظ اور ان تک رسائی کے لیے ضروری ہے کہ اس مقدس شہر کو اسرائیلی فوج سے پاک کیا جائے اور اس کو وہی مقام دیا جائے جو جون ۱۹۶۷ء کی عرب اسرائیل جنگ اور اسرائیلی قبضے سے پہلے اسے

سعودی عرب: (۲۴) سوڈان: (۲۵) سیرالیون: (۲۶) سینی گال: (۲۷) شام: (۲۸) صومالیہ: (۲۹) فلسطین: (۳۰) قازقستان: (۳۱) قطر: (۳۲) کرغزستان: (۳۳) کومورو: (۳۴) کویت: (۳۵) کیمرن: (۳۶) گھنی: (۳۷) بساؤ: (۳۸) گینیون: (۳۹) گینیبا: (۴۰) لبنان: (۴۱) لیبیا: (۴۲) ماریطانیہ: (۴۳) مالدیب: (۴۴) مالی: (۴۵) متحدہ عرب امارات: (۴۶) مراکش: (۴۷) مصر: (۴۸) ملائیشیا: (۴۹) موزمبیق: (۵۰) نائجیریا: (۵۱) نیجر: (۵۲) یمن: (۵۳) یوگنڈا۔

مبصروں میں جمہوریہ وسطی افریقہ کی گیانا، آنا کوٹ ڈی آئیوری، ترک جمہوریہ شمالی قبرص، مسلم موروقومی محاذ آزادی، بوسنیا اور ہرزے گودینا شامل ہیں۔ [لیکن یہ بات قابل ذکر ہے کہ اس عالمی تنظیم کے قیام پر تیس سال گزرنے کے باوجود، اب تک اس کی اہمیت محض ایک رسمی تنظیم کی سی ہے اور کسی مسئلے کو حل کرانے میں، اس کا واضح کردار سامنے نہیں آسکا۔]

مآخذ: متن میں مذکورہ مآخذ کے علاوہ دیکھیے (۱) حسن عبد اللہ: The Organization of Islamic Conference، ہرٹن ۱۹۸۸ء؛ (۲) معین الدین حسن: The Charter of Islamic Conference, The Legal and Economic Frame work، آکسفورڈ ۱۹۸۷ء؛ (۳) Martin Kramer: Islam assemfled, The Advent of the Muslim Conference، نیویارک ۱۹۸۶ء وغیرہ۔ (زابد حسین انجم و محمود الحسن عارف)

.....

اسلامی نہضت پارٹی: (وسط ایشیائی ملکوں) ⊗

میں قائم ایک نیم مذہبی سیاسی جماعت) ۱۹۹۰ء کے موسم گرما میں سوویت یونین میں حزب نہضت اسلامی کا ظہور ہوا، جب مینائیل گورباچوف کی Glasnost پالیسی کے تحت دینی عقائد کھلے بندوں علی الاعلان ظاہر کیے جانے لگے۔ جس طرح ۱۹۳۳ء میں سوویت روس کے تاتاریوں نے سالن سے یہ منوا لیا تھا کہ وہ ”جمعیتہ العلماء“ کو کام کرنے دے، اسی طرح تاتاریوں کی اسلامی رہنمائی میں اس جماعت کا

منظور کیا گیا۔ اس اجلاس کی یادداشت میں کہا گیا کہ ”اس حقیقت کا یقین کرتے ہوئے کہ مسلمان ممالک کا مشترکہ عقیدہ ان کے درمیان اتحاد اور مفاہمت کی مضبوط بنیاد فراہم کرتا ہے یہ اجلاس اسلام کی روحانی، اخلاقی، معاشرتی اور اقتصادی قدروں کے تحفظ کا عہد کرتا ہے، یہ اقدار بنی نوع انسان کی ترقی کے لیے ہمیشہ اہم عوامل رہیں گی۔“

یہ اجلاس اقوام متحدہ کے منشور اور بنیادی انسانی حقوق سے اپنی وابستگی اور ایسے مقاصد اور اصولوں کی پابندی کے فیصلے کا اعادہ کرتا ہے جو مختلف اقوام کے درمیان بار آور تعاون کی بنیاد بن سکتے ہوں۔

اجلاس میں شریک مسلم ممالک کے عوام کے درمیان موجودہ برادرانہ رشتے اور روحانی دوستی کے روابط کو مزید مستحکم کرنے اور ان کی آزادی اور تہذیب کے اس مشترکہ ورثہ کی حفاظت کرنے کا عزم کرتا ہے جو انصاف، رواداری اور عدم امتیازات کے اصولوں پر مبنی ہے۔ بنی نوع انسان کی بہبود میں اضافے اور ہر کہیں ترقی اور آزادی کو آگے بڑھانے کی کوششوں کے ساتھ یہ اجلاس عالمی امن کے حصول کے لیے تمام ممالک کی مساعی کو یکجا کرنے کا فیصلہ کرتا ہے تاکہ ان تمام ممالک اور ساری دنیا کے ممالک کو سلامتی، آزادی اور انصاف کی ضمانت مل سکے۔ اجلاس اسلامی کانفرنس کے موجودہ منشور کو منظور کرتا ہے، اس کے منشور میں تنظیم کے ڈھانچے اور اس کو جاری و ساری رکھنے وغیرہ کے ضمن میں بہت سی دفعات شامل ہیں۔

۳۔ رکن ممالک کے نام: اس تنظیم کی رکنیت اب تک حسب ذیل ممالک کو حاصل ہو چکی ہے (۱) آذربائیجان: (۲) اردن: (۳) ازبکستان: (۴) افغانستان: (۵) البانیہ: (۶) الجزائر: (۷) انڈونیشیا: (۸) ایران: (۹) بحرین: (۱۰) برکینا فاسو: (۱۱) بروئی یا برونائی دارالسلام: (۱۲) بنگلہ دیش: (۱۳) بھین: (۱۴) پاکستان: (۱۵) تاجکستان: (۱۶) ترکمانستان: (۱۷) ترکی: (۱۸) تونس: (۱۹) ٹوگو: (۲۰) جبوتی: (۲۱) چاڈ (شار): (۲۲) سرینام: (۲۳)

قیام عمل میں آیا۔ سوویت روس کے مسلمان آبادی والے علاقوں میں دو فکری ادارے کام کر رہے تھے : ایک سرکاری اور دوسرا غیر سرکاری۔ سرکاری اسلام کی نمائندگی چار ادارے (ان میں سے ایک اوقاف میں تھا، دوسرا خچکلا، تیسرا تاشقند اور چوتھا باکو میں تھا) کرتے تھے اور دوسرے غیر سرکاری ادارے زیر زمین کام کر رہے تھے جب سوویت روس کا شیرازہ بکھر گیا تو اس کے ساتھ ہی سرکاری اسلام کے مظاہر یعنی محدود سی مسجدیں، حکومتی تربیت یافتہ علما اور (سرکاری) مدارس بھی گھٹنے لگے۔ بدلتے ہوئے حالات میں نوجوان، تعلیم یافتہ اور حق گو علما کا ظہور ہوا، جو کمیونسٹ پارٹی کے احکام کے زیادہ فکری غلام نہ تھے۔ اس سے تشدد اور مار پیٹ کا ڈر جاتا رہا جس کے سبب بہت سے علما زیر زمین کام کر رہے تھے۔ اگرچہ بعض علما عوامی احتجاج کے پیش نظر ملازمتوں سے برطرف کر دیے گئے (مثلاً مفتی ضیاء الدین بابا خانوف) جبکہ دوسروں نے بڑا اثر و رسوخ حاصل کر لیا (مثلاً مفتی تاج الدین اور قاضی اکبر تراجون زادہ)۔

۱۹۹۰ء اور ۱۹۹۱ء کے درمیان جبکہ سوویت روس کے تمام صوبوں میں سیاسی صورت حال واضح نہ تھی سرکاری اور غیر سرکاری اسلام میں تفریق مدہم پڑ گئی۔ صرف وسطی ایشیا میں اس کا دھندلا سا نام و نشان نظر آتا تھا۔ ۲۰۰۱ء کے موسم گرما یعنی اپنے قیام کے ایک سال بعد اسلامی نہضت پارٹی علی الاعلان کام کرنے لگی، اگرچہ بعض جمہوریوں بشمول ازبکستان اور تاجکستان میں یہ خلاف قانون قرار دے دی گئی۔ اس کے اغراض و مقاصد میں شراب کی بندش اور قرآن مجید کی تعلیم دلانا ہے۔ پارٹی کے پروگرام میں سوسائٹی کے تمام شعبوں خاص کر ثقافتی، معاشرتی اور اقتصادی شعبوں میں اسلامی تعلیمات کے مطابق عمل کرنا، اسلام کا دفاع اور تمام جھگڑوں اور تنازعوں کو قرآن اور سنت کے تحت حل کرنا ہے۔ اس کے علاوہ فلاحی پروگراموں میں کھیلوں کی ترقی، ضرورت مندوں کی بھلائی، ذاتی ملکیت کے حقوق کا حصول اور

اسلام کی عام تبلیغ و اشاعت ہے۔ تاجکستان میں سرگرمیاں: اگرچہ اسلامی نہضت پارٹی کا سرکاری طور پر قیام ۲۶ اکتوبر ۱۹۹۱ء کو عمل میں لایا گیا تھا، اس سے بہت پہلے یہ پارٹی یونیورسٹیوں، سکولوں اور دوسرے تعلیمی اداروں، فیکٹیوں اور فارموں میں کام کر رہی تھی۔ بعض ریاستوں مثلاً روس، قازقستان، یوکرین، آذربائیجان، ازبکستان، کرغستان، ترکمانستان اور تاجکستان کے علاوہ مولدوویہ اور جارجیا میں بھی سرگرم عمل ہے۔ مسلمان مردوں اور عورتوں کے لیے اس کی رکیت کھلی ہے اور ان کے لیے لازمی ہے کہ وہ اسلامی تعلیمات کے مطابق زندگی بسر کریں۔ پچھلے قومی انتخابات میں پارٹی نے بھی حصہ لیا تھا اور بعض صوبوں میں متحدہ حکومتیں بنالی تھیں۔ پارٹی ایک اخبار ”نجات“ بھی نکالتی رہی ہے۔

ماخذ: Sergei Gretshy: قاضی اکبر تراجون زادہ، Central Asia Moinitor اور Islam Versus Communism The: A.V. Malashenko Russia's Muslim experience of Co-existence، D.F. Eickeleman، طبع ۱۹۸۳-۸۸، Frontiers، Islamic Renaissance Party، The Oxford Encyclopaedia of Modern Islamic World، ۲۰۰۲، ۳۱۰، ۳۱۲۔

(شیخ نذیر حسین [و ادارہ])

اسماعیل راجی الفاروقی: اسماعیل راجی،

الفاروقی (۱۹۲۱ تا ۱۹۸۶ء) ایک مسلمان عالم اور رہنما، وہ فلسطین کے شہر یافہ میں پیدا ہوئے، اعلیٰ تعلیم کی بدولت تین زبانوں (عربی، فرانسیسی اور انگریزی) میں مہارت کے علاوہ ان کے مطالعے میں وسعت پیدا ہوئی۔ انہوں نے ابتدائی تعلیم مکتب مسجد اور فرانسیسی کیتھولک سکول سے حاصل کی، جبکہ کالج کی تعلیم فلسطین میں (سینٹ جوزف) کے Collage dereses سے اور گریجوایشن بیروت کی امریکن یونیورسٹی سے کی۔ وہ ۱۹۴۵ء میں ”انجیل“ کے

دور میں اسلام مرکزی درجہ رکھتا ہے کیوں کہ وہ ایک استاد کے ساتھ ساتھ ایک اسلامی انقلابی رہنما کا کردار ادا کرتے رہے۔ ان کی بعد میں لکھی ہوئی تصانیف اسلام کی بطور جامع نظام زندگی سے متعلق ہیں، جن میں زندگی اور ثقافت کے پہلو سے اسلام کا تعلق قائم کیا گیا ہے۔

مغرب میں رہتے اور کام کرتے ہوئے الفاروقی نے اپنے قارئین کے لیے اسلام کو مزید قابل فہم بنا کر پیش کیا۔ انیسویں اور ابتدائی بیسویں صدی کے جدید مصنف کے طور پر انہوں نے اسلام کو ایسے مذہب کے طور پر پیش کیا جو عقل، سائنس اور ترقی سے ہم آہنگ ہے اور پیشہ وارانہ اخلاقیات اور عمل پر یقین رکھتا ہے۔

اگرچہ ۱۹۵۰ء اور ۱۹۶۰ء کی دہائیوں میں الفاروقی اسلامی جدیدیت کا علمبردار اور مغربی طرز حکومت کا طرفدار رہا، لیکن ۱۹۶۰ء کی دہائی کے آخر اور ۱۹۷۰ء کی دہائی کے شروع میں اس نے ایک مذہبی عالم اور ترقی پسند انقلابی رہنما کا کردار اپنا لیا۔ یہ ان کی سوچ میں واضح تبدیلی تھی جو عرب قومیت کی جگہ اسلام کے بنیادی حوالے پر مشتمل تھی۔ الفاروقی کی تصانیف میں اسلام کو پہلے بھی ہمیشہ اہم مقام حاصل رہا، لیکن اب یہ ان کے ہاں تنظیم کا بنیادی اصول بن گیا تھا۔ اس دور میں انہوں نے اسلام کو نظریات کے مرکز کے طور پر پیش کیا جو پوری امہ کے لیے بنیادی شناخت اور مسلم معاشرے اور ثقافت کا رہنما اصول ہے۔ شیخ محمد بن عبدالوہاب اور مفتی محمد عبدہ کی طرح الفاروقی نے توحید کی بنیاد پر اسلام کی وضاحت کی اور خدا کی وحدانیت کو جدید پیرائے میں پیش کیا اور اسلام کا اطلاق جدید نظم زندگی پر بھی کیا۔ ”توحید، اس کی سوچ اور زندگی کے مضمرات“ میں انہوں نے توحید کو دینی تجربے کی بنیاد ٹھہرایا اور اسلام کے نچوڑ کے طور پر تاریخ، اصول علم، اخلاقیات، جمالیات، مسلم امہ، خاندان، سیاسی، سماجی، اقتصادی اور تنظیم عالم کے بنیادی اصول کے طور پر توحید کو پیش کیا۔

یہ اسلامی انقلابی نقطہ نظر ان کی زندگی کے ایک

گورنر بنے۔ ۱۹۴۸ء میں اسرائیل کے معرض وجود میں آنے پر انہیں فلسطین سے جلاوطن کر دیا گیا، تب انہوں نے اپنی ماسٹر ڈگری انڈیانا اور ہاروڈ یونیورسٹی سے حاصل کی۔ مؤخر الذکر جامعہ ہی سے انہوں نے ۱۹۵۲ء میں پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ روزگار نہ ملنے اور اپنی اندرونی تحریک کے باعث عرب سرزمین میں واپس آگئے، جہاں ۱۹۵۴ء تا ۱۹۵۸ء کے دوران میں ”جامعہ ازہر“ (قاہرہ) میں علوم اسلامیہ کا مطالعہ کیا اور پھر مغرب اور دنیاے اسلام کے بڑے بڑے تعلیمی مراکز میں تعلیم و تحقیق کا سلسلہ بطور وزیٹنگ پروفیسر اسلامیات جاری رکھا۔ وہ کلیۃ الشریعہ میکگل یونیورسٹی کے فیلو رہے (۱۹۵۹ء تا ۱۹۶۱ء)؛ جہاں انہوں نے عیسائیت اور یہودیت کا مطالعہ کیا۔ وہ پاکستان کے شہر کراچی میں ۱۹۶۱ء تا ۱۹۶۳ء میں اسلامیات کے استاد اور شکاگو میں (۱۹۶۳ء تا ۱۹۶۹ء) تاریخ مذاہب کے وزیٹنگ پروفیسر رہے۔

اسماعیل الفاروقی نے ۱۹۶۴ء تا ۱۹۶۸ء جامعہ سیرا کیوز (Syracuse) کے شعبہ مذاہب میں اور پھر ٹمپل یونیورسٹی (Temple University) میں (۱۹۶۸ء تا ۱۹۸۶ء) علوم اسلامیہ اور تاریخ مذاہب میں تدریسی فرائض انجام دیے۔ اپنی تیس سالہ پیشہ ورانہ زندگی کے دوران میں انہوں نے تقریباً پچیس کتابیں بطور مصنف، مدیر اور مترجم شائع کیں اور سو سے زائد مقالات تحریر کیے اور افریقہ، یورپ، شمال مشرقی اور جنوب مشرقی ایشیا میں تیس سے زائد یونیورسٹیوں میں بطور مہمان پروفیسر پڑھایا اور سات بڑے جراند کی ادارتی مجالس میں شامل رہے۔

فاروقی کے لیے عرب قومیت اور اسلام ایک دوسرے سے مربوط تھے۔ ان کی عرب مسلم شناخت بطور انسان اور عالم دین کے مرکزی حیثیت رکھتی ہے۔ ان کی زندگی اور ان کی تصانیف دو ادوار پر مشتمل ہیں، ان کی زندگی اور تصانیف کا پہلا دور بطور ایک عرب عالم ہے اور دوسرا بطور ایک عرب اور مسلمان عالم کے۔ پہلے دور میں عرب قومیت کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ دوسرے

Journal of Islam and christianity: Dialogue در ۳۵-۷۷ : Economical studies ، ۱۰۵ (۱۹۶۸ء) : ۷۷-۳۵ :
Islamization of Knowledge (۴) اسلام آباد ۱۹۸۲ء :
Tawhid: Its Implications for Thought and (۵)
life ، بارٹانی ہرنڈن واشنگٹن ۱۹۸۲ء : (۶) Islamic
thought and Culture ، واشنگٹن ۱۹۸۲ء (مقالات کا
مجموعہ، مرتبہ الفاروقی) : (۷) Essays in Islamic and
comparative Studies ، واشنگٹن ۱۹۸۲ء : (۸) Islam
and Culture ، کوالا لالپور، ۱۹۸۰ء : (۹) Historical
Atlas of the Religions of the World ، نیو یارک،
۱۹۷۴ء ، اس کے علاوہ بھی انہوں نے اسلام کے متعلق
متعدد تصانیف اور مقالات مدون اور مرتب کیے۔

آخذ: (۱) John L. Espesito : Ismail R. al :
Faruqi, Muslim scholar and Activist در The
America ، ص ۶۵-۷۹ ، نیویارک و آکسفورڈ ، ۱۹۹۱ء : (۲)
محمد بن عبد الوہاب ، Source of Islamic thought ،
Three Epistles on Tawhid ، طبع و ترجمہ اسماعیل راجی
الفاروقی، انڈیانا پولز، ۱۹۸۰ء : (۳) محمد طارق قریشی :
Al-Farioqi Enduring Legacy ، پلین فیلڈ انڈیانا پولز ۱۹۸۶ء ۔
John L. Espesito [ت: اسرار احمد ؛ ن: محمود الحسن عارف]

اسماعیل رسوخ الدین: اسماعیل بن احمدؒ۔
الانقروی (م ۱۰۳۱ھ/ ۱۶۳۱-۱۶۳۲ء)، جلال الدین رومی کی
مثنوی کے ایک شارح۔ ان کی تاریخ ولادت معلوم نہیں،
لیکن یہ بات معلوم ہے کہ ان کی پیدائش انقرہ میں ہوئی۔
انہوں نے اعلیٰ تعلیم پائی اور ایک سرگرم تاجر کی حیثیت
سے کام کیا، نیز درویشوں کا سلسلہ خلوتیہ اپنایا (تعارف
شرح مثنوی ، ص ۱۱)۔ وہ عارضہ چشم میں مبتلا ہونے
کے باعث تونیہ چلے گئے۔ جہاں وہ مولوی شیخ بستان چلی
(۱۰۳۰ھ/ ۱۶۳۰ء) کے مرید ہو گئے جنہوں نے انہیں
خلافت عطا کر دی۔ بعد ازاں اسماعیل استانبول چلے گئے،
جہاں وہ گلہ میں مولوی خانہ (درویشوں کے گھر) کے شیخ

نئے دور سے مربوط ہے اور اس دور میں انہوں نے بے
شمار کتابیں مرتب کیں۔ اسلامی تحریکوں اور قومی حکومتوں
کو مشورے دیئے، خصوصاً امریکہ میں مسلمانوں کو منظم
کیا۔ ۱۹۷۰ء کی دہائی کے دوران میں انہوں نے علوم
اسلامیہ کے مطالعہ کے متعدد پروگرام شروع کیے، نیز
مسلمان طالب علموں کی تربیت کی۔ مختلف پیشوں سے
وابستہ مسلمانوں کو منظم کیا۔ امریکہ اکادمی مذہب Islamic
studies steering committee (۱۹۷۶ء تا ۱۹۸۲ء)
قائم کی اور اس کی سربراہی کی۔ ایک متحرک شریک کے
طور پر اسلام کا دنیا کے دوسرے مذاہب سے تقابلی جائزہ
پیش کیا۔

فاروقی بہت سی تنظیموں کے بانی اور رہنما تھے۔
جن میں ”مسلم سٹوڈنٹس ایسوسی ایشن“ اور دیگر بہت سی
مسلمان پیشہ ورانہ تنظیمیں شامل ہیں۔ جیسا کہ مسلمان
سائنس دانوں کی تنظیم (Association of Muslim
Scientists) وغیرہ میں، انہوں نے شمالی امریکہ کے
ٹرسٹ میں چیئرمین برائے بورڈ آف ٹرسٹی کے طور پر
بھی کام کیا اور شکاگو میں امریکن اسلامک کالج قائم کیا اور
اس کے پہلے صدر رہے اور ۱۹۸۱ء میں درجنینا میں عالمی
ادارہ برائے اسلامی فکر قائم کیا۔

فاروقی کلی طور پر علم کو اسلامی نقطہ نظر سے
دیکھتے تھے۔ وہ مسلم دنیا کے سیاسی، اقتصادی، مذہبی اور
ثقافتی خلفشار کی وجہ مسلمانوں کی بصیرت کی کمی اور اپنی
اسلامی شناخت کے کھو جانے کو قرار دیتے تھے۔ فاروقی
ان مسائل کے دو طرح کے حل پر یقین رکھتے تھے۔
ایک اسلامی تہذیب کی لازمی تعلیم اور دوسرے جدید علوم
کی اسلامی توضیح۔ اسماعیل الفاروقی اور ان کی بیوی لوئیس
لیمیہ (Lois Lamya) کو ۱۹۸۶ء میں ان کے گھر میں
زبردستی گھس کر قتل کر دیا گیا۔

تصانیف: (۱) On Arabism ، چار جلدیں
ایسروڈیم ۱۹۶۲ (عرب قوم پرستی کا جائزہ) : (۲) Christian
Ethics ، مانٹریال ۱۹۶۷ء : (۳) الفاروقی : Diatribe or

فی نقص الفصوص: ابن العربی کی فصوص الحکم کی ایک مختصر شرح: (۵) شرح ہیاکل النور (یا ایضاً الحکم) شہاب الدین سہروردی (م ۸۷۷/۱۹۱) کی اسی نام کی کتاب کی شرح: (۶) شرح قصیدہ التائیہ: ابن الفارض کے مشہور قصیدے کی شرح۔

ان شروح کے علاوہ اسماعیل نے متعدد چھوٹے چھوٹے رسائل بھی لکھے (مکمل فہرست کے لیے دیکھئے ایم طاہر اور احمد حلی کتب مذکورہ، محل مذکور)۔ جن میں مندرجہ ذیل زیادہ معروف ہیں: (۱) مفتاح البلاغہ ومصباح الفصاحہ، ترکی میں تصنیف کی گئی، لیکن بنیادی طور پر فارسی اور عربی رسائل اسلوب انشا اور قواعد پر مشتمل ہے (مطبوعہ استانبول ۱۲۸۴ھ/۱۸۶۷-۱۸۸۹ء)؛ (۲) منہاج الفقراء: صوفیانہ اصطلاحات کی تشریح، زیادہ تر عبداللہ انصاری (م ۳۸۱ھ/۱۰۸۸-۱۰۸۹ء) کی منازل السائرین سے متعلق ہے (استانبول ۱۲۸۶ھ/۱۸۶۹-۱۸۲۰ء)؛ (۳) جیۃ السماع: سماع میں گھوم کر رقص کرنے والے درویشوں کے دفاع میں ایک مختصر رسالہ۔ یہ علیحدہ اور مذکورہ رسائل کے ساتھ دونوں طرح طبع ہو چکا ہے؛ (۴) ان کی تمام شاعری ایک دیوان کی صورت میں یکجا کر دی گئی ہے (دیکھئے فہرست دواوین)۔ شیخ غالب نے اس کی مدح میں ایک پورا قصیدہ لکھا ہے جو ان کی عزت و احترام کی دلیل ہے، جو انہیں ان کے مذہبی اور صوفیانہ افکار کے باعث حاصل تھی (دیکھئے احمد حلی، بحال مذکور)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مندرجہ کتب کے علاوہ دیکھئے (۱) ثاقب زادہ: سفینہ حصیہ مولویان، قاہرہ ۱۲۸۳/۱۸۶۶ھ-۱۸۶۷ء، ۲: ۳۷-۴۴؛ جو کہ مثنوی کی شرح کے متعلق ہے؛ (۲) اسرار زادہ: تذکرہ شعرائے مولویہ، محزونہ در کتب خانہ استانبول یونیورسٹی T.Y ص ۱۲۵-۱۲۷؛ (۳) علی نور: سماع خانہ ادب، استانبول ۱۳۰۹ھ/۱۸۹۱-۱۸۹۲ء، ص ۸۰-۸۳۔

(حمین یزکی [ت: قیوم خان درانی؛ ن: محمود الحسن عارف])

.....

مقرر کر دیئے گئے۔ اس عہدے پر وہ اپنے انتقال تک فائز رہے۔ انہیں مولوی خانہ کے احاطہ میں واقع ”ترہ“ میں دفن کیا گیا۔

اسماعیل عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں استعداد رکھتے تھے اور ان ہی دو زبانوں کی کتب کی شروح لکھنے کے حوالہ سے وہ معروف رہے (ایم طاہر: عثمانی مؤلفہری، ۲۴:۱، وبعد؛ خواجہ زادہ احمد حلی: زیارت اولیاء، استانبول ۱۳۲۵ھ)۔ ان کی اہم کتب یہ ہیں: (۱) فتح الالبیت: مثنوی کی پہلی ۱۸ مشکل اصطلاحات کی تشریح؛ (۲) جامع الآیات: مثنوی میں آنے والی قرآنی آیات، احادیث نبویہ اور عربی اشعار کی تشریح؛ (۳) شرح مثنوی: اول الذکر دونوں کتابوں کے بعد لکھی گئی۔ یہ شرح، جس کے باعث اسماعیل کو شہرت نصیب ہوئی اور جو اس وقت تک مثنوی کی شروح میں سب سے زیادہ مقبول ہے، زیادہ تر ابن العربی [رک باں] (م ۶۳۸ھ/۱۲۴۰ء) کے افکار سے اثر پذیری ظاہر کرتی ہے، یہ مولانا رومی کے اشعار پر صرف ونحو کی بحثوں کی بجائے ان کے صوفیانہ مفہوم کی وضاحت پر مشتمل ہے۔ تاہم یہ مولویہ کی تنقید کا نشانہ بنی، کیونکہ اس میں مثنوی کی ساتویں جلد کی شرح بھی شامل تھی جس کا مولانا سے انتساب مشکوک ہے (دیکھئے A. Golpinarli: Mevlana dan sonra، استانبول ۱۹۵۳ء، ص ۱۳۳)۔ اسماعیل کی سات جلدوں پر مشتمل مثنوی کی یہ شرح استانبول میں ۱۲۸۹ھ/۱۸۷۲-۱۸۷۳ء میں شائع ہوئی۔ اس کا مضمون عربی ترجمہ بعنوان المنہاج القوی شرح المہوی طرابلس کے جنگی یوسف زادہ (م ۱۰۸۰ھ/۱۶۶۹) نے کیا اور قاہرہ سے ۱۲۸۹ھ/۱۸۷۲-۱۸۷۳ء میں طبع ہوا۔ اسماعیل کی یہی شرح آر اے نکسن کی کتاب Commentary on the Mathnawī of Jalāluddīn (لنڈن ۱۹۳۷ء) کے لیے بنیاد بنی۔ آخر میں اسے ڈاکٹر عصمت ستار زادہ نے فارسی میں ترجمہ کیا (شرح کبیر انقروی در مثنوی معنوی مولوی، جلد ۱ تہران ۱۳۴۸ھ شمسی)؛ (۴) زبدۃ الخوص

✽ اسماعیل صبری : ایک مصری شاعر (۱۸۸۶ء-۱۹۵۳ء) ابو امیہ کنیت المعروف بہ ”اسماعیل صبری“۔ اس کا ابتدائی شاعرانہ کلام، جو ۱۹۱۰ء سے متعلق ہے، اس کے وفات کے بعد جمع کر کے شائع کیا گیا۔ اس کے رومانی گیت (دیکھیے دیوان میں، غزل الاغانی، ص ۱۸۳-۲۵۸) علم عروض کے آداب فن، زبان کی پاکیزگی اور اپنے پختہ اسلوب کی بنا پر خصوصی توجہ کے مستحق ہیں۔ ان گیتوں میں سے کچھ گیت غنائیہ نظموں کی صورت میں جذبات نگاری کے مظہر ہونے کے باعث موسیقی کے لیے موزوں سمجھے گئے ہیں اور اس دور میں رومانی اور رقت انگیز جذباتی شاعری کی میراث کی حیثیت رکھتے ہیں۔ تاہم یہ بات زیادہ اہمیت نہیں رکھتی کہ اس کی پختہ عمر کی تحریریں اس کی نوعمری کے ذہنی تضاد پر مشتمل قصیدوں سے کافی حد تک مبرئی ہیں۔ البتہ اس بات پر زور دینا مناسب ہوگا کہ یہ مصنف جو کلاسیکل عربی شاعری پر عبور رکھتا تھا، اپنی نظموں میں انگریزی، انگریزی اور دیگر عباسی شعرا کے نامکمل مصرعوں کو شامل کرنے کا مرتکب ہوتا نظر آتا ہے، جہاں کہیں ایسا ہوا ہے دیوان کے مرتبین نے اپنے خصوصی حواشی میں اس کی اس روش کو اس کا مخصوص طرز بیان گردانا ہے۔

اس کی دو نظموں میں، جن کے عنوانات النوبیہ الکبریٰ اور الحمزیۃ الکبریٰ (دیوان، ص ۲۷ تا ۷۵ اور ۷۶-۱۰۴) جو مختلف طوالت سے تحریر کیے گئے ہیں۔ شاعر نے مناجاتی معذرت خواہانہ اور آنے والی زندگی [آخرت] وغیرہ عنوانات، پر تاریخی اور اسلامی روایات کے پس منظر میں، کھل کر اظہار خیال کیا ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کی حمد، حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ان انبیاء علیہم السلام کی نعت کے ساتھ ساتھ، جن کے بارے میں قرآن نے معلومات فراہم کی ہیں، ہم اس کے کلام میں جگہ جگہ، دیگر موضوعات پر بھی معنی خیز انداز میں اظہار خیال پاتے ہیں، یہ باتیں یقیناً قرآن حکیم سے حاصل کردہ ہیں۔ دیوان میں کچھ تشریحی عبارتیں بھی ہیں، لیکن

دوسری جانب اس کے وہ عام اشعار ہیں جو سماجی زندگی میں پیش آنے والے واقعات کے اثرات کے تحت ابھرنے والے اس کے خیالات کی عکاسی کرتے ہیں، اسی خصوصیت کی بنا پر وہ اپنے ہم عصر شعرا، مثلاً احمد شوقی [رک باں] اور حافظ ابراہیم [رک باں] کے ساتھ مماثلت رکھتا ہے۔

اسماعیل صبری ایک تمثیلی کتاب کے ”ترانے“ اور چند تراجم کا مؤلف بھی ہے، جس کے کچھ اقتباسات دیوان کے آخری حصے میں موجود ہیں۔

مآخذ : (۱) دیوان، کی طباعت، جو مصنف کی زندگی اور اس کی پیشہ ورانہ سرگرمیوں کے بارے میں بہت کم معلومات پر مشتمل ہے۔ احمد کمال ذکی، عامر محمد بگیری اور محمد القصاص کی کوششوں کی رہن منت ہے۔ اسے وزارت ثقافت و قومی رہنمائی قاہرہ نے بدون تاریخ، شائع کیا ہے۔

(U. Rizzitano [ت : قیوم خان درانی؛ ن : محمود الحسن عارف])

.....

اسماعیل صدیقی : ایک مصری مدیر اور سیاست دان، وہ مصر کے ایک معزز خاندان میں ۱۸۷۵ء میں پیدا ہوا۔ اس کے والد اور نانا دونوں خدیوی حکومت میں اعلیٰ عہدوں پر فائز رہے۔ اپنے دیگر ہم عصروں کی مانند، جو سیاست کو بطور پیشہ اپنانا چاہتے تھے، اس نے قانون کا مطالعہ کیا۔ برطانیہ کے خلاف ”طلبا کی تحریک“ میں حصہ لیا، جس کی خدیو حکومت نے حوصلہ افزائی کی۔ ۱۸۹۴ء میں اپنی تعلیم مکمل کرنے کے بعد اسے وزارت قانون میں ایک کم درجہ کا عہدہ مل گیا۔ اس نے جلد ترقی کے مراحل طے کیے، جو اس کی ذاتی کوششوں اور اس کی فطری استعداد کے علاوہ زیادہ تر اس کے خاندان کے حلقہ احباب کی کوششوں کا نتیجہ تھے، چنانچہ وہ ۱۹۰۸ء میں وزارت داخلہ میں نائب معتمد (انڈر سیکرٹری) بن گیا۔ ۱۹۱۴ء میں رشدی پاشا کے عہد حکومت میں اسے پہلی مرتبہ کابینہ کا رکن بنایا گیا، لیکن اس نے اس کے

فوراً ہی بعد استعفا دے دیا۔

جب ۱۹۱۸ء میں پہلی جنگ عظیم اختتام پذیر ہوئی، تو صدقی نے ”وفد تحریک“ میں حصہ لیا، جس پر اسے ”سعد زغلول پاشا“ کے ساتھ ۱۹۱۹ء میں مالٹا بدر کر دیا گیا، لیکن جب ”وفد“ کو ”مجلس امن“ میں شامل ہونے کی اجازت دے دی گئی، تو وہ اس کے ارکان میں شامل تھا۔ پیرس میں وفد اور صدقی کے درمیان اختلاف پیدا ہو گیا اور صدقی ”وفد“ کے مطالبات کو نتیجہ کے اعتبار سے ناکام خیال کرتے ہوئے قاہرہ واپس آگیا۔ وفد سے الگ ہو جانے سے اس کی سیاسی زندگی نے نئی کروٹ لی، کیونکہ اب وہ مصر میں ”وفد“ کے ایک مخالف سیاست دان کی حیثیت سے سرگرم عمل ہو گیا۔ ۱۹۲۲ء کے اعلان کے مسودہ کی تیاری اور اس کے نفاذ میں جس سے مصر کو آزادی نصیب ہوئی، اس نے ایک ممتاز رہنما کا کردار ادا کیا۔ اسی طرح ۱۹۲۳ء کا آئین بنانے میں بھی وہ پیش پیش تھا۔ یہ دونوں دستاویزات ”وفدیوں“ کے لیے غیر اہم تھیں۔ اس کے بعد بھی، ۱۹۳۶ء میں سیاست سے اپنی سبکدوشی تک، وہ مصری معاملات کے متعلق انتھک جرات کے ساتھ وفدیوں کا مقابلہ کرتا رہا۔ وہ اس بارے میں فوج کے استعمال سے بھی قطعاً ہچکچاہٹ محسوس نہ کرتا، جس میں برطانوی دستے بھی شامل ہوتے تھے، تاکہ وہ وفدیوں کی مخالفت کو دبا سکے اور ان کی مطبوعات کو بند کرا سکے۔ اسی بنا پر اسے مصر کی ممتاز، طاقت ور مگر متنازعہ شخصیت سمجھا جاتا ہے، البتہ وہ بطور ماہر مالیات شہرت کا واقعی حق دار تھا۔

اسماعیل صدقی دو مرتبہ، یعنی ۱۹۳۰ء اور ۱۹۳۶ء میں مصر کا وزیراعظم رہا۔ دونوں بار اس کے خلاف قوم پرستوں اور عوام کی شورش برپا ہوئی، جو وفدیوں کی حکومت برطانیہ کے ساتھ کوئی معاہدہ نہ ہونے یا اس کی مصر اور سوڈان میں حیثیت کی بنا پر تھی۔ ۱۹۳۱ء میں اس نے آئین میں ترمیم کی جس میں ”ووٹرز کی تعداد“ کو محدود کیا۔ اس موقع پر اس نے عوامی جماعت (Peoples

Party) بنائی تاکہ وہ پارلیمنٹ میں اس کی حمایت کرے۔ صدقی کا دفتری طریق کار عوام میں ناپسندیدہ اور غیر مقبول تھا۔ وہ برطانیہ سے دونوں ملکوں کے مابین خوشگوار تعلقات کے لیے درکار مراعات کے حصول میں ناکام رہا۔ اور وفدیوں کی انتہا پسندی کے پیش نظر وہ اعتدال پسند مصریوں کو بھی اپنی معاونت کے لیے صف آرا نہ کر سکا۔ ۱۹۳۶ء میں صدقی اور برطانوی وزارت خارجہ کے معتمد سیکرٹری، ارنسٹ بیون (Eartnest Bevin) کے درمیان لندن میں ایک معاہدہ کی تشکیل پر ابتدائی سمجھوتہ ہو گیا، لیکن وفدیوں کی مخالفت کے باعث اس کی منظوری ناممکن ہو گئی۔ لندن سے واپسی پر، جب کہ وہ ایک بیمار اور لاغر شخص کی تصویر پیش کر رہا تھا، وہ سیاست سے سبکدوش ہو گیا۔ صدقی کا انتقال ۱۹۳۸ء میں ہوا۔

مآخذ: اسماعیل صدقی: مذکرات، قاہرہ ۱۹۵۰ء؛
(۲) عبدالرحمن الراقی: ثورہ سنہ ۱۹۱۹ء، قاہرہ ۱۹۳۶ء؛
(۳) وہی مصنف: فی اعقاب الثورة المصرية، ۳ (جلدیں)
قاہرہ ۱۹۳۷ء-۱۹۵۱ء؛ (۴) محمود دانی زید: Egypt Struggle for Independence، بیروت ۱۹۶۵ء؛ (۵) P.J. Vatikioits: The Modern History of Egypt، لندن ۱۹۶۹ء۔

(A.Keudar [ت: قیوم خان درانی؛ ن: محمود الحسن عارف])

.....

اسماعیل صفا: (۱۸۶۷-۱۹۰۱ء)، دبستان ہائے تنظیمات اور ”ثروت فنون“ کے عبوری دور کا ایک ترکی شاعر۔ ولادت مکہ مکرمہ میں ہوئی، جہاں اس کا والد محمد بخت، جو طرابزون کا رہنے والا اور قدیم دبستان شاعری کا ایک چھوٹے درجے کا شاعر (دیکھیے ابن الاثیرین محمد کمال: Son asir Turk Sairleri، استانبول ۱۹۳۰ء، ۱: ۷۷-۱۷۸) اور صوبہ حجاز میں مکتوب جی (چیف سیکرٹری) کے عہدے پر فائز تھا۔ وہ سات برس کا تھا کہ اس کی والدہ سامیہ عائشہ کا انتقال ہو گیا۔ اپنے والد کی وفات ۱۸۸۰ء کے بعد وہ اپنے دونوں بھائیوں کے ہمراہ استانبول چلا گیا۔ سرزمین عرب اور اس کے صحرا میں اس کی ابتدائی

پرمسرت زندگی نے اس کے ذہن پر دیرپا نقوش چھوڑے، جس کا اظہار اس کی نظموں میں بخوبی ہوتا ہے۔ مکہ مکرمہ میں اس کے والد نے اسے عربی اور فارسی کی تعلیم دی، استانبول میں اس نے اپنے بھائیوں کے ہمراہ، دارالشفقت سے، جو یتیم بچوں کے لیے ثانوی تعلیمی مدرسہ کے طور پر معروف تھا، اپنے ذاتی خرچ پر، داخلے کا امتحان پاس کیا۔ ۱۸۹۰ء میں بی۔اے کی سند حاصل کرنے کے بعد، اس نے تھوڑی سی مدت کے لیے دفتر ٹیلی گراف میں ملازمت اختیار کر لی اور بعد ازاں مختلف ثانوی مدارس میں ”ادب“ کی تعلیم دیتا رہا۔ اس نے نوعمری میں شادی کر لی، مگر جلد ہی اس کی بیوی فوت ہو گئی اور وہ خود بھی تپ دق میں مبتلا ہو گیا۔ جزیرہ مدلی (Mytilene) میں، جہاں وہ بحالی صحت کے لیے گیا تھا، مختصر قیام کے بعد وہ استانبول واپس آ گیا۔ وہ اپنے آزادانہ افکار کے باعث، جسے وہ پوشیدہ نہ رکھ سکا (نیچے دیکھیے)، سلطان عبدالحمید کی خفیہ پولیس کی نظروں میں آ گیا، گدیک پاشا میں اس کے مکان کی، جہاں وہ اپنے ”ترقی پسند“ دوستوں سے، عموماً ملاقات کرتا تھا، خفیہ پولیس کے ذریعے متواتر نگرانی رہتی۔ اسماعیل کمال (۱۹۰۸ء) کے آئین کے بعد البانیہ کے شہر بیرات کے نواب کی تجویز پر، نامور دانشوروں کا ایک وفد جس میں اسماعیل صفا اور مجلہ ”ثروت فنون“ کا شاعر توفیق فکر ت بھی شامل تھا بورس (Boars) کی فتح پر برطانوی سفارت خانے میں مبارک دینے لگے۔ اپنے محبوب افکار میں تضاد سے لاعلمی کے باعث، بعد ازاں یہ دعویٰ کیا کہ ایسا انہوں نے سلطان کے خلاف ایک مذاق کے طور پر کیا تھا، البتہ یہ فعل ان کی صوبہ بدری کے احکام کی بنیاد بن گیا۔ اسماعیل صفا کو سیواس بھیج دیا گیا، جہاں وہ ایک برس کے بعد ہی آب و ہوا کی شدت کا شکار ہو گیا (۱۹۰۱ء)۔

”اسماعیل صفا“ کی ابتدائی نظمیں ناجی کے مجموعہ ”معالم“ اور بعد ازاں اس کے رسالے ”مرصاد“ میں چھپیں۔ بیس برس کی عمر میں وہ ادبی حلقوں میں ایک

نامور شاعر کی حیثیت سے جانا جاتا تھا۔ اس کے قلم سے نکلنے والے اشعار اتنے سلیس اور بے ساختہ ہوتے کہ ناجی (معلم) نے جس کے اثرات اس کی ابتدائی نظموں میں نمایاں ہیں، اسے شاعر مادر زاد کا نام دیا۔ وہ جلد ہی رسالہ مرصاد کا سب سے ممتاز مضمون نگار بن گیا تاوقتیکہ اسے بند نہ کر دیا گیا۔ آہستہ آہستہ ناجی کے ادبی اثرات کی جگہ رجائی زادہ اکرم، عبدالحق حامد اور خاص طور پر توفیق فکر کے اثرات نے لے لی، جو اس کے قریبی دوست بن گئے تھے اور باقاعدگی کے ساتھ ”ثروت فنون“ کے لیے لکھتے تھے۔ قدیم اور جدید دونوں طرح کے ناقدین اس کے غیر معمولی شاعر ہونے پر متفق ہیں۔ اس کی ابتدائی نظموں کو پیش نظر رکھتے ہوئے جو زیادہ تر اس کی بچپن کے دور کی جذباتی یادوں پر مشتمل ہیں، اسماعیل صفا کو عام طور پر ایک نفیس احساسات کا حامل شاعر تسلیم کیا جاتا ہے۔ جس نے اپنے بے ساختہ پن اور سہل انداز میں غم انگیز غنائیوں، وطنی نغموں اور مذہبی جذبات کی ترجمانی عمدہ اشعار میں کی۔ اس کی شاعری پر اس ابتدائی اور نامکمل تنقید نے (اس سے متعلق) بعد کی تنقیدات پر برا اثر ڈالا اور اس کے انتقال کے بعد شائع ہونے والی اس کے بہت سے تصنیفی کام کو ناقدین نے نظر انداز کر دیا، حالانکہ اس کے اس کام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مزاج، اخلاق اور سیاسی طنز پر مشتمل شاعری کرنے کے اوصاف بھی رکھتا تھا۔ خاص طور پر اس کی نظم ”ظلم (شکایت ظلم)“، سب سے پہلے نوجوان ترکوں کے ترجمان احمد رضا کے رسالے ”مشورت“ میں پیرس سے شائع ہوئی (مکملہ، اتنا عدد ۹ (۱۸۹۳ء) اور دوبارہ معمولی اغلاط اور فروگزاشتوں کے ساتھ عبداللہ جودت کے ”اجتہاد“ میں چھپی (عدد ۱۰۵، ۸ مئی ۱۹۳۰ء)، جو بعد ازاں ابھرنے والے اشرف اور فکر دہستانوں کے لیے سیاسی طنزیہ شاعری میں رہنما ثابت ہوئی۔ (اس نظم میں وہ کہتا ہے): ”تم نے اس کے کہنے پر اپنے آس پاس ذلیل اور ظالم افراد جمع کر لیے۔ تم

جہاز کی کیفیت بیان کرتا ہے اور سخت لہجے اور پر جوش انداز میں غیر ذمہ دار اور اس کے بد چلن وزیر اور عملہ کے اختلافات پر روشنی ڈالتا ہے۔

اسماعیل صفا مندرجہ ذیل کتب کا مصنف بھی

ہے: (۱) خدما صفا، استانبول ۱۳۰۸ھ۔ اس میں اس کے والد کے غیر مطبوعہ اشعار بھی شامل ہیں؛ (۲) مغدور سیدا، استانبول ۱۳۰۸ھ، بیانیہ نظم؛ (۳) سونوہات، استانبول ۱۳۰۸ھ؛ (۴) منیات، استانبول ۱۳۱۲ھ؛ (۵) مولد پداری زیارت، اپنے والد کے آبائی قصبہ طرابزون کے بارے میں ایک مختصر نظم (استانبول ۱۳۱۲ھ)؛ (۶) انتاق حقین تحمیبسی، استانبول ۱۳۲۸ھ؛ (۷) حیات، اس کے اپنے بھائی علی کامی (اکیوز) کے اہم مقدمہ کے ساتھ) استانبول ۱۳۲۸ھ۔
مآخذ: (۱) اسماعیل حکمت: اسماعیل صفا، استانبول (۱۹۳۳ء)؛ (۲) خالد ضیا اضحل: کرک یل، استانبول ۱۹۳۰ء، ۷۹:۴ و بعد؛ (۳) حسین کدہ لیچن: ادبی تحیرا لر، استانبول ۱۹۳۳ء و بموقع عدیدہ؛ (۴) نیز دیکھیے توفیق فکریت پر بہت سے مقالات، جہاں اسماعیل صفا سے متعلق بہت سے حوالہ جات ہیں۔

(فہرست: [ت: محمود الحسن عارف])

اسماعیل غالب: (۱۸۴۸ء-۱۸۹۵ء)، ایک بڑے ترکی مؤرخ اور سکوں کا ماہر، وزیر اعظم ادہم پاشا [رک باں] کا فرزند، حامد بے کا بھائی [رک بہ عثمان حامدی] شاہی عجائب گھر اور مؤرخ خلیل ادہم کے عجائب خانے کا منتظم اعلیٰ، اس کی ولادت استانبول میں ہوئی۔ اس نے نوعمری میں ہی سرکاری ملازمت اختیار کر لی۔ پھر ریاست کی مشاورتی مجلس کا رکن ہو گیا اور ۱۸۹۴ء میں مغلیہ کے ناظم کا نائب خاص تعینات کر دیا گیا، جہاں وہ شدید بیمار ہونے کے باعث استانبول لوٹ آیا اور آئندہ برس وہیں اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کی قبر اسکودار کی اسکین ”جامعہ“ کے قبرستان میں ہے۔ اسماعیل غالب کی بطور ایک دانشور شہرت، اس کی اسلامی ممالک کے سکوں سے متعلق اس

نے بد چلن، بے علم اور غداران وطن افراد کو صاحب اقتدار بنا دیا۔ تم نے مختلف پیشہ وروں کے اندر گھس کر جاسوسی کرنے کو قابل احترام بنا دیا، تم نے عظیم شخصیات کو ملک بدر کیا اور بہت سے بلند مرتبہ افراد کے خلاف مقدمات بنائے (اس سے مدحت پاشا مراد ہے) مجھے بتائیے اے خلیفہ؟ تم میں اور ایک جلاؤ میں کیا فرق ہے؟ لوگوں نے تمہیں حکومت کے ظالمانہ اقدامات کے بارے میں مطلع کیا، لیکن تم نے بات سنی ان سنی کر دی۔ تمہارے خدام نے لوگوں کو اذیتیں دیں تو بھی تم نے اسے کوئی اہمیت نہ دی۔ غیر ملکوں نے ہمارے ملک سے مال بنایا تو بھی تم نے نظر انداز کیا، دوستوں نے تمہیں ہر شے کے بارے میں خبردار کیا مگر تم نے ان کی باتوں پر کوئی دھیان نہ دیا۔ تم نے معذور لوگوں کی رپورٹوں (اخبارات وغیرہ) کو رہنمائی کرنے والے خطبات پر ترجیح دی۔ سلطنت کا خزانہ چند چوروں کے ہاتھوں میں ہے۔ ملک تباہی کے دہانے پر پہنچ چکا ہے اور لوگ بھوکے ہیں۔ تمہارے زوال کا دن عوام کے لیے دعوت اور خوشی کا دن ہوگا۔“

اپنے قریبی احباب میں اسماعیل صفا اپنے سادہ لوح منصوبوں کے ذریعہ سلطان عبدالحمید کا تختہ النانے کے بارے میں ذکر کیا کرتا تھا (خالد ضیا اصح گل: کرک یل، استانبول ۱۹۳۶ء، ۷۹:۴)۔

اس کی دوسری اہم نظم، جو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ نظر انداز رہی ہے، داماد محمود پاشا کے قصیدے کی تحمیبس پر مشتمل ہے۔ یہ دراصل حسن پاشا کے متعلق ہے، جو ۱۸۹۷ء کی یونان ترکی جنگ کے دوران میں بحریہ کا وزیر تھا، یہ ایک تیز چہن والی شوق انگیزی سے لبریز طنزیہ نظم ہے، جو ضیا پاشا کی مشہور نظم ظفر نامہ سے متاثر ہو کر لکھی گئی ہے۔ حسن نے اپنی عہدہ وزارت کے دوران میں ترکی بحری بیڑے کو مسلسل ”آبنائے زریں“ میں لنگر انداز کیے رکھا۔ جو بالآخر اس کی تباہی کا باعث بنا۔ اسماعیل صفا شوخ انداز فکر کے ساتھ تباہ ہونے والے

ان کے بعد، بصرہ میں قاضی یحییٰ بن ائیم کا تقرر کیا گیا۔ جب وہ وہاں سے رخصت ہوئے تو قاضی یحییٰ بن ائیم اور علاقے کے معززین نے انہیں بڑی عزت و احترام کے ساتھ رخصت کیا۔ اس وقت لوگ انہیں کہہ رہے تھے کہ آپ سے ہمارے مال اور ہماری جانیں محفوظ رہی ہیں (ابن خلکان، ۲: ۲۰۵، عدد ۲۰۴)۔ انہوں نے اپنے دادا کے متعلق بعض روایات بھی نقل کی ہیں۔ انہوں نے عین عالم جوانی میں ۱۷۶ھ / ۷۹۳ء میں انتقال کیا (ابن خلکان، ۲: ۲۰۴) بقول فقیر محمد جہلمی قضا کے علاوہ ان سے کوئی خدمت مروی نہیں ہے۔

مآخذ: دیکھئے (۱) ابن خلکان، ۲: ۲۰۵، (عدد، ۲۰۴)؛ (۲) الجواہر المصنوع، ۱: ۱۳۸؛ (۳) البغدادی: تاریخ بغداد، ۶: ۲۲۳؛ (۴) فقیر محمد جہلمی: حقائق الحنفیہ، ص ۱۶۶ (چند تسامحات کے ساتھ)۔

(محمود الحسن عارف)

.....

اسماعیل بن یسار التسانی: مدینہ منورہ کا ✖ ایک شاعر، جس کا انتقال طویل عمر بسر کرنے کے بعد سلطنت بنو امیہ کے اختتام (۱۳۲ھ / ۷۵۰ء) سے کچھ عرصہ قبل ہوا۔ وہ آذربائیجان کے ایک قیدی کی اولاد میں سے تھا اور ایک قریشی تیم بن مرہ کا مولیٰ (آزاد کردہ غلام) تھا، وہ اپنے والد کے پیشہ کے بارے میں یہ بتایا کرتا تھا کہ وہ کھانے تیار کرتا تھا یا شادیوں کے لیے قالین فروخت کیا کرتا تھا، لیکن ان معلومات کا مناسب انداز میں جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔

مدینہ منورہ میں سکونت پذیر ہونے کے باعث وہ [حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ] کا حامی تھا، لیکن اس کی عروہ بن الزبیر [رک باں] کے ساتھ دوستی (جس کی وجہ سے اس نے عبد اللہ بن الزبیر (۶۴۳ھ / ۶۹۲) کے زوال کے بعد عبد الملک بن مروان کے دربار تک رسائی کی) اسے خلیفہ کے دربار تک لے گئی۔ یہی عروہ ہیں جن کو اس نے اپنے ایک قصیدے میں مخاطب کیا۔ بنو مروان سے

کی خدمات کی مرہون منت ہے، چنانچہ حمدی بے کی حکومت کے دوران میں اور اس کے بعد بھی وہ اسلامی ممالک کے سکوں کو باقاعدگی کے ساتھ اور منظم طور پر جمع آوری اور ان میں اضافہ کرنے کا ذمہ دار رہا۔ اس کا نجی ذخیرہ اس کی وفات کے بعد شاہی نکال نے خرید لیا، اس کا بنیادی تصنیفی کام جو محتاط فہرست سازی اور بیانیہ کی صورت میں ہے، حسب ذیل ہے:

(۱) تقویم مسکوکات عثمانی (۱۳۰۷-۱۸۹۰ء)؛ (۲) تقویم مسکوکات سلجوقی (۱۳۰۹-۱۸۹۲ء)؛ (۳) مسکوکات ترکمانی قالوچی؛ جو فرانسیسی میں بھی مطبوعہ ہے (۱۳۱۱ھ- ۱۸۹۳ء) بعنوان *Essai de Numismatique Turcomane* (اس کا نجی مجموعہ ۱۳۱۱ھ / ۱۸۹۳ء)؛ مسکوکات قدیمی اسلامی قالوچی (۱۳۱۲ھ)، اس کے کئی مقالات اور مضامین کے لیے دیکھیے *Bibliography of: L.A mayer Muslim Numismatics*، بار دوم اور خلیل ادہم *Islamic Numismatik Tecrubesi*، انقرہ ۱۹۳۲ء)۔

مآخذ: (۱) J.H.Mordtmann در *Encyclopaedia of Islam*، بار اول، بذیل مادہ غالب (ترکی ترجمہ در J.A، بذیل، مادہ غالب)؛ (۲) ابراہیم علاء الدین گوسہ: *Meshur Adamlar Ansiklopedisi* (استانبول ۱۹۳۲-۱۹۳۵ء)۔
G. C. Miles [ت: محمود الحسن عارف]

.....

✖ اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفہ: ایک نامور عالم، فاضل عابد و زاہد اور فقیہ، کنیت ابو عبد اللہ۔ امام ابو حنیفہ کے پوتے اور اپنے عہد کے معروف عالم (الشیرازی: طبقات، ورق ۳۰)۔ انہوں نے اپنے والد حماد اور نامور فقیہ حسن بن زیاد سے فقہ اور اپنے والد، عمرو بن ذر، مالک بن مغول، ابن ابی ذئب اور قاسم بن معن وغیرہ سے حدیث پڑھی (دیکھیے فقیر محمد جہلمی: حقائق)۔ پہلے بغداد، پھر بصرہ اور پھر رتہ کے قاضی مقرر ہوئے۔ وہ احکام قضا اور وقائع اور نوازل سے متعلق مسائل میں بڑی بصیرت رکھتے تھے۔

⊗ **اسید بن حفیر:** بن سماک بن عتیک بن ⓧ امرئ القیس بن زید بن عبدالاصهل الانصاری، رضی اللہ عنہ (م ۲۱۲/۲۱۳ھ - ۶۴۳ء) نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک نامور اور جلیل القدر انصاری صحابی اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مقرر کردہ بارہ نقباء میں سے ایک نقیب (ابن حجر العسقلانی: الاصابہ، ۴۹:۱) کنیت ابویحییٰ (ابن حجر: فتح الباری، ۷: ۱۲۵) اور ابوعتیک تھے۔ ان کے والد جنگ بعثت میں اپنے قبیلہ اوس کے سردار اور کماندار اعلیٰ تھے۔

حضرت اسید کا شمار انصار میں سے اسلام، قبول کرنے والے ”سابقوں اولوں“ میں ہوتا ہے۔ انہوں نے حضرت مصعب بن عمیر کے ہاتھ پر حضرت سعد بن معاذ سے قبل اسلام قبول کیا (ابن ہشام: السیرۃ، ۷: ۷۷) بیعت عقبہ ثانیہ میں شریک ہوئے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اور حضرت زید بن حارثہ کے مابین مواخات قائم فرمائی۔ غزوہ بدر میں ان کی شمولیت کا مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ ابن السکن نے غزوہ بدر میں ان کی شمولیت کا اثبات کیا ہے، مگر بعض لوگ اس سے اختلاف کرتے ہیں۔ غزوہ احد میں وہ ان لوگوں میں شامل تھے، جو جنگ میں ثابت قدم رہے، اس دن انہیں سات زخم لگے (حوالہ مذکور)۔ مشہور روایت کے مطابق واقعہ اُفک [رکبہ اُفک] میں انہوں نے ہی بنو اوس کی طرف سے حضرت سعد بن عبادہ کو جواب دیا تھا، جن کی گفتگو میں عبد اللہ بن ابی بن ابی سلول رئیس المنافقین سے حمایت کا رنگ جھلکتا تھا (ابن ہشام: جوامع السیرۃ، ص ۲۰۶)۔

حضرت اسید نے حضرت عمرؓ کے زمانہ خلافت میں ۲۰ یا ۲۱ھ میں انتقال فرمایا، بعض روایات سے پتہ چلتا ہے۔ کہ وفات کے وقت ان پر خاصا قرض تھا، حضرت عمرؓ نے تین سال تک مسلسل ان کے باغ کے پھل فروخت کر کے ان کا قرض ادا کیا اور پھر زمین ان کے خاندان کو واپس کر دی اور فرمایا کہ میں اپنے بھتیجوں کو مفلس نہیں چھوڑوں گا (الاصابہ، ۴۹:۱)۔

پوشیدہ نفرت کے باوجود، اس نے ہمیشہ الولید بن یزید (م ۱۲۵ھ/۷۴۳ء) کے زمانے تک کے اموی شہزادوں اور خلفا کے متعلق مدحیہ قصیدے لکھے ہیں۔ الاغانی کے مطابق اس کی شاعری میں کوئی بجویہ قصیدہ نہیں ہے۔ البتہ اس کے اشعار مرثیوں (خاص طور پر اس کے بھائی محمد اور عروہ بن الزبیر کے ایک بیٹے) اور عمدہ غزلوں پر مشتمل ہیں۔ جن کو موسیقی کی دھنوں پر مرتب کیا گیا۔ تاہم ان اشعار سے عربوں کی تذلیل اور عجیبوں کی عظمت نمایاں ہوتی ہے، ایک شعر میں نوزائیدہ لڑکی کو زندہ درگور کرنے (وَأَد) کا بھی حوالہ دیا گیا ہے، جبکہ باقی اشعار شاعر کے اپنے شاندار حسب و نسب کے بارے میں ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ وہ اس قدر دلیر تھا کہ خلیفہ ہشام بن عبدالملک کے سامنے اشعار کو گا کر پڑھتا تھا۔ ایک نظم کی بنا پر، جس میں اس نے خلیفہ کو نظر انداز کر دیا اور اپنے آباؤ اجداد کی تعریف کو طویل کر دیا تھا، اسے یہ سزا ملی کہ اسے لباس سمیت تالاب میں غوطہ دیا گیا اور بعد ازاں اسے حجاز سے صوبہ بدر کر دیا گیا۔ ان واقعات کے پیش نظر اسماعیل بن یسار النسائی کو پہلا شعوبی شاعر سمجھنا چاہئے اور الاغانی کے مطابق اس کا بیٹا ابراہیم بھی اس بارے میں اسی کا مقلد تھا، جس کے لیے، اس نے چند سطور لکھی ہیں۔ اس کے بھائی محمد اور موسیٰ جو شہوات کے نام سے معروف ہیں، بھی شاعر تھے [رکبہ موسیٰ شہوات]۔

مآخذ: (۱) تنقیح الشعر، ص ۵۵۹/۳۶۶؛ (۲) ابن سلام النحوی، ص ۳۲۵-۳۲۶؛ (۳) الاغانی، ۲: ۱۱۹-۱۱۹ (مطبوعہ بیروت، ۱۷: ۲۶۱-۲۰۹)؛ (۴) البغدادی: خزائن، ۱۳۲ (مطبوعہ قاہرہ ۲۷: ۱)؛ (۵) طہ حسین: فی الادب الجاہلی، ص ۷۶؛ (۶) گولت سیکر: Muh. stud، ص ۱۶۰؛ (۷) Nalluno، (۸) Abrissi: Rescher، ص ۱۳۹-۱۴۰ (فرانسیسی ترجمہ: ص ۱۰۱۴-۱۰۱۵)؛ (۹) بروکلمان: مکملہ، ۹۵: ۱۔

(Ch. pellat: محمود الحسن عارف)

•••••

(۲) فضائل و مناقب: ان کے فضائل و مناقب کا اس امر سے اندازہ کیا جا سکتا ہے، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی طرف سے لیڈ العقبہ میں انہیں ایک نقیب (سردار) متعین فرمایا تھا۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک اندھیری رات میں حضرت اسید بن حنظل اور عباد بن بشر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس دیر تک بیٹھے رہے۔ جب وہ آپ کی مجلس سے فارغ ہوئے، تو دونوں میں سے ایک کی لالٹھی از خود روشن ہو گئی۔ جس کی روشنی میں انہوں نے اپنا سفر جاری رکھا اور جب وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہوئے، تو دونوں میں سے ہر ایک کی لالٹھی از خود روشن ہو گئی اور اس وقت تک روشن رہی جب تک وہ اپنے گھر نہ پہنچ گئے (بخاری، ۱۲۴: ۷-۱۲۵، کتاب مناقب الانصار، باب ۱۳، حدیث ۳۸۰۵؛ فتح الباری، ۱۵: ۷؛ احمد بن حنبل: مسند، ۲۷۲: ۳)۔

حضرت اسید بڑے خوش الحان قاری تھے۔ ایک مرتبہ وہ رات کے وقت قرآن کریم کی تلاوت کر رہے تھے، کہ اسی وقت بادل جیسی کسی شے نے ان کو ڈھانپ لیا۔ اس وقت ان کی بیوی گھر میں سو رہی تھیں اور گھوڑا ان کے قریب بندھا ہوا تھا جو بدکنے لگا۔ اس پر انہیں اندیشہ ہوا کہ مبادا وہ ان کی بیوی کو زخمی نہ کر دے، لہذا انہوں نے تلاوت روک دی۔ اگلے دن انہوں نے یہ تمام ماجرا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو سنایا تو آپ نے فرمایا وہ تو فرشتہ تھا، جو قرآن سننے کے لیے قریب آ گیا تھا (بخاری، فضائل القرآن، ۵۲/۹-۵۳؛ مستدرک، ۲۸۸-۲۸۷: ۳؛ نیز الطبرانی، (الکبیر)، ۱۷۶: ۱؛ در الصحابہ، ص ۳۰۸، عدد ۴۷)۔

حضرت اسید بن حنظل کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑی محبت تھی۔ ایک مرتبہ وہ ایک مجلس میں باتیں کر رہے، لوگوں کو ہنسا رہے تھے کہ آنحضور صلی اللہ وسلم نے، ان کی کمر پر ٹھوکا دیا۔ انہوں نے کہا: یا رسول اللہ آپ نے مجھے تکلیف پہنچائی ہے۔ ارشاد ہوا تم ہم سے بدلہ لے لو! کہا: یا رسول اللہ آپ کے جسم پر قیص ہے،

جبکہ میرے جسم پر قیص نہ تھی۔ اس پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی قیص اتار دی، حضرت اسید آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جسم کے ساتھ لپٹ گئے اور آپ کے پہلو کو بار بار بوسہ دینے لگے، اور کہا: میرے ماں باپ آپ پر قربان، میں تو بس یہی چاہتا تھا (ابوداؤد، حدیث ۵۲۲۳؛ الطبرانی، ۱۷۴: ۱-۱۷۵؛ مستدرک، ۲۸۸: ۳)۔ ایک روایت میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اسید اچھے انسان ہیں (الترمذی، ۶۶۶: ۵، کتاب المناقب، باب ۳۳؛ ابن سعد، طبقات، ۶۰۲: ۳)، ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ سے مروی ہے کہ (عہد نبوی میں) تین انصاری صحابہ سے، کسی صحابی کی زیادہ فضیلت شمار نہ ہوتی تھی اور وہ تینوں بنو عبدالاصطل میں سے تھے، یعنی سعد بن معاذ، اسید بن حنظل اور عباد بن بشر (ابن حجر: فتح الباری)۔

ان کے انہی فضائل و محاسن کی بنا پر، حضرت ابوبکرؓ، کسی اور صحابی کو، ان پر مقدم نہیں کرتے تھے (الاصابہ، ۴۰: ۱)۔

ان سے کئی احادیث بھی مروی ہیں، جس میں سے ایک صحیح مسلم میں ہے (ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ۲۸۳) وہ عہد صحابہ کی نامور ہستیوں میں شمار ہوتے تھے (کتاب مذکور، ص ۳۲۲)۔

مآخذ: (۱) البخاری، الجامع الصحیح، دار المعرفۃ، بیروت۔ ۱۲۴: ۷-۱۲۵، کتاب مناقب الانصار، باب ۱۳؛ نیز فضائل القرآن؛ (۲) ابوداؤد، مطبوعہ دار الحدیث بیروت، ۱۳۸۴ھ/۱۹۷۴ء، کتاب الادب، باب ۱۶۰، باب فی قبلۃ الجسد، حدیث ۵۲۲۳؛ (۳) الترمذی: الجامع السنن، طبع ابراہیم عطوہ عوض، جدہ، کتاب المناقب، باب ۳۳، حدیث ۳۷۹۵؛ (۴) الطبرانی: السنن الکبیر، ۱۷۴: ۱-۱۷۵؛ (۵) الحاکم: مستدرک، ۳۸۸-۳۸۹؛ (۶) ابن سعد: الطبقات، ۶۰۲: ۳؛ (۷) ابن حجر العسقلانی: فتح الباری فی شرح البخاری، دار المعرفۃ، بیروت ۱۲۵: ۷؛ (۸) وہبی مصنف: الاصابۃ فی معرفۃ الصحابہ، دار احیاء

جانے والا اشارہ] ”قطع تعلقی کرتا ہے، تعلق استوار کرتا ہے، وعدہ وعید کرتا ہے، تہدید کرتا ہے، سختی سے انکار کرتا ہے، قناعت بخشتا ہے، حکم صادر کرتا ہے، افعال سے روکتا ہے، ملازموں کی سرزنش کرتا ہے، ناظرین کے بارے میں متنبہ کرتا ہے، ہنساتا ہے، رلاتا ہے، سوالات کرتا ہے، جواب دیتا ہے، رکاوٹ بنتا ہے اور دریا دلی سے عطا کرتا ہے“ (ترجمہ A.R.Nyki، ص ۴۴)؛ وہ ان علامات میں سے کچھ کے متعلق مزید بیان کرتے ہیں؛ اور ان کا مفہوم بتاتے ہیں (”آنکھ جھپکاتے ہوئے پوٹے بند کرنا رضامندی کا مفہوم دیتا ہے“ وغیرہ)، لیکن [وہ] تسلیم کرتے ہیں کہ ان اشاروں کی بڑی تعداد کو بیان نہیں کیا جاسکتا اگرچہ وہ مشورۃ کہتے ہیں کہ ہر ایک کو ان کا مطلب سمجھنے کا اہل ہونا چاہیے۔

قدیم عرب اشاروں کی زبان نہ سمجھنے والے اور اپنے مخاطب کو اپنا مافی الضمیر الفاظ میں بیان کرنے پر مجبور کرنے والے شخص کو بے وقوف تصور کرتے تھے (دیکھیے ضرب المثل: ان من لا يعرف الوحی احمق، [جو وحی یعنی اشارہ نہیں سمجھتا وہ احمق ہے]، المیدانی، ۱۵:۱، بذیل وحی)۔ چنانچہ ان کے ہاں بہت سے اشارات تھے، ان میں سے ہر اشارہ اپنے [مخصوص] معنی رکھتا تھا: مثلاً عہد وپیمان، انکار، عدم التفات وغیرہ۔ یہ اشارات روزمرہ زندگی میں مستعمل تھے۔ بعض روایات کے مطابق رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم، اگر غیر واضح معانی رکھنے والے الفاظ ارشاد فرماتے تو ان کے ساتھ ساتھ ہاتھوں کے اشاروں سے کام بھی لیتے تھے [مثلاً ایک مرتبہ آپؐ نے مہینے کے دنوں کی تعداد بیان کرنے کے لیے دونوں ہاتھوں کی انگلیوں سے اشارہ فرمایا]۔ معاہدہ [بیع] یا معاہدہ اتحاد و مودت کے لیے متعدد رسمی یا رموزی اشارے متداول تھے اور جب کسی معاہدہ اتحاد و مودت کے سلسلے میں حلف اٹھایا جاتا یا اتحاد وغیرہ کے بارے میں کوئی سرگرمی عمل میں لائی جاتی [تو ان اشارات کو بروئے کار لایا جاتا: رک بہ بیع، حلف الفضول، صفقہ، بیعین؛ وغیرہ]۔ کھلے ہاتھ کا اشارہ اقتدار

التراث العربی، بیروت، ۳۹:۱، عدد ۱۸۵؛ (۹) الذہبی: سیر اعلام النبلاء اور اس میں مذکور، مآخذ؛ (۱۰) ابن حزم: جوامع السیرۃ، ص ۷۳، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴

بآں] میں ہتھیلیوں کو آسمان کے رخ پھیلانا [رولیات و آثار صحابہ سے ثابت ہے؛ شمالی افریقہ میں رائج فاتحہ کے لیے، جو ایک مختلف النوع چیز ہے، دیکھیے فاتحہ]۔

ابھی بہت سے دیگر اشارات کا مطالعہ کرنا باقی ہے، لیکن یہاں یہ بیان کرنا کافی ہوگا کہ متذکرہ بالا اشارات کے ساتھ ایک کھیل ”مرہ“ کا مختصر احوال [بھی قابل ذکر ہے] (دیکھیے G.Lemoine: Les anciens Procèdes de Calcul sur Les doigts، R.E.J. ۱۹۳۲ء، ۸-۳:۱)؛ اس کھیل میں حصہ لینے والے ایک دوسرے کی طرف رخ کیے ہوتے ہیں [اور] دیئے جانے والے اشارے پر مٹھی (یا مٹھیاں) کھولتے ہیں جبکہ وہ اپنی مرضی کے مطابق انگلیاں ایک خاص تعداد میں اوپر اٹھائے ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی وہ ان انگلیوں کی کل تعداد بول کر بتاتے ہیں (نیز صرف ”طاق“ یا ”جفت“) ، [ان انگلیوں کے بارے میں] درست طور پر اندازہ لگانے والا جیت جاتا ہے۔ یہ عمل مختلف نوع کی تقسیم حصص کی ترتیب کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے جو متعدد ناموں سے معروف ہیں: مقارعة، مخارج، مناعدہ، مساہمہ [رک بہ مخارج، اور اسم الاشارہ کے لیے رک بہ اسم]۔

مآخذ: متن مقالہ میں دیئے گئے ہیں۔

(ادارہ آ۲)

.....

اشارہ (۲) صوفیانہ مفہوم: صوفیہ ”اشارہ“ کو کثرت کے ساتھ خاص فنی مفہوم میں استعمال کرتے ہیں، لیکن جب کوئی شخص اس کا مفہوم پورے طور پر متعین کرنے کی کوشش کرتا ہے، تو وہ اس نتیجے تک پہنچتا ہے کہ اس کی بہت کم تسلی بخش تعریفات و تصریحات کی گئی ہیں۔ اس کا لفظی ترجمہ ”کنایہ“ یا کنایاتی زبان ہے، لیکن ”کنایہ“ یا کنایاتی زبان کے یہ الفاظ ایک علامتی زبان پر تو دلالت کرتے ہیں جو مقصد [و مدعا] کے براہ راست ذکر و حوالہ کی بجائے (اشارے کی مدد سے اسے ذہن میں لاتی ہے، مگر یہ الفاظ لازماً وہ معنی ظاہر نہیں کرتے، جو صوفیہ لفظ ”رمز“

کی علامت، (عصا) سے مربوط ہے [رک بہ عنزہ] جو خطباء و مبلغین اپنے ہاتھ میں لیے ہوتے ہیں۔ الجاحظ نے بیان کا ایک معتد بہ حصہ عصا کے متعدد مستعملات کے ذکر کے لیے مختص کیا ہے جو کہ اظہار تہدید کے لیے ”کوڑے“ یا تلوار کے ساتھ ساتھ کام دیتا تھا۔

گولت سھر کی بہت سی تالیفات میں بیان کردہ مشاہدات کے اتمام و اطناب کے پیش نظر، قدیم عربوں کے رسمی یا رموزی اشارات پر مزید تحقیق کی ضرورت ہے: (Orient St:Th. Noeldeke جے سن ۱۹۰۶ء، ۳۰۳:۱ و بعد: ZDMG ۲۹۵:۱، ج ۲، بذیل مادہ۔ اس کا تجزیہ از G.H. Bousquet، در Arabica شمارہ ۷ (۱۹۶۰ء)، ص ۲۲-۲۳، شمارہ ۸ (۱۹۶۱ء)، ص ۲۶۹-۲۷۲)۔

بعض اشاروں کی پر اسرار قدر و قیمت کا اندازہ بعض احادیث (نبوی) سے بھی کیا جاسکتا ہے، مثلاً آسانی بجلی کی چمک [کے وقت اس] کی طرف ہاتھ سے اشارہ کرنے (ابن الاثیر: اسد الغابہ، ۲۶۶:۵) یا کسی شخص سے صرف ایک انگلی سے سلام [کرنے کی ممانعت] (الذہبی: میزان، ۱۶۲:۲) نیز نظربد [رک بہ عین] سے بچنے کے لیے بھی اشارہ کرنے کی تلقین کی گئی ہے، جہاں تک کسی دوسرے کی ہجا [رک بآں] کے لیے اشارے کا تعلق ہے گولت سھر دشمن کی طرف انگشت شہادت سے اشارے کا مفہوم بددعا بتاتا ہے، نیز وہ [دوران نماز] تشہد [رک بہ] میں اس کی اہمیت کو واضح کرتا ہے، جہاں اسے سبابہ، مستہ، محللہ [اور] دعائیہ کے وصفی ناموں سے موسوم کیا گیا ہے؛ دوران نماز تشہد میں انگشت شہادت کو اٹھانا رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے [جو تشہد کے کلمات نفی کی ادائیگی کے وقت انگلی کے اشارے سے مسلمان کے نظریہ توحید کے اظہار کی علامت ہے؛ رک بہ صلوۃ]۔ نماز میں قنوت [نازلہ] پڑھنے کے دوران میں، دعا کے وقت ہاتھوں کو چہرے کے رخ پر بلند کرنے کا عمل فقہاء کے ہاں مختلف فیہ ہے؛ جبکہ عمومی دعاؤں [رک

”ذات عالی کو پالیتا ہے (مع، ص ۲۲۴) اور الحلاج [کا قول ہے]: ”جب تک تم اشارہ کرنے کی کوشش کرتے رہو گے، تم موحد نہ بنو گے [اور تمہارے موحد بننے کی نوبت اس وقت آئے گی، جب] اللہ تعالیٰ تمہارے احساس وجود کو ختم کر کے، تمہارے اشارے پر غالب آجائے گا، اس وقت وہ [ذات باری] نہ تو اشارہ کرنے والا (مشیر) باقی رہتا ہے۔ اور نہ ہی خود اشارہ“ (Essai ص ۲۳۶، عدد ۱۱)۔

اشارہ، جس کا ذکر ہم ابھی ناقابل بیان متصوفانہ تجربے کی پوشیدہ زبان کے طور پر کر چکے ہیں، تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی میں بغداد اور خراسان کے مکاتب تصوف کے ہاں اس مکمل اور پیچیدہ مفہوم کا حامل بنا۔ قدیم کتب میں یہ قرآنی تفسیر سے مناسبت کے حامل انداز میں متذکرہ بالا مفہوم سے مختلف طور پر مستعمل ہے [امام] جعفر صادق (م ۱۴۸ھ / ۷۶۵ء) سے منسوب تفسیر میں منقول ہے کہ قرآن مجید بیک وقت عبارت بھی ہے اور اشارہ بھی، یعنی پہلی چیز عام اہل ایمان کے لیے ہے جب کہ دوسری خواص [اہل ایمان] کے لیے۔ اشارہ اور عبارت اس [مقدس] کتاب کے ظاہر و باطن پر دلالت کرتے ہیں: عام اہل ایمان اس کے متن [عبارت] کے خارجی حسن [کی طرف مائل ہو کر] رک جاتے ہیں، جبکہ طبقہ خواص سے تعلق رکھنے والے افراد مزید آگے جا کر اس متن [عبارت] کے داخلی محاسن اور دل کی طرف سے دریافت کردہ اشاروں تک رسائی حاصل کر لیتے ہیں (دیکھیے Exegese Coranique: P. Nwyia، ص ۱۶۷)۔ ابن عربی کی طرف سے اشارہ کی گئی تعریف بھی قابل غور ہے۔ حکیم ترمذی کے [اس] سوال کا جواب دیتے ہوئے کہ ”وحی کیا ہے؟“ وہ لکھتے ہیں: ”یہ وہ [شے] ہے جس سے کہ اشارہ وجود میں آتا ہے، بغیر اظہار، عبارت کی جگہ لیے لیتا ہے۔ عبارت میں انسان اس سے گزر کر اس مفہوم [وہلول] کی طرف جا پہنچتا ہے جو کہ اس کا مقصود ہوتا ہے اور اسی بنا پر عبارت کو راستہ [یا گزر گاہ] کہا جاتا ہے۔ جبکہ اشارہ، جو کہ وحی [والہام] ہے، ذات مشار الیہ کا جوہر ہے“ (ختم

(جمع رموز) سے، ذکر کرنا پسند کرتے ہیں (دیکھیے الطوسی: مع، ص ۳۳۸)۔ جب صوفیہ خود کو اہل اشارہ کہتے ہیں تو وہ نہ صرف اس طریق کو متعین کرنے کی کوشش کر رہے ہوتے ہیں جس کے ذریعے وہ اپنے مافی الضمیر کو ظاہر کرتے ہیں، بلکہ وہ ایک [ایسے] تجربے کی کیفیت کا اظہار کرتے ہیں جو صرف اسی طریقے سے رو بعل لایا جاسکتا ہے۔ اس مفہوم میں اشارہ ”عبارت“ کا متضاد ہے، اس بنا پر نہیں کہ علامتی زبان حقیقی کلام کے متضاد ہے، یا اس بنا پر کہ کسی تمثیل کا ترجمہ الفاظ میں نہیں کیا جاسکتا، بلکہ اس بنا پر کہ [یہ دونوں لفظ ایک دوسرے کے متضاد ہیں اس لیے کہ] ایک ”ناقابل ابلاغ شے“ قابل ابلاغ شے کے متضاد ہوتی ہے۔ فطری ذرائع سے حاصل شدہ تمام علم ”عبارت“ کے زمرے میں آتا ہے، اس لیے کہ اس کا لفظوں میں ”اظہار“ کیا جاسکتا ہے اور اس کا دوسروں تک ابلاغ کیا جاسکتا ہے، جبکہ صوفیانہ تجربے میں، ”فطری علم“ کی قیود ٹوٹ جاتی ہیں اور انسان ایک ایسی دنیا میں جا پہنچتا ہے، جہاں اس کے نظریات و الفاظ ناقابل انطباق ہوتے ہیں۔ وہ ان تجربات کے متعلق اشاراتی زبان استعمال کرتا ہے، اس لیے نہیں کہ وہ جو کچھ بیان کر رہا ہے وہ علامتی نہیں ہے، بلکہ اس لیے کہ وہ یقینی طور پر، اس بات سے باخبر ہوتا ہے کہ اس کی زبان صرف اس کا تجربہ رکھنے والے ہی سمجھ سکتے ہیں (الکلاباذی: التعرف، قاہرہ، ص ۸۷)۔ اسی لیے فطری طور پر تجربہ میں ایک جانب تو یہ بات ہے کہ تجربے کی نوعیت ہی سے اشارے کی زبان بنتی ہے، تاکہ اسے ناواقف لوگ نہ سمجھیں، یا اسے ان کے لیے دیدہ و دانستہ طور پر ناقابل ادراک بنا دیا جائے اور دوسری جانب اپنی ناموزونیت کی بنا پر اور صوفی اور اس کے تجربے کے مقصود، یعنی اللہ تعالیٰ کے مابین باعث حجاب ہونے کی وجہ سے یہ خود بھی فنا ہونے والی ہوتی ہے۔ جنید [بغدادی] نے کہا ہے کہ ایک مبتدی کو اشارے سے اللہ تعالیٰ کو پالینا چاہیے جبکہ ایک منتہی صوفی، یعنی صاحب احوال، لازماً اشارے کی غیر موجودگی میں بھی

ہیئت کے اعتبار سے ان دونوں میں تھوڑا سا فرق ہے؛ سوشلزم اس نظریے کی ابتدائی اور کمیونزم اس کی آخری شکل ہے، مثلاً لینن کہتا ہے: ”پھر سوشلزم رفتہ رفتہ کمیونزم میں تبدیل ہو جائیگا“ (Selected Works: Lenin، ۲۰:۲۲)۔

علاوہ ازیں یہ اصطلاحیں ایک دوسرے کے متبادل کے طور پر بھی استعمال ہوتی ہیں، دوسرے لفظوں میں، دونوں اصطلاحوں میں نظریے اور عمل کا فرق ہے، جب تک یہ پروگرام محض نظریے کی صورت میں ہو، تو وہ سوشلزم ہے، لیکن جب اسے عملی صورت دی جائے، تو وہ کمیونزم ہو جاتا ہے، اسی لیے ان دونوں کو ایک دوسرے کی جگہ بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔

۳۔ پس منظر: [اشتراکیت کا نظریہ انیسویں صدی عیسوی میں جدید مشینی معاشرے کے رد عمل کے طور پر منظر عام پر آیا اور اسی وقت سے ”جدید اشتراکیت“ شروع ہوئی۔ تاہم اشتراکی نظریات کے بعض اساسی پہلو قدیم زمانے میں بھی ملتے ہیں۔ چنانچہ اس کی قدیم ترین شکل مزدکیت [رک بہ مزدک] تھی۔ اس قدیم مذہب کہ جس کی بہت سی باتیں ابھی تک تحقیق طلب ہیں اور موجودہ اشتراکیت میں بہت سی اقدار مشترکہ موجود ہیں۔ چنانچہ اس مذہب کا بالخصوص عورتوں اور اشیا کی ملکیت کو تمام انسانوں میں مساوی طور پر مشترک ماننے کی طرف میلان تھا، جسے اباحت [رک باں] کا نام دیا جاتا ہے۔ اسی طرح بابک خری [رک بہ بابک] نے بھی بالخصوص عورتوں کی اباحت کا نظریہ پیش کیا۔ علاوہ ازیں انسانی معاشرے میں طبقاتی کشمکش تقریباً ہر دور میں موجود رہی۔ اس طبقاتی کشمکش نے کئی مرتبہ خطرناک صورت اختیار کر لی اور مظلوم طبقہ حاکم بن گیا۔ جنہوں نے سابق حکمرانوں کے مال و املاک کو سرکاری اور قومی متاع قرار دیکر اس پر قبضہ کر لیا۔ پھر مشترکہ قومی ملکیت کا تصور بھی قدیم زمانے سے چلا آتا ہے۔ اشتراکی فلسفیوں نے تاریخ کے ان بکھرے ہوئے دانوں کو چن کر، ایک لڑی میں جمع کر دیا اور اشتراکیت کا نظام تشکیل دے دیا جس کی وجہ یہ تھی کہ انقلاب فرانس کے

الاولیاء، طبع نیچی، ص ۲۲۰)، لہذا اشارہ وہ زبان ہے جو کہنے والے کے کہے جانے والے الفاظ کے مابین فاصلے میں زیادہ سے زیادہ کمی کرنے کا باعث بنتی ہے، اسی بنا پر شبلی [یہ] کہہ سکے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف حقیقی اشارہ خود وہی ذات ہے جہاں ہوتا ہے اور یہ اشارہ صوفی کو مغالطے میں ڈال دیتا ہے (دیکھیے، الجمع، ص ۲۲۳)۔

مآخذ: متن مقالہ میں دیئے گئے ہیں۔

[P.Nwya، ت: ظفر علی؛ ن: محمود الحسن عارف]

.....

⊗ اشتراکیت: (Socialism): ایک معروف نیم سیاسی اور نیم معاشی تحریک، لینن کے مطابق اس کے معنی ”سماجی تنظیم کا ایسا نظریہ یا مسلک جو تمام وسائل پیداوار، سرمایہ، زمین اور ملک وغیرہ پورے معاشرے کی ملکیت اور اجتماعی تصرف کا مدعی ہو اور جس کا مقصد سب کے مفاد میں ان وسائل کی تنظیم اور تقسیم ہو“ (Short Oxford Dictionary، ص ۵۳۲)۔ جبکہ اصطلاحی طور پر معنی ”اشتراکیت (سوشلزم) سے مراد ذرائع پیداوار کی مشترکہ ملکیت اور اسی اصول پر تقسیم کا نام ہے، یعنی ”ہر ایک سے اس کی قابلیت کے مطابق“ اور ہر ایک کو اس کے کام کے مطابق“ پھر سوشلزم رفتہ رفتہ کمیونزم میں تبدیل ہو گیا، جس کے جھنڈے پر جلی حروف میں لکھا ہوا تھا، ”ہر ایک کو اس کی قابلیت کے مطابق، اور ہر ایک کو اس کی ضروریات کے مطابق“ (Selected Works: Lenin، ۲۰:۲۰)۔ پال ہیرسٹ سوشلزم (اشتراکیت) کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتا ہے: اشتراکیت وہ سیاسی نظریہ ہے، جس میں ذرائع پیداوار کو امکانی حد تک اجتماعی یا مشترکہ ملکیت میں دے دیا جائے اور جہاں تک ممکن ہو منڈی کا لین دین معاشی ضروریات کے تحت عمل میں لایا جائے“ (دیکھیے مقالہ Socialism، در The Social Sciences Encyclopaedia، لندن و نیویارک، ۱۹۹۶ء، بار دوم، ص ۸۰۹)۔

۲۔ سوشلزم اور کمیونزم میں فرق: یہ اصطلاحیں عموماً معنوی لحاظ سے تقریباً ایک ہی مفہوم رکھتی ہیں، مگر

شکلیں بھی اسی کے مطابق ہوتی ہیں۔ مادی زندگی کے طرز پیداوار سے زندگی کے معاشرتی، سیاسی اور عقلی عمل کا عمومی طور پر تعین ہوتا ہے (The Selected Works of Lenin ، ۱۲:۱-۱۳)۔ دوسرے لفظوں میں انسانی خیالات و شعور معاشی حالات سے متعین ہوتے ہیں اور مادی زندگی میں پیداوار کا مخصوص نظام اور ڈھانچہ معاشرتی، سیاسی اور روحانی تصورات کا تعین کرتا ہے گویا تمام سماجی و سیاسی تبدیلیوں کے پس پشت میں معاشی عوامل کار فرما ہوتے ہیں۔ اس طرح اشتراکیت میں تمام تاریخی تبدیلیوں کا محرک صرف اور صرف مادی نظریات ہیں؛ (۲) طبقاتی کشمکش: اس کی تعریف لینن کی کتاب میں ان الفاظ میں کی گئی ہے: ”آزاد اور غلام، خواص و عام، آقا و غلام، رئیس البجار و ہنرمند، ظالم و مظلوم ہمیشہ ایک دوسرے کے مقابل صف آرا رہے ہیں۔ وہ ایک ایسی جنگ میں مصروف رہے ہیں، جو کبھی منقطع نہیں ہوئی، تاہم کبھی وہ خفیہ ہوتی رہی ہے اور کبھی کھلے عام اور اس کا اختتام ہر مرتبہ یا تو معاشرے کی مجموعی طور پر انقلابی تشکیل نو پر ہوتا رہا ہے یا متحارب طبقات کی عمومی تباہی پر۔ جدید بورژوا معاشرہ جو جاگیردار معاشرے کے کھنڈرات سے نمودار ہوا ہے اس طبقاتی دشمنی سے چھٹکارا حاصل نہیں کر سکا ہے۔ اس نے تو بس نئے طبقات کو مستحکم کیا ہے۔ اس نے ظلم کی پرانی صورتوں کی جگہ نئی شکلوں کو اور پرانی کشمکش کی جگہ نئی کشمکش کو جنم دیا ہے۔ اب معاشرہ مجموعی طور پر دو بڑے متحارب طبقات میں تقسیم ہوتا جا رہا ہے جو براہ راست ایک دوسرے کے مقابل صف آراء ہیں۔ بورژوا اور پرولتاری“ (دیکھیے The Selected Works of Lenin ، ۱۲:۱-۱۵)۔

اشتراکی نظریے کے مطابق ازل سے آج تک معاشی وجوہات کی بنیاد پر ہی مختلف طبقات معرض وجود میں آئے اور ان کے درمیان کشمکش جاری رہی، پہلے جاگیردار اور مزدور میں مقابلہ تھا۔ اب سرمایہ دار اور مزدور کی جنگ ہے اور یہ جنگ بورژوا یعنی سرمایہ دار طبقہ کے خاتمے تک جاری رہے گی۔ اس فلسفیانہ توجیہ نے بھی

بعد، یورپ میں جب صنعتی دور کا آغاز ہوا تو سرمایہ داروں نے مزدور طبقے کی زندگی اجیرن کر دی۔ اس دور میں مشینوں کی ایجاد نے ایک طرف تو بہت سے لوگوں کو بے روزگار کر دیا۔ تو دوسری طرف ملکی اور قدرتی وسائل کا پورا میدان معدودے چند لوگوں کے تصرف میں آگیا۔ اس کا رد عمل ہونا لازمی تھا، چنانچہ اس کے حل کی تدبیریں سوچی جانے لگیں، بالآخر کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳ء) نے سرمایہ داری کے خلاف ذہن کو ایک فلسفے کی شکل میں مرتب کر ڈالا، لیکن یہ فلسفہ بھی بذات خود استحصال ہی کی ایک دوسری شکل تھی، جس کا مطلب ”بے دخل کرنے والے طبقات“ کو ”بے دخل“ کرنا تھا۔

چونکہ اس وقت واقعی ”سرمایہ داری“ کے مظالم عروج پر تھے، اسی لیے یہ نظریہ مظلوم طبقات میں بہت جلد مقبول ہو گیا۔ اشتراکیت کا یہ نظریہ مارکس نے اپنی ضخیم کتاب (The Kapital) میں پیش کیا۔ اس سلسلے میں ایک دوسرے فلسفی اینگلس (۱۸۲۰-۱۸۲۵ء) نے اس کی مدد کی۔ مارکس اور اینگلس نے اشتراکی منشور (Communist Manifesto) شائع کیا، جو اشتراکی اصولوں کی بہت اہم دستاویز ہے۔

بعد ازاں لینن نے ۱۹۱۷ء میں روس میں انقلاب برپا کر کے، ان نظریات کو عملی جامہ پہنا دیا۔ جس سے اس فلسفہ نے ایک عملی شکل اختیار کر لی۔ اشتراکیت کے تین بنیادی اصول ہیں: (۱) تاریخ کی مادی تعبیر (The Materialist Concept of History)؛ (۲) طبقاتی جدلیت (Class Struggle)؛ (۳) قدر زائد (Surplus Value) ان اصولوں کی مختصر تشریح حسب ذیل ہے:

(۱) تاریخ کی مادی تعبیر: اس کی تعریف کچھ یوں ہے کہ ”زندگی کی معاشرتی پیداوار کے عمل میں انسان ایسے قطعی رشتوں میں منسلک ہو جاتے ہیں جو ناگزیر ہیں۔ ان پیداواری تعلقات کا مجموعہ کسی معاشرے کے اقتصادی ڈھانچے کی تشکیل کرتا ہے، اسی پر ایک قانونی اور سیاسی برتر ڈھانچے کی تعمیر ہوتی ہے اور معاشرتی شعور کی مختلف

یورپ میں رومانیہ، بلغاریہ، ہنگری، البانیہ، سربیا، کروشیا، کوسووا سے لیکر مشرقی جرمنی، پولینڈ، مقدونیہ اور فن لینڈ اس کے زیر اثر تھے۔ روسی یورپی ریاستیں اس کے علاوہ تھیں جن پر ان کا باقاعدہ قبضہ تھا۔ ان میں مولدووا، استونیہ، لٹویا، لٹھوانیا اور یوکرائن شامل ہیں۔ مشرقی یورپ میں روس اور اس کے اتحادیوں کے درمیان ”وارسا معاہدہ“ کے نام سے ایک دفاعی معاہدہ بھی موجود تھا۔ ایشیا میں اس کے دائرہ اثر میں انڈونیشیا، جنوبی چین، شام، عراق، مصر، حبشہ، براہ، جنوبی کوریا، لاؤس، افغانستان اور ویت نام بھی آگئے تھے۔ اس کے علاوہ موجودہ آزاد ایشیائی روسی ریاستیں، ازبکستان، جارجیا، بیلاروس، قازقستان، کرغیزیا، آذربائیجان، تاجکستان، ترکمانستان اور آرمینیا باقاعدہ سوویت یونین میں شامل تھیں، مزید براں افریقہ میں لیبیا، الجزائر، تیونس، حبشہ، موزمبیق میں اشتراکی عناصر خوب پھیلے پھولے۔ براعظم امریکہ میں کیوبا بھی اشتراکی نظریات کا حامل ملک ہے۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد ان دونوں عالمی قوتوں کے مابین معرکہ آرائی عروج پر پہنچ گئی، جس کی بنا پر پوری دنیا سرد اور گرم جنگوں کا میدان بن گئی۔ اگر ایک ملک کسی ایک فریق کی حمایت کرتا تو دوسرا ملک دوسرے فریق کی حمایت میں میدان میں کود پڑتا۔ ۱۹۶۷ء کی عرب اسرائیل جنگ میں امریکہ اسرائیل کی مدد کر رہا تھا۔ تو سوویت یونین مصر و شام کا ہم نوا تھا۔ انہی دنوں امریکہ نے ویت نام کی کٹھ پتلی حکومت کی مدد کرنے کے لیے وہاں اپنی افواج اتاریں تو سوویت یونین نے باغیوں کی حمایت شروع کر دی۔ اس طرح دونوں ملکوں میں کشیدگی عروج پر جا پہنچی۔

۱۹۷۹ء میں سوویت یونین نے [اپنی حمایت یافتہ حکومت کی امداد کے لیے] افغانستان پر حملہ کر دیا۔ مشہور یہ ہے کہ اس کے منصوبے میں پاکستان کے علاقے پر قبضہ کر کے بحیرہ ہند کے گرم پانیوں تک پہنچنا شامل تھا۔ روسی حکومت کی تائید یافتہ افغان حکومت نے ملک کو اشتراکی ملک قرار دے دیا اور دور رس اصلاحات کا اعلان کر دیا۔

مزدور طبقہ کو سرمایہ دار کی مخالف صف میں کھڑا کر دیا۔ (۳) نظریہ قدر زائد: ”کسی چیز کو منافع پر بیچنے کے مقصد سے خریدنا ”سرمایہ کار“ کی اصل رقم کے اوپر منافع، جو گردش میں آتا ہے مارکس کے خیال میں قدر زائد کہلاتا ہے“ (The Selected Works of Lenin، ۱۷:۱)۔ مثلاً اگر ایک میز کی تیاری مطلوب ہو تو اس پر جو لکڑی صرف ہوگی، وہ قدرت کا عطیہ ہونے کی وجہ سے مفت دستیاب ہو جائے گی، مگر اس کی نقل مکانی پر ضرور خرچ آئے گا۔ کارخانے میں مختلف انسانی ہاتھ اوزاروں یا مشینوں کے ذریعے اس کی تراش خراش کریں گے۔ اس طرح نقل مکانی کے اخراجات اور مشینوں اور اوزاروں کا خرچ صرف ۲، ۱/۲ روپے ہے۔ اس طرح مزدور کے حصے میں ۲، ۲/۲ روپے آتے ہیں، مگر سرمایہ دار مزدور کو دو روپے دیکر ۵، ۱/۲ روپے خود اپنی تجوری میں ڈال لیتا ہے، اسی قدر زائد کی بنیاد پر مارکس نے مزدوروں کو سرمایہ دار کے خلاف ابھارا۔ واقعی اس نظریے نے مزدور طبقے پر ابتدا میں گہرے اثرات مرتب کیے اور سرمایہ دار مزدوروں کو کچھ بہتر اجرت دینے لگے۔

اشتراکیت کے عالمی اثرات: ۱۹۱۷ء میں لینن نے مارکس کے نظریات کے مطابق روس میں انقلاب برپا کر دیا۔ اس نے نہ صرف روس میں ان نظریات کو فروغ دیا۔ بلکہ آس پاس کی ریاستوں پر بھی قبضہ کر لیا اور نئی مملکت کا نام ”سوویت یونین آف رشیا“ رکھ دیا۔ اس کی وفات کے بعد سٹالن نے اشتراکیت کی ترقی کے لیے بہت کام کیا۔ اس دوران سوویت یونین عالمی طاقت بن گیا۔ سٹالن کا جانشین خروشیف بنا۔ اس وقت امریکہ سب سے بڑی عالمی طاقت تھا۔ مغربی یورپ اور جاپان بھی اس کے ساتھ تھے۔ سوویت یونین نے اس کے خلاف محاذ بنایا اور بہت سے ملکوں کو اپنے ساتھ ملا لیا۔ اس کے نتیجے میں دنیا روسی اور امریکی دو بلاکوں میں تقسیم ہو گئی۔

سوویت یونین نے اپنی پوزیشن مستحکم کرنے کے بعد اپنے انقلاب اشتراکیت کو برآمد کرنا شروع کر دیا۔

اس پروگرام کو دنیا پر مسلط کرنے کا جو خواب دیکھ رہا تھا، وہ دم توڑ چکا ہے۔ تاہم مجموعی طور پر ابھی تک روس اور اس کی حمایت یافتہ وسطی ایشیائی ریاستوں میں حکومت پر اشتراکیت پسند لوگوں کی گرفت مضبوط ہے اور تبدیلی کا عمل بہت ہی سست ہے۔

۲۔ بر عظیم پاک و ہند میں اشتراکی نظریات کا ارتقاء: ۱۹۱۷ء میں روس میں اشتراکی انقلاب وقوع پذیر ہوا، تو اس وقت بر عظیم پاک و ہند پر انگریزوں کا قبضہ تھا۔ جنگ عظیم اول کی وجہ سے یہاں کے معاشی اور (انگریزوں کے اقتدار کی بنا پر) سیاسی حالات بہت ابتر تھے۔ اقتصادی ابتری اشتراکیت کے لیے بہت موزوں ثابت ہوتی ہے۔ پھر روس بر عظیم پاک و ہند کا پڑوسی ملک بھی تھا اور پھر وسط ایشیائی ریاستیں بھی اس کے ساتھ شامل ہو گئی تھیں، جن کے بر عظیم پاک و ہند کے مسلمانوں کے ساتھ تعلقات قدیم زمانے سے استوار تھے، اس لیے سوویت یونین کے حالات نے یہاں جلد ہی اپنے اثرات پیدا کر لیے، چنانچہ ۱۹۲۰ء میں ایک ہندوستانی مسٹر ایم این رائے کو ”بین الاقوامی کمیونسٹ پارٹی“ کی مجلس منظمہ کا رکن نامزد کیا گیا۔ مسٹر رائے اپنی نامزدگی کے بعد ہندوستان پہنچا، تو انہیں پروپیگنڈے کے ذریعے ”آل انڈیا کمیونسٹ پارٹی“ کے قیام کی راہ ہموار کرنا تھی۔ اس نے یہ کام بہت تیزی اور تندہی سے کیا۔ [چونکہ زمانہ معاشی اور سیاسی ابتری کا تھا، لوگ پرانے سیاسی اور معاشی نظام کے ستائے ہوئے تھے، اس لیے اسے یہاں غیر معمولی پذیرائی ملی]۔ مسٹر رائے نے نوجوانوں کے لیے متعدد کتابچے لکھے، ہفتہ وار اور ماہوار جرائد نکالے، اس کی روز و شب کی محنت کا یہ نتیجہ نکلا کہ صرف پانچ سال بعد ۱۹۲۵ء میں ہندوستان میں ”آل انڈیا کمیونسٹ پارٹی“ کا باقاعدہ قیام عمل میں آگیا، جس کے دو سال بعد یہاں مزدوروں کی ہڑتال کا سلسلہ شروع ہو گیا (Philp Spriat: Comumism and India، نئی دہلی، ص ۷)۔

اس دوران میں کمیونسٹوں کی طرف متعدد دہشت گردی کے واقعات بھی رونما ہوئے۔ ریل گاڑی روک کر

اس پر رد عمل ہوا اور افغانوں نے سوویت یونین کے خلاف گوریلا جنگ شروع کر دی۔ اس موقع پر ایران اور پاکستان نے افغان مجاہدین کی بھرپور مدد کی۔ علاوہ ازیں امریکہ اور دوسرے مغربی ممالک نے بھی سوویت یونین کے خلاف افغانوں کی حمایت کا اعلان کر دیا، ایک طویل گوریلا جنگ کے بعد سوویت یونین شکست کھا کر اپریل ۱۹۸۸ء میں افغانستان سے نکل گیا [رک بہ افغانستان]۔

افغانستان سے انخلا کے بعد سوویت یونین کی معاشی حالت اس قدر زوال کا شکار ہو گئی کہ اس کی تمام ایشیائی اور یورپی ریاستوں نے ۱۹۹۱ء میں آزادی حاصل کر لی۔ ان میں اسٹونیا، جارجیا، آرمینیا، بیلاروس، لٹویا، لٹھونیا، مولدووا، یوکرین، جیسی عیسائی اور قازقستان، ترکمانستان، ازبکستان، آذربائیجان، تاجکستان اور کرغیزستان جیسی مسلمان ریاستیں شامل ہیں۔ یوں ”سوویت یونین“ کے نام سے جو مملکت لینن نے قائم کی تھی وہ اختتام کو پہنچ گئی۔ البتہ اس میں شامل ریاستوں کو ان کے سابقہ ناموں کے تحت نئے بلاک میں شامل رہنے یا الگ ہونے کی آزادی دے دی گئی۔

بائیں ہمہ روس کے اندر اس وقت بھی قفقاز کی سات اسلامی ریاستیں شامل ہیں، جن میں مسلمانوں کی تعداد ایک کروڑ ہے۔ ان میں سے چیچنیا [رک باں] نے ۱۹۹۰ء میں اعلان آزادی کیا تو روس نے اس پر حملہ کر دیا، لیکن ناکام رہا۔ [۱۹۹۹ء کے آخر میں اس نے دوبارہ اس پر حملہ کیا، کئی ماہ کی شدید لڑائی کے بعد اس نے دارالحکومت گروزنی پر قبضہ کر لیا، لیکن تادم تحریر (۲۵ اکتوبر ۲۰۰۱ء) اس کے باوجود چیچن عوام کی مزاحمت جاری ہے]۔ مزید براں مشرقی یورپ کے اشتراکی ممالک بھی اس کے دائرہ اثر سے نکل گئے ہیں، ان میں سے بعض یورپی تنظیم نیٹو کے ممبر بن گئے ہیں، اس طرح روس اب بڑی طاقت نہیں رہا اور داخلی طور پر بھی مشکلات کا شکار ہے۔ سب سے بڑی جو تبدیلی آئی ہے، وہ سیاسی نظام اور معاشی نظام کے میدان میں ہے، اس لیے کہ روس کا قدیم اشتراکی نظام، بڑی حد تک تبدیل ہو رہا ہے اور پھر روس اپنے

مسلم لیگ میں شامل ہو جائیں اور پاک وہند کی دونوں نئی حکومتوں میں برسر اقتدار جماعت اور ملک کی انتظامیہ میں اہم اور کلیدی مناصب حاصل کرنے کی کوشش کریں۔ چنانچہ بہت سے اشتراکی رہنما کانگریس میں شامل ہو گئے اور آزادی کے بعد کانگریس پر ان کا تسلط رہا، مگر آہستہ آہستہ دونوں کی راہیں الگ ہوتی گئیں [تفصیل کے لیے، رک بہ ہند]۔

پاکستان میں اشتراکی سرگرمیوں کا جائزہ: پاکستان ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کو معرض وجود میں آیا۔ جس کی اساس نظریہ ایمان اور عقیدہ توحید پر تھی، اس لیے اس کے قیام سے اشتراکی زعما کو مایوسی ہوئی، تاہم انہوں نے اپنے سابقہ منصوبوں میں تبدیلی کی اور اس مملکت کو بھی اپنی سرگرمیوں کا مرکز بنانے کا فیصلہ کر لیا، چنانچہ قیام پاکستان کے بعد پاکستانی کمیونسٹوں نے الگ تنظیمی صورت میں کام کرنا چاہا، لیکن انڈین کمیونسٹ پارٹی نے اس کی اجازت نہ دی۔ پاکستان کے اشتراکی کارکنوں نے اس پر بغاوت کر دی اور پاکستان میں اپنی الگ تنظیم قائم کر دی ”فضل الہی قربان اس کے صدر اور قادر بخش نظامانی سیکریٹری چنے گئے، مگر یہ بغاوت انڈین کمیونسٹ پارٹی کو پسند نہ آئی، چنانچہ اس صورت حال کے مداوے کے لیے ہندوستان سے جمال الدین بخاری کو کراچی بھیجا گیا۔ اس نے پارٹی اجلاس بلا کر باغیوں کو تنظیم سے نکال دیا اور وہ خود تنظیم کے سیکریٹری جنرل بن گئے“ (ہفت روزہ رفاقت، سرگودھا، ص ۲۵)۔

مشرقی پاکستان میں کنور موتی سنگھ تنظیمی کمیٹی کے سیکریٹری بنائے گئے۔ ۱۹۴۸ء میں کمیونسٹ پارٹی کی کانگریس منعقدہ کلکتہ میں سجاد ظہیر کو کمیونسٹ پارٹی پاکستان کا جنرل سیکریٹری مقرر کیا گیا، لیکن بعد میں انہیں یہاں خاصی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔

چونکہ اشتراکیت کی یہ تحریک، مذہبی پس منظر والے اس ملک میں مقبول نہیں ہو سکتی تھی، لہذا انہوں نے ۱۹۵۱ء میں بریگیڈیئر اکبر خان کی قیادت میں فوجی انقلاب کے ذریعے حکومت پر قبضہ کرنے کی کوشش کی، لیکن یہ

سرکاری خزانے کو لوٹنے، لاہور سازش کیس اور پھر بم کیس وغیرہ کے واقعات بہت مشہور ہوئے، جن میں کچھ افراد کو سزا ہوئی اور کچھ لوگوں کو ملک بدر کیا گیا۔ بھگت سنگھ اور اس کے ساتھیوں کو بم کیس کے نتیجے میں مارچ ۱۹۳۱ء میں سزائے موت دے دی گئی“ (مہدی حسن: پاکستان کی سیاسی جماعتیں، ص ۲۰۰)۔ ان واقعات سے، اس جماعت کو ملک گیر شہرت ملی اور اس کی مقبولیت میں اضافہ ہوا [تاہم یہ حقیقت ہے، کہ سیاسی میدان میں، کمیونسٹ پارٹی کوئی نمایاں مقام حاصل نہ کر سکی، البتہ ہندوستان کی سب سے بڑی پارٹی ”انڈین نیشنل کانگریس“ نے اس کے بعض نظریات کو اپنا لیا]۔

ادبی محاذ: سیاسی محاذ پر مقبولیت حاصل کرنے کے بعد، اشتراکیت کے حامیوں نے ”مقامی ادب“ پر بھی توجہ دی اور جلد ہی ان کی آواز کو بہت اہمیت دی جانے لگی اور وہ دانشور طبقے میں مقبولیت حاصل کرنے لگے۔ ۱۹۳۴ء میں سجاد ظہیر نے ”انجمن ترقی پسند مصنفین“ کی بنیاد رکھی، یہ تنظیم بعد میں کمیونسٹ پارٹی کو منظم کرنے میں بہت مدد گار ثابت ہوئی۔

اس تحریک سے ہندوستان میں سب سے زیادہ بنگال متاثر ہوا۔ قحط بنگال کے دوران میں، یہاں اس کی اشاعت ہوئی اور اس نے وہاں قدم جمائے۔ اس کے علاوہ پنجاب میں کام شروع ہوا۔ میاں افتخار الدین یہاں کے مشہور اشتراکی رہنما تھے۔ سندھ میں قادر بخش نظامانی نے ۱۹۳۵ء میں اشتراکی تحریک کی بنیاد رکھی۔ اسی دوران میں یو پی میں بھی کام شروع ہو گیا۔

برصغیر کی تحریک آزادی میں اشتراکی رہنماؤں نے کوئی حصہ نہ لیا۔ انہوں نے مسلم لیگ اور کانگریس دونوں کی مخالفت کی۔ تحریک خلافت اور دوسری تحریکوں سے الگ رہے، لیکن جب انہوں نے دیکھ لیا کہ اب ملک تقسیم ہونے والا ہے۔ تو اس جماعت نے اپنی حکمت عملی تبدیل کر لی اور اپنے کارکنوں کو ہدایت کی کہ دوسرے درجے کے غیر معروف ہندو کارکن کانگریس میں اور مسلمان کارکن

اس موقع پر انہوں نے ”سوشلسٹ پارٹی“ کا احیاء کیا۔ ۱۹۷۵ء میں سی آر اسلم اس کے صدر اور عابد حسن سیکریٹری بنے۔ فی الوقت پاکستان میں پیپلز پارٹی اور فاروق طارق کی زیر قیادت کمیونسٹ مزدور پارٹی کام کر رہی ہیں۔ مزید برآں ۱۹۹۹ء میں پاکستان نیشنل پارٹی، عوامی جمہوری پارٹی اور پاکستان سوشلسٹ پارٹی نے مل کر نیشنل ورکرز پارٹی قائم کی جس کا صدر عابد حسن منٹو کو بنایا گیا۔

اشتراکی نظریات کی پاکستان میں غیر مقبولیت کی بڑی وجہ یہ ہے یہاں کے معاشرے پر مضبوط اسلامی اثرات موجود ہیں۔ یہاں سرمایہ دار گروپ سیاسی اور حکومتی سطح پر بہت مضبوط ہے، اس لیے نظریاتی اور عملی اعتبار سے پاکستان میں اشتراکیت کا مستقبل تاریک نظر آتا ہے۔

۲۔ طلباء محاذ: مغربی پاکستان میں پہلی اشتراکی طلبہ تنظیم ڈیموکریٹک سٹوڈنٹس فیڈریشن تھی، جو ۱۹۴۸ء میں علی امام، جلال خٹک اور محمد ایوب مرزا نے راولپنڈی میں قائم کی۔ ۱۹۵۰ء میں اس تنظیم نے ”سٹوڈنٹس ہیئرلڈ“ کے نام سے ایک رسالہ جاری کیا۔ ۱۹۵۲ء میں اس کے ہم خیال طلبہ کراچی کے بیشتر کالجوں میں الیکشن جیت گئے، جس پر انہوں نے ”انٹر کالجیٹ باڈی“ اور ”ہائی سکول فیڈریشن“ کے نام سے طلبہ کی دو الگ الگ تنظیمیں قائم کیں۔ ۱۹۵۴ء میں انہوں نے کراچی میں کامیاب ہڑتال کی جس کی بنا پر اس وقت کے وزیر تعلیم فضل الرحمن کو مستعفی ہونے پر مجبور ہونا پڑا۔ مذکورہ تنظیم پر پابندی کے بعد یہ لوگ ”نیشنل سٹوڈنٹس فیڈریشن“ میں شامل ہو گئے۔ اس کا دائرہ کار پہلے صرف کراچی تک محدود تھا، بعد میں یہ تنظیم لاہور میں بھی قائم ہوئی اور کچھ عرصہ متحرک رہی، لیکن اس وقت یہ تنظیم ختم ہو چکی ہے۔

مشرقی پاکستان میں ۱۹۵۱ء میں ”یوتھ لیگ“ کے نام سے ایک طلبہ تنظیم قائم کی گئی، مگر یہ بھی پابندی کی نذر ہو گئی، جس پر اشتراکی طلبہ ”مشرقی پاکستان سٹوڈنٹس یونین“ میں شامل ہو گئے۔ یہ تنظیم ۱۹۵۲ء میں معرض وجود میں آئی تھی۔ یہ طلبہ تنظیم مسلسل سرگرم عمل رہی۔ اس

سازش ناکام ہو گئی اور اس میں شامل تمام لوگ گرفتار کر لیے گئے، [رک بہ پاکستان]۔ دسمبر ۱۹۴۸ء میں مشرقی پاکستان میں کمیونسٹ پارٹی نے مسلح جدوجہد شروع کر دی اور رنگ پور، دیناج پور، مین سنگھ اور جیسور سے ابتدا کی، جہاں تھانوں سے ہتھیار لوٹ لینے کے واقعات رونما ہوئے۔ اس کے علاوہ مشرقی پاکستان میں لسانی مسئلے کو بھڑکایا گیا، جس میں کئی افراد ہلاک ہوئے اور قائد اعظم کو خود جا کر یہ اعلان کرنا پڑا۔ ”کہ پاکستان کی سرکاری زبان اردو اور صرف اردو ہوگی“ (خطبات قائد اعظم، مرتبہ رئیس احمد جعفری، ص ۵۸۶)۔ ۱۹۵۳ء کے الیکشن میں مشرقی پاکستان میں ۲۶ اشتراکیت پسند صوبائی اسمبلی کے رکن بن گئے۔ اسی دوران میں چندر گونا پیپرز ملز اور آدم جی جیوٹ ملز میں ہولناک تصادم ہوئے جن میں ۳۶۳ افراد مارے گئے، جس کی وجہ سے اس پارٹی پر پابندی لگا دی گئی اور اشتراکی زیر زمین چلے گئے۔ اس کے بعد اشتراکی عناصر مختلف سیاسی جماعتوں میں شامل ہو گئے۔ خاص طور پر نیشنل عوامی پارٹی ان کی توجہ کا مرکز بن گئی۔ اس کے علاوہ انہوں نے سندھ میں ہاری پارٹی اور پنجاب میں ”آزاد پاکستان پارٹی“ قائم کی۔ سرحد میں خان عبدالغفار خاں، سندھ میں جی ایم سید اور بلوچستان میں عبدالصمد اپکزئی جیسی شخصیات کا سہارا لیا گیا، مشرقی پاکستان میں مولانا بھاشانی کو زیر اثر لایا گیا۔

”نیشنل عوامی پارٹی“ بعد میں روس نواز اور چین نواز گروپوں میں تقسیم ہو گئی۔ مشرقی پاکستان کے مولانا بھاشانی چین نواز اور مغربی پاکستان کے دلی خان روس نواز تھے، لیکن یہ دونوں جماعتیں ملک گیر مقبولیت حاصل نہ کر سکتی تھیں، اس لیے یہ لوگ ان سے مایوس ہو کر ”پاکستان پیپلز پارٹی“ میں شامل ہو گئے۔ مشہور اشتراکی جے۔ اے رحیم اس پارٹی کے سیکریٹری جنرل بنے گئے۔ محمود علی قصوری اور حنیف رائے جیسے معروف اشتراکی رہنما بھی اس پارٹی میں شامل تھے، تاہم کچھ عرصے کے بعد یہ تینوں اس جماعت سے نکل گئے۔

اشتراکی تحریک کی حکمت عملی، ص ۲۵۳)۔

۳۔ کوچہ صحافت: اشتراکیوں نے ہندوستان میں ایم این رائے کے ذریعے ”وین گارڈ“ اور ”ماسز“ اخبار نکالے۔ قیام پاکستان کے بعد میاں افتخار الدین نے پروگریسو پیپرز لمیٹڈ کے تحت روز نامہ امروز، پاکستان ٹائمز اور ہفت روزہ لیل و نہار شروع کیے۔ میاں صاحب نے ان اخبارات و رسائل کو اشتراکیت کے لیے وقف کر دیا، جس سے مغربی پاکستان میں اشتراکی دعوت کو خاصا فائدہ پہنچا۔

امروز احمد ندیم قاسمی اور پاکستان ٹائمز فیض احمد فیض کی ادارت میں نکلتے رہے، جبکہ ہفت روزہ لیل و نہار سبط حسن نکالتے رہے۔ ایوب خان کے زمانے میں یہ تینوں جرائد سرکاری ملکیت میں لے لیے گئے، ان اخبارات کے علاوہ میر پور خاص کا جریدہ ”سجائی“، نواب شاہ کا آزاد، کوئٹہ کا ”پیغام“ اور سندھ کا ”العصر“ بھی اشتراکیت کے لیے راہ ہموار کرتے تھے۔ اس فتح اور نصرت بھی اشتراکیت کے نقیب رہے۔ مشرقی پاکستان میں ”سنگ باد“ اشتراکی خیالات کا حامل تھا۔

اشتراکی صحافیوں میں بہت سے مشہور صحافی شامل ہیں۔ وفاقی انجمن صحافیاں (P.F.J) پر بھی ان کا کنٹرول رہا۔ اس کے علاوہ پاکستان ریڈیو اور ٹی وی پر بھی یہ حضرات چھائے رہے۔ یہ لوگ براہ راست اپنے نظریات پیش کرنے کی بجائے غیر تعمیری پروگراموں سے اسلام کی تہذیبی اور اخلاقی قدروں کو نقصان پہنچاتے رہے ہیں۔

۴۔ ادبی میدان: اشتراکی ادبی محاذ پر کافی عرصے سے کام کر رہے تھے۔ اس میدان میں ”انجمن ترقی پسند مصنفین“ کی بنیاد ۱۹۳۶ء میں رکھی گئی۔ اشتراکی ادیبوں اور شعرا میں سجاد ظہیر، فراق گھورکھپوری، محمد الطفر، فیض احمد فیض، سبط حسن، عصمت چغتائی، علی سردار جعفری، ساغر صدیقی، ساحر لدھیانوی، احمد رائی، قتیل شفائی، سعادت حسن منٹو، کیفی اعظمی، شیخ ایاز، خدیجہ مستور، ہاجرہ سرور اور جوش ملیح آبادی زیادہ مشہور ہیں۔ اشتراکی ادیبوں نے جہاں غریبوں کو نئی زبان دی، وہاں پسے ہوئے طبقات، مزدوروں،

نے اعلان تاشقند کی حمایت بھی کی۔ اس نے ایوب خان کے خلاف عوامی تحریک میں حصہ بھی لیا۔ اسی موقع پر طلبہ ایکشن کمیٹی کے گیارہ نکاتی مطالبات پیش کیے گئے، جن میں مشرقی پاکستان کی خود مختاری کا مطالبہ بھی شامل تھا۔ بلکہ دیش تحریک میں اشتراکیت پسند طلبہ نے بھرپور حصہ لیا۔ ”مکتی باہنی“ جو بھارتی حمایت یافتہ تنظیم تھی، ایک لاکھ افراد پر مشتمل تھی جن میں اکثریت طلبہ کی تھی۔ کیونسٹ طلبہ نے مکتی باہنی کے اکثر دستوں کی قیادت بھی کی (محور، جامعہ پنجاب، ص ۶۰۱)۔

مزدور محاذ: قیام پاکستان کے بعد ۳۰ ستمبر ۱۹۴۷ء کو ”پاکستان فیڈریشن آف لیبر“ کے نام سے ایک ملک گیر تنظیم قائم ہوئی، مشرقی پاکستان میں ایم مالک صدر اور فیض احمد سیکریٹری مقرر ہوئے اور مغربی پاکستان میں ایم اے خاں صدر اور ایم اے خطیب سیکریٹری جنرل بنے۔ ۱۹۵۵ء میں ”پاکستان مزدور فیڈریشن“ بنائی گئی۔ فضل الہی قربان اس کے سیکریٹری مقرر کیے گئے، انہوں نے فوراً ہی ہڑتالیں شروع کرا دیں تاکہ اس نو زائیدہ مملکت کو کمزور کیا جا سکے۔ ۱۹۶۳ء میں کراچی ٹیکسٹائل ملز اور ریلوے میں ہڑتال کروائی گئی۔ واپڈا میں بشیر بختیار اور ریلوے میں مرزا ابراہیم نے یونینز قائم کیں۔ ان کے مقابلے میں اسلام پسند تنظیمیں بھی منظم ہو گئیں اور اشتراکی اجارہ داری ختم ہو گئی۔ مشرقی پاکستان میں ۱۹۵۳ء میں مزدوروں میں کام شروع ہوا، اس زمانہ میں دیوان محبوب علی اور محمود علی مشہور مزدور لیڈر تھے۔ بعد میں یہ لوگ بھی روس نواز اور چین نواز جماعتوں میں تقسیم ہو گئے۔ ۱۹۵۴ء میں انہوں نے وہاں کئی کارخانوں میں تصادم کرائے جس میں بہت سے افراد جان سے ہاتھ دھو بیٹھے۔

اس وقت بقول پروفیسر اختر ان کی صورت حال یہ ہے کہ کمیونسٹ عناصر اسلام پسند تنظیموں کے رسوخ کی وجہ سے اس حد تک مؤثر نہیں رہے، جتنے پہلے تھے اور اب وہ مذہب کے خلاف بولنے کی جرأت نہیں کر سکتے اور نہ ہی اپنے نظریے کا کھلم کھلا پرچار کر سکتے ہیں (پاکستان میں

رد عمل ہوا اور خود اشتراکیت کو محدود پیمانے پر انفرادی ملکیت کی اجازت دینا پڑی، اس طرح اشتراکیت کا نظریہ ملکیت ناکام ہو چکا ہے۔

(۳) اشتراکیت کے بانی کارل مارکس کے نقطہ نظر سے دنیا میں تمام تبدیلیاں مادیت کے زیر اثر وقوع پذیر ہوتی ہیں، جبکہ اسلام مادیت کو اہم عامل تو سمجھتا ہے، لیکن دیگر عوامل [مثلاً روحانی عوامل وغیرہ] تاریخ کے اثرات کو بھی تسلیم کرتا ہے۔ اسلامی نقطہ نظر سے تمام اچھی اور بری تبدیلیاں انسانی اعمال کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ ارشاد باری ہے ”ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ“ (۳۰ [الرودم] ۴۱) یعنی خشکی اور سمندر میں لوگوں کے اعمال کے سبب فساد پھیل گیا ہے۔ چنانچہ انسانی تاریخ اس بات پر شاہد ہے کہ دنیا میں بہت سے انقلابات نا انسانی اور ظلم کے نتیجے میں آتے ہیں یا وہ انسانوں کی اچھائی یا برائی کا ثمرہ ہوتے ہیں۔

(۴) اشتراکیت کی اساس طبقاتی کشمکش پر ہے، جبکہ اسلام اس کی بجائے اخوت اور بھائی چارے پر یقین رکھتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ“ (۳۸ [الحجرات] ۱۰)، یعنی بے شک تمام مومن بھائی بھائی ہیں۔ کسی معاشرے یا ملک کا استحکام انسانوں کے باہمی تعلقات کی خوشگواہی پر منحصر ہے، انسانوں کی باہمی منافرت بھی معاشرے کو ترقی سے ہم کنار نہیں کرتی، لہذا اشتراکیت کا نظریہ طبقاتی کشمکش عملاً انسانوں کے لیے زہر قاتل ہے، جبکہ اسلامی نظریہ اخوت انسانیت کے لیے باعث رحمت ہے۔

(۵) اشتراکی نظریہ قدر زائد دراصل ایک طرح کی انتہا پسندی ہے، جس کے نتیجے میں مزدوروں اور سرمایہ داروں کے درمیان سرد جنگ کا آغاز ہوتا ہے، اس لیے کہ منافع میں مزدور کی مزدوری اور خام مال کے علاوہ سرمایہ دار کا حق ہے، اس کے بغیر کوئی صنعت قائم نہیں ہو سکتی، اسلام ہنرمند اور سرمایہ دار دونوں کے حقوق و فرائض متعین کرتا ہے اور ایک دوسرے پر ظلم سے روکتا ہے، ارشاد باری ہے ”لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ“ (۴ [النساء])

کسانوں اور ملازموں کو بالا دست طبقات کے خلاف صف آرا کیا۔ انہوں نے ان کے اندر حقوق کا شعور پیدا کیا اور ظالم سرمایہ داروں اور جاگیرداروں کا دباؤ کم کیا۔ اس تحریک کے یہ مثبت پہلو ہیں، لیکن بعض پہلو ایسے ہیں جن کو کسی طور بھی قبول نہیں کیا جاسکتا، مثلاً فحش نگاری، دینی شعائر کا مذاق، اسلامی اقدار و روایات کی پامالی اور نظریہ پاکستان کا استہزاء وغیرہ۔

۵۔ اسلام اور اشتراکیت کا موازنہ: (۱) اسلام ایک مکمل الہامی ضابطہ حیات ہے [جسے اللہ تعالیٰ نے انسانی رہنمائی کے لیے نازل فرمایا۔ یہ ایک مکمل دین ہے، جس میں انسانی زندگی کے تمام پہلو آجاتے ہیں، اس کے برعکس تحریک اشتراکیت محض معاشی اور سیاسی مسائل سے بحث کرتی ہے، لیکن چونکہ معاشی اور سیاسی مسائل پر قدیم طبقے خصوصاً قدیم مذاہب اور جاگیرداروں وغیرہ کی گرفت زیادہ ہے [علاوہ ازیں جب روس میں اشتراکی انقلاب آیا، تو وہاں موجود عیسائی رہنماؤں نے بھی ان کی بھرپور مخالفت کی] اس لیے اشتراکیت مذاہب کے خلاف بھی مخصوص نقطہ نظر رکھتی ہے، اسی لیے جہاں اشتراکی انقلاب آیا وہاں مذاہب پر عمل کو ممنوع قرار دیا گیا۔ خود روس اور چین میں اسی طرح کی صورت حال برسوں قائم رہی، تاہم سوویت یونین کے ٹوٹنے کے بعد صورت حال میں تبدیلی آئی ہے، بہر حال یہ حقیقت ہے کہ [اشتراکیت انسانی سوچوں کا نتیجہ ہے، لہذا وہ اپنی تمام تر مساعی کے باوجود الوہی نظام کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔

(۲) اسلام انفرادی ملکیت جائز قرار دیتا ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ“ (۳ [آل عمران] ۹۲) (یعنی تم نیکی کی معراج تک نہیں پہنچ سکتے، جب تک اپنا سب سے پسندیدہ مال (لوگوں) پر خرچ نہ کرو۔) ظاہر ہے کہ انسان خرچ انفرادی ملکیت سے ہی کر سکتا ہے، اس کے برعکس اشتراکیت انفرادی ملکیت کی خلاف ہے اور صرف اجتماعی ملکیت کی قائل ہے، لیکن یہ نظریہ انسانی فطرت کے منافی تھا، اس لیے جلد اس کے خلاف

مآخذ: (۱) Philip Sprat: *Comunism and Eastern Economist Limited India*، نئی دہلی: (۲) *The Social Sciences Encyclopaedia*، بار دوم، لندن و نیویارک ۱۹۹۶ء: (۳) *The Selected Works of Lenin*، جلد ۱، ۱۹۶۵ء اشاریہ: (۴) مہدی حسن: پاکستان کی سیاسی جماعتیں، لاہور: (۵) رئیس احمد جعفری: خطبات قائد اعظم، مقبول اکیڈمی چوک انارکلی لاہور: (۷) محور (صد سالہ نمبر) جامعہ پنجاب لاہور ۱۹۸۲ء: (۸) ہفت روزہ رفاقت، سرگودھا نومبر ۱۹۷۲ء۔

(محمد خلیل: [ن محمود الحسن عارف])

.....

(۲) اسلامی ممالک میں اشتراکیت: اشتراک سے ※ مشتق، بمعنی حصہ داری، سوشلزم کے لیے جدید عربی اصطلاح، جو انیسویں صدی میں ترکی میں سب سے پہلے اشتراک اموال کے مفہوم میں مستعمل ہوئی، جبکہ ایک سوشلسٹ فرد کو Ishtirakidji اور سوشلزم کی طرف مائل فرد کے لیے Ishtiraki کہا جاتا تھا۔ مگر مرور ایام سے ترکی میں یہ ترکیب متروک ہو گئی اور (سوشلسٹ) Sosyalist نے اس کی جگہ لے لی، دوسری طرف یہ اصطلاح عربی زبان میں منتقل ہو کر جلد ہی پورے عالم عرب میں متداول ہو گئی۔

(۱) سلطنت عثمانیہ اور ترکی:

انیسویں صدی کے اواخر میں ترکوں نے سوشلزم میں دلچسپی لینا شروع کر دی، لیکن ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد ہی اس کے حق میں برسرعام دلائل پیش کیے جاسکے۔ مغربی ممالک میں، بالخصوص فرانسیسی سوشلسٹ تحریک ترکی میں سوشلسٹ سرگرمیوں کے لیے نمونہ تقلید اور باعث فیضان بنی۔ ترک نوجوانوں کے ہنگامہ خیز دور سیاست میں چھوٹے اور بڑے پیمانے کی سوشلسٹ تنظیمیں کوئی زیادہ اہم کردار ادا کرنے سے قاصر رہیں۔ ۱۹۱۰ء میں حسین حلمی کی تشکیل کردہ عثمانی سوشلسٹ پارٹی (Othmanli Sosyalist Firkasi) تین ماہ کے بعد ختم کر دی گئی۔ حکومتی جور و جبر

(۲۹) یعنی ایک دوسرے کا مال ناجائز طریقوں سے مت کھاؤ۔ اللہ تعالیٰ مال دار کے مال میں محروم طبقات کا حق رکھتا ہے، فرمایا: ”وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِلْسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ“ (۵۱) [الذاریت: ۱۹] یعنی اور ان کے مال میں سائل اور محروم لوگوں کا حق ہے، اس کے علاوہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”قسم ہے اس کی جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے تم میں سے کوئی شخص مومن نہیں ہو سکتا، جب تک وہ اپنے بھائی کے لیے وہ کچھ پسند نہ کرے جو وہ اپنے لیے پسند کرتا ہے“ (متفق علیہ)، لہذا اسلام کے اصول سرمایہ دار اور مزدور دونوں کے لیے بہتر ہیں، جبکہ اشتراکی نظریہ قدر زائد عملی طور پر بھی قابل عمل نہیں ہے۔

(۶) اشتراکیت بلحاظ نظریہ معیشت اختلاف درجات کا انکار کرتی ہے اور کسی حد تک معاشی مساوات کی قائل ہے، جبکہ اسلام معیشت میں تمام لوگوں کے حق مساوات میں اختلاف مدارج کو تسلیم کرتا ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”وَاللّٰهُ فَضَّلَ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ“ (۱۶) [النحل: ۷۱] اور اللہ تعالیٰ نے تم میں سے ایک کو دوسرے پر رزق میں برتری دی ہے۔ اشتراکیت میں بھی عملاً ہر ایک کو برابر معاوضہ نہیں ملتا، اگر تمام لوگوں کو ان کی صلاحیت کے مطابق معاوضہ نہ دیا جائے تو انسانی ترقی جمود کا شکار ہو جائے اور یہ عملاً بھی فطرت انسانی کے منافی ہے۔ یہ اشتراکی نظریہ انسانوں میں مایوسی کا باعث اور ان کی ترقی کی طرف بڑھتے ہوئے قدموں کو روک دیتا ہے۔

اس موازنے سے یہ واضح ہوتا ہے، کہ اسلام کے معاشی افکار اشتراکیت کے معاشی افکار سے بدرجہا بہتر اور فائق ہیں، اسلام میں سرمایہ داروں سے زیادہ معاشرے کے محروم افراد کا خیال رکھا گیا ہے۔ اس سلسلے میں اسلام زکوٰۃ، کفارات اور صدقات کی شکل میں ان افراد کا معاشی تحفظ کیا گیا ہے۔ جبکہ اشتراکیت میں کمزور افراد کا عملاً کوئی پرسان حال نہیں ہوتا۔ یوں اشتراکیت اصولی اور عملی اعتبار سے اسلام کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔

کے عارضی وقفے کے دوران میں یہ تحریک دوبارہ ۱۹۱۲ء کے وسط میں ایک سال کے لیے منظر عام پر آئی۔ پیرس میں اس کی [قائم شدہ] شاخ کو ڈاکٹر رفیق نوزات (Nevzat) کی قیادت میں نسبتاً زیادہ آزادی سے کام کرنے کا موقع ملا اور فرانس کے جنگ عظیم اول میں فریق بننے تک اس کا ”سیکند انٹرنیشنل“ سے مستقل رابطہ رہا۔

ترک قوم پرست تحریک پر سوشلسٹ نظریات کا اثر اس جماعتی سرگرمی سے زیادہ اہمیت کا حامل ہے جس نے ۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد زور پکڑنا شروع کیا۔ ضیا گولپ (Gokalp) اور اس کے ”ترک نژاد“ پیروکاروں کے ۱۹۱۱ء سے قبل سالونیکا میں سرگرم کثیر القومی سوشلسٹ تحریک سے روابط تھے۔ بعد ازاں استانبول میں پروز (پرویز؟) (Alexander Helphand) نے سامراجیت کی مخالفت اور سوشلسٹ نظریات کی تلقین جاری رکھی۔ علاوہ ازیں ”ترک نوجوانوں“ کے دور میں سول اور فوجی تعلیمی اداروں میں مارکسزم سے واقفیت نسبتاً عام تھی۔ بہت سے قوم پرست رہنما بشمول مصطفیٰ کمال اتا ترک سوشلسٹ نظریات سے متاثر نظر آتے ہیں۔

جنگ عظیم اول میں ترکی کی شکست سے سوشلسٹ پارٹیوں کو دوبارہ منظم ہونے کا موقع ملا۔ ۱۹۱۹ء میں حللی نے اپنی پرانی پارٹی کا احیا ترکی سوشلسٹ فرقہ سی (Türkiye Sosyalist Fırkası) کے نام کیا۔ [اور] حسب سابق پیرس میں بھی اس کی شاخ قائم کی گئی۔ یہ پارٹی ہڑتالوں اور مظاہروں کے ذریعے صنعتی کارکنوں کے لیے فوائد حاصل کرنے میں اتنی کامیاب رہی کہ ۱۹۲۱ء میں اس کے اراکین کی تعداد سات ہزار کے قریب پہنچ گئی۔ اس تعداد میں اسکے شہر کی شاخ کے اراکین بھی شامل تھے، لیکن اندورنی اختلافات اور ۲۲ نومبر ۱۹۲۲ء کو حللی کے قتل ہونے کے بعد یہ پارٹی منظر عام سے غائب ہو گئی۔ نسبتاً زیادہ مدت تک قائم رہنے والی تنظیم ”ترکی ورکرز اینڈ پیزنٹ سوشلسٹ پارٹی“ (Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Fırkası)، اسی نام سے جرمنی میں ترک طلبہ

کی طرف سے قائم کی جانے والی تنظیم کے تسلسل کے طور پر ستمبر ۱۹۱۹ء میں تشکیل پذیر ہوئی۔ ابتداء یہ پارٹی بالشوزم (کیونزم) کی نسبت فرانسیسی انقلابی سوشلزم سے [فکری طور پر] اشتراک رکھتی تھی اور ہنری بریوسہ (Henri Barbusse) کی Clarte تحریک سے متاثر تھی، لیکن ۱۹۲۳ء میں استانبول پر اتحادیوں کے قبضے کے بعد یہ ماسکو کے براہ راست اثر میں آگئی۔ یہ پارٹی اپنے سیاسی اور معاشی نظریات کی اشاعت کے لیے مارچ ۱۹۲۰ء تک کر تلش (Kurtuluş) کے اور ۱۹۲۱ء سے ۱۹۲۵ء تک آیدین لک (Aydinlik) کے نام سے ایک رسالہ شائع کرتی تھی، جو جلد ہی مابعد دور میں ترکی کے نظریاتی ارتقاء میں اہم کردار ادا کرنے والے عناصر کے لیے نقطہ اتحاد بن گیا۔ ڈاکٹر شفیق حسو [ڈیمیر]، استانبول کی تنظیم کے بانی رکن اور ۱۹۵۹ء میں اپنی وفات تک ترکی کمیونسٹ تحریک کے مسلمہ رہنما رہے۔ ۱۹۲۳ء میں ترکی ورکرز اینڈ پیزنٹ سوشلسٹ پارٹی کے رہنماؤں پر غداری کے الزامات کی بنا پر مقدمے چلے، لیکن وہ جلد ہی رہا کر دیئے گئے۔ ۱۹۲۵ء میں قانون امن عامہ وضع کیے جانے کے بعد، اتاترک نے ماہنامہ آیدین لک کی اشاعت روک دی اور تخریبی سرگرمیوں میں ملوث ہونے کی بنا پر بہت سے پارٹی رہنماؤں کے خلاف مقدمے قائم کیے۔

ترکی کمیونسٹ پارٹی (Türkiye komunist Partisi) کئی کمیونسٹ گروہوں اور افراد کا مجموعہ تھی، مثلاً: ترکی ورکرز اینڈ پیزنٹ سوشلسٹ پارٹی میں جمع کمیونسٹ عناصر، روس نواز مصطفیٰ صحیحی کی تحریک اور Tokat کے ڈپٹی ناظم کی طرف سے دسمبر ۱۹۲۰ء میں قائم کی جانے والی پیپلز کمیونسٹ پارٹی آف ترکی (Türkiye khalk Ishirakiyun Fırkası) وغیرہ۔ مصطفیٰ صحیحی کی تنظیم جنوری ۱۹۲۱ء میں اناطولیہ کی طرف اس کی واپسی پر اس کے قتل کے بعد ختم ہو گئی۔ انقرہ کے کمیونسٹوں کی سب سے پہلے اتاترک سے کشمکش شروع ہوئی، جس نے نئی پیدا ہونے والی کمیونسٹ تحریک کو اپنے ماتحت رکھنے کے لیے اکتوبر ۱۹۲۰ء میں حکومت کی سرپرستی میں ”کمیونسٹ پارٹی“ قائم کر لی

(Firkari) کے مشہور چھ نکات جو کہ ۱۹۳۷ء میں آئین میں شامل کر لیے گئے، پر تفوق کے حامل تھے۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد سیاسی پابندیوں میں نرمی پر سوشلسٹ اور کمیونسٹ طرز فکر کی پارٹیاں بنانے کے لیے نئی کوششوں کا آغاز ہوا۔ ۱۹۴۶ء میں ڈیمر کی منظم کردہ ترکی سوشلسٹ ورکر اینڈ پیزنٹ پارٹی اور عزت عادل مشاقب اوغلو کی ترکی سوشلسٹ پارٹی کمیونزم کا پرچار کرنے کے الزام میں اسی سال ممنوع قرار دے دی گئیں۔ شک و شبہ کی اس فضا میں معتدل مزاج سوشلسٹوں کو بھی حوصلہ شکن صورت حال کا سامنا کرنا پڑا۔ ۱۹۶۰ء میں ڈیموکریٹک پارٹی کی حکومت کے خاتمے پر ترک شرفاء عموماً سوشلزم کو حقیقی طور پر ناجائز سمجھنے لگے۔

۱۹۶۰ء کی فوجی بغاوت نے سوشلزم اور کمیونزم کو نئی اہمیت دینے والے جوش و خروش کو متحرک کیا۔ ۱۹۶۱ء کے نئے آئین میں سوشلزم کے لیے ایک زیادہ سازگار فضا کا امکان تھا، کیونکہ حکومت کی طرف سے مرکزی منصوبہ سازی کا مقصد ڈیموکریٹک پارٹی کے عہد حکومت کی زیادتیوں کا ازالہ تھا، نیز مزدور یونینوں کو ہڑتال کرنے کا حق مل گیا تھا، ان حالات میں جریدہ یون (yon) بحریہ دسمبر ۱۹۶۱ء ریاستی وسائل سے ملکی ترقی کے حق میں (مغربی) سامراجیت کے شدید مخالفانہ بیانات کی بنا پر دانش ور حلقوں کی توجہ کا مرکز بن گیا۔ بازاروں میں سوشلزم کے بارے میں کتابوں اور رسائل وغیرہ کا سیلاب آگیا اور ان کا مطالعہ خصوصاً سماجی انصاف پر یقین رکھنے والے طلبہ میں مقبول ہو گیا۔ ۱۹۶۳ء میں ملک میں ایک سوشلسٹ کلچرل ایسوسی ایشن ان نظریات کی تشہیر کے لیے انقرہ میں قائم کی گئی۔

ان سرگرمیوں کے نتیجے میں فروری ۱۹۶۱ء میں ترک لیبر پارٹی (Türkiye İsci Partisi) وجود میں آئی، جو ۱۹۶۰ء کی فوجی بغاوت سے قبل جاری کمیونسٹ کوششوں کا نقطہء عروج تھی۔ جب اس تنظیم میں نمایاں حیثیت کی حامل مزدور قیادت نے ۱۹۶۱ء کے انتخابات میں عوامی

تھی۔ فروری ۱۹۶۱ء میں پیپلز کمیونسٹ پارٹی کی سرگرمیوں کو معطل کر دیا گیا، بعد میں سوویت دباؤ کے تحت اس کے احیاء کی اجازت دے دی گئی۔ مارچ ۱۹۶۲ء سے اکتوبر ۱۹۶۲ء تک یہ پارٹی ایک ہفت روزہ Yeni Hayat نکالتی رہی، جس میں حکومت پر شدید تنقید کی جاتی تھی، لیکن یونانیوں پر فتح یابی کے بعد اتانرک نے اس مخالفت کو برداشت کرنے کی ضرورت نہ سمجھی اور اکتوبر ۱۹۶۲ء میں اسے ممنوع قرار دے دیا۔ اس پارٹی کی باقیات نے صحتی کے حامیوں کے اتباع میں ”ترک کمیونسٹ پارٹی“ میں شمولیت اختیار کر لی جو کہ خزاں ۱۹۶۰ء میں ڈیمر اور صدر الدین جلال [اینٹل] نے استانبول میں خفیہ طریقے سے تشکیل دی تھی۔ اس پارٹی کے استانبول کے غیر ترک حلقوں سے روابط تھے اور اس نے ماسکو کے اجتماعات میں بھی، اپنے مندوبین بھجوائے تھے۔ اس نے نوجوانوں کے گروہوں اور مزدور تنظیموں کو منظم کرنے کی کوشش کی، مگر کوئی کامیابی نہ ہوئی۔ ۱۹۶۵ء میں رہنماؤں کی گرفتاریوں یا ملک چھوڑنے پر مجبور کیے جانے کے بعد اس پارٹی نے اپنی زیر زمین سرگرمیوں کو اندرون ترکی تک محدود کر لیا۔ ڈیمر نے ۱۹۶۶ء میں ویانا میں ایک پارٹی کانگریس کا انعقاد کیا۔ دوسری کانگریس کا بھی، ۱۹۶۳ء میں بیرون ترکی میں کسی جگہ انعقاد کا پتہ چلتا ہے۔ اس پارٹی کی اہم علانیہ سرگرمیوں میں سوویت یونین اور دیگر کمیونسٹ ممالک کے جرائد میں بیانات کی اشاعت اور مشرقی یورپ میں کمیونسٹوں کے زیر اثر ایک ریڈیو اسٹیشن سے اپنے نظریات کا پروپیگنڈا شامل تھا۔

۱۹۶۲ء سے ۱۹۶۵ء تک سابقہ کمیونسٹوں کے ایک گروہ نے ماہنامہ قدر (Kadro) میں بحث و مباحثہ کے ذریعے کمائی تصورات و افکار میں اہم اضافے کیے [یہ ماہنامہ ترک قوم پرستی کی بہتری کے لیے مارکسی نظریات اختیار کرنے کا داعی تھا۔ اگرچہ ۱۹۶۵ء میں حکومت نے شدید قدامت پسند ترکی قوم پرستوں کے مطالبے پر قدر کو بند کر دیا، تاہم اس کے پیش کردہ نظریات ”جم حریت خلق فرقہ سی“ ریپبلکن پیپلز پارٹی (Djum huriyyet Khalk)

Turkis Left «در Journal of Contemporary History» (۱۹۶۶ء)، ص ۱۶۹-۱۸۶؛ (۵) وہی مصنف: Socialism and the Labour Party of Turkey «در MEJ» بہار ۱۹۶۷ء، ص ۱۵۷-۱۷۲؛ (۶) وہی مصنف: Political and Social Thought in the Contemporary Middle East نیویارک ۱۹۶۸ء؛ (۷) G.S. Harris: The Origins of Communism in Turkey، سٹنفورڈ ۱۹۶۷ء؛ (۸) Mete Turkiye de Sol akimlar: Tuncay «انقرہ ۱۹۶۷ء؛ (۹) Fethi Tevetoglu: Turkiye de Sosyalist ve Komunist Fedliyetler (۱۹۱۰-۱۹۶۰)، انقرہ ۱۹۶۷ء؛ (۱۰) Aclan Soyilgan Solum (1871-1965) (۱۸۷۱-۱۹۶۵ء): ۹۳ Yili، انقرہ ۱۹۶۷ء.

(G.S.Harris)

۲۔ عالم عربی

موجودہ صدی کے پہلے عشرے میں مصری دانشور طبقہ کے افراد (مثلاً شبلی شامیل، سلامہ موسیٰ اور اسماعیل مظہر) نے سوشلزم کے پہلوؤں پر اس کے محتاط برطانوی اور فرانسیسی مفہوم و روایت کی روشنی میں بحث و تہیص کی۔ انہوں نے سائنسی عقلیت پسندی، معاشرتی اصلاح اور ریاست کے فلاحی نظریات کے سیاق و سباق میں اس پر غور و فکر کیا۔ اسکندریہ کے کارکنوں کی ایک سوشلسٹ پارٹی محمود حسنی العربی نے تشکیل دی، جس کے دو سال بعد اسکندریہ ہی میں ایک کمیونسٹ پارٹی قائم ہوئی، متعدد کمیونسٹ پارٹیاں زرخیہ مسلمان ملکوں اور بحیرہ روم کے مشرقی علاقے میں قائم ہوئیں۔

۱۹۳۰ء کے عشرے میں یورپ میں قومی سوشلزم (جرمنی میں نازی ازم اور اٹلی، اسپین اور یونان وغیرہ میں فاشزم) کی کامیابی سے عرب ممالک میں انقلاب اور سوشلزم کی حامی تحریکوں کے ابھرنے کی بلا واسطہ حوصلہ افزائی ہوئی انہوں نے کسی نہ کسی صورت میں ”قومی سوشلزم“ کی حمایت کی۔ ان میں کے احمد حسین کی مصری نوجوانوں کی انجمن بھی شامل تھی، جو بعد ازاں سوشلزم ڈیموکریٹک پارٹی کے نام سے موسوم ہوئی، مشرقی خطے میں

حمایت حاصل کرنے سے اپنے آپ کو قاصر سمجھا تو اس نے بامیں بازو کے کچھ نامور دانشوروں سے تعاون کی استدعا کی۔ ۱۹۶۲ء میں محمد علی ایبار اس پارٹی کے صدر عمومی بن گئے۔ ۱۹۶۵ء میں ترک لیبر پارٹی اکیادون صوبوں میں اپنے امیدوار کھڑے کرنے کے قابل ہو گئی اور ۲۷۶۰۰۰ ووٹ حاصل کیے اور اس سال ایوان زیریں میں اس کے پندرہ ارکان منتخب ہو گئے۔ جون ۱۹۶۸ء میں چوبیس صوبوں میں ایوان بالا کے انتخابات میں اس کے دونوں کے تناسب میں اضافہ ہوا، تاہم اسے کوئی نشست نہ ملی۔

ترک لیبر پارٹی لازمی طور پر مارکسی نقطہ نظر کے فروغ کے لیے کام کرتی ہے، لیکن خالص پارلیمانی ذرائع سے اقتدار کے حصول کی حامی ہے۔ یہ شروع سے انتشار کا شکار ہے۔ فروری ۱۹۶۴ء میں اس کی کانگریس کے موقع پر کارکنوں اور دانشوروں کے مابین پارٹی کی قیادت کرنے والے عہدہ داروں کے سلسلے میں [ہر دو کے] تناسب پر جھگڑا اٹھ کھڑا ہوا۔ یہ قضیہ [اس وقت] گھمبیر ہو گیا جب پارٹی کے رہنماؤں نے ۱۹۶۵ء کے انتخابات میں دانشوروں کی اکثریت کو امیدوار نامزد کیا۔ نومبر ۱۹۶۸ء میں منعقدہ پارٹی کانگریس میں پارٹی کے اندرونی اختلافات نے ایبار کی قیادت کے خلاف ایک بغاوت کی شکل اختیار کر لی، جس کی بنا پر اسی سال دسمبر میں ایک غیر معمولی اجلاس خاص [کے انعقاد] کی ضرورت پیش آئی، لیکن اس سے بھی خلفشار مکمل طور پر ختم نہ ہوا، علاوہ ازیں پارٹی کو بامیں بازو سے تعلق رکھنے والے افراد کی طرف سے نسبتاً زیادہ انقلابی طرز عمل اپنانے کے چیلنج کا بھی سامنا ہے۔

ماخذ: (۱) حلی اوزگن: Turk Sosyalizminin

ilkeleri، انقرہ ۱۹۶۲ء؛ (۲) اے سرا اوغلو: Islamiyet ve Osmanl Sosyalistleri Islamiyet ve yon cu Sosyalistleri، استانبول ۱۹۶۴ء؛ (۳) وہی مصنف: Turkiye de Sosyalism، استانبول ۱۹۶۵ء-۱۹۶۷ء، ج ۱-۳؛ (۴) حلی ضیاء الکریم: Turkiyede cagadas duiumce tarihi، قونیہ ۱۹۶۶ء، ج ۱-۲؛ (۵) کمال ایچ، کرپت: The

سوڈان نے اور ستمبر ۱۹۶۹ء میں کرل معمر القذافی کی زیر قیادت شاہ ادریس کی حکومت کا تختہ الٹ دیا تو لیبیا کی نئی جمہوریہ نے یہی پالیسی اختیار کی۔

عرب سوشلزم، جس طریقے سے بعث پارٹی [رک باں] یا دیگر نام نہاد عرب انقلابی رہنماؤں اور حکومتوں نے اس کی تشریح کی ہے، یورپی یا مارکسی سوشلزم کے ساتھ کوئی قدر مشترک نہیں رکھتا، بلکہ اس کے اصول نیم قوم پرستانہ اور انقلابی قومیت پرست طرز فکر سے مربوط و متاثر ہیں اور خاص طور پر اسلام کی اخلاقی تعلیمات سے مربوط ہیں۔ ایک روایتی اسلامی مفہوم میں یہ سماجی عدل اور اقتصادی و سماجی اصلاح پر زور دیتا ہے، یہ مارکسی سوشلزم کے مارکسی فلسفہ اور تاریخی جبر پر دو کو مسترد کرتا ہے۔ یہ طبقاتی کشمکش اور کارکن طبقہ یا پرولتاریہ کی آمریت کا مخالف ہے، اس کی بجائے یہ ایک ہم آہنگ ”جمہوری، متعاون معاشرت“ کے قیام کے مقصد کے حصول کی خاطر طبقاتی تقسیم کی بیخ کنی کا قائل ہے، جس میں طبقاتی مخالفت کی بجائے وہ باہم تعاون کرتے ہیں۔ یہ نجی ملکیت کی مخالفت میں سوشلزم کا ساتھ نہیں دیتا، اگرچہ، خاص حالات میں یہ اس کا قائل ہے اور پیداوار کے اہم وسائل کو حکومتی ملکیت میں لے آتا ہے اور معیشت کو [بھی] ریاستی کنٹرول کے تحت کر دیتا ہے۔ ان ممالک میں سے اکثر کی معیشت کے زرعی ہونے کی بنا پر وہاں کے سوشلسٹ افلاس زدہ کسان عوام سے زیادہ لفظی ہمدردی کا اظہار کرتے ہیں اور شہری کارکن طبقہ یا پرولتاریہ سے کم۔ مؤخر الذکر گروہ مجموعی طور پر ان ممالک میں کم تعداد میں ہے، کیونکہ صنعتی ترقی یہاں اپنے ابتدائی مراحل میں ہے، عرب سوشلزم مارکسی سوشلزم کو قبول نہیں کرتا، کیونکہ یہ اصولی طور پر قوم پرستی کا مخالف ہے۔

یہ دلیل پیش کی جاسکتی ہے کہ عرب سوشلزم، جس طرح سے کہ مصر میں ناصر حکومت اور اس کی جانشین یا شام و عراق میں بعث [پارٹی] نے اس کی تعبیر و تشریح کی ہے، ایک قدیم [طرز کا] سوشلزم ہے۔ یہ

الطون سعاده کی ”شام کی عوامی تحریک“ (Parti Populaire Syrien) عراق میں کامل الشاذلی کا اہلی گروپ (اس کے بہت سے تبعین فاشٹ طرز فکر کے حامل المثنیٰ کلب سے آئے تھے)، جسے بعد ازاں نیشنل ڈیموکریٹک پارٹی کہا جانے لگا، لبنان کی پروگریسو سوشلسٹ پارٹی اور دیگر جماعتیں شامل تھیں۔

دوسری جنگ عظیم کے بعد قوم پرستوں کی توجہ عرب سوشلزم (الاشتراکیت العربیہ) کی طرف مبذول ہوئی جس کی سب سے بڑی علم بردار ۱۹۴۱-۱۹۴۳ء میں مائیکل عفلق اور صلاح الدین البیطار کی قائم کردہ ”عرب بعث پارٹی“ [رک باں] تھی۔ جو دس سال بعد اکرم حورانی کی عرب سوشلسٹ پارٹی میں مدغم ہو گئی۔ ۱۹۵۵ء سے ۱۹۶۷ء کے عرصے میں عرب سوشلزم کے دو علمبردار سامنے آئے: مصر کے صدر جمال عبدالناصر اور شام اور عراق کی بعث پارٹی [رک باں]۔ مصر میں صدر ناصر کے عہد حکومت میں جون ۱۹۶۱ء کے تنظیم نو کے قانون کے بعد جامعۃ الازھر کو عرب سوشلزم اور اسلام کے مابین تعلق کی تشریح و توضیح، بلکہ جواز تلاش کرنے کا کام تفویض کیا گیا، جس نے قرار دیا کہ ”اسلام“ کے دین عدل و مساوات ہونے کا نعرہ سب سے پہلے محمد [صلی اللہ علیہ وسلم] نے دیا نیز آپ نے دین اسلام کو ایک ایسے انقلاب سے تعبیر کیا جس نے سب سے پہلے عدل و مساوات کے سوشلسٹ اصول پیش کیے۔ ۱۹۶۷ء کے بعد خصوصاً فلسطینیوں اور جنوبی عربوں میں سے نئے اور شدت پسند گروہ سامنے آئے، جو مارکس و لینن نواز اور ماؤ نواز عرب سوشلزم کے حامی تھے۔

الجزائر نے ۱۹۶۲ء میں آزادی کے بعد اپنے انقلاب کی سیاسی و اقتصادی بنیاد کے طور پر عرب سوشلزم کو اپنایا۔ یمن نے بھی ستمبر ۱۹۶۲ء میں سلال کی بغاوت کے بعد ایسا کیا جہاں نیشنل لبریشن فرنٹ کے حکمرانوں کے عہد اقتدار میں جنوبی یمن کی نئی پیپلز ریپبلک نے اس کی قیادت کی، مئی ۱۹۶۹ء میں جعفر النمیری کی زیر قیادت بغاوت کے بعد

سوشلزم کو اپنانے والی حکومتوں کے نزدیک یہ قوم پرست فلسفہ، عرب حکومتوں کی آپس کی کشمکش میں دخل اندازی، فوج کی طرف سے ریاستی سیاست پر کنٹرول، حکومتی ملکیت، معیشت پر کنٹرول اور بین الاقوامی پالیسیوں میں سوویت یونین کی جانب جھکاؤ کا ملغوبہ تھا۔ مصر، عراق اور شام کی سابقہ حکومتوں میں قلیل تعداد میں حکومتی طبقے کے ہاتھوں میں سیاسی اور اقتصادی طاقت کے ارتکاز کے خلاف ایک احتجاجی تحریک کے طور پر آغاز کر کے فوجی حکومتوں کے ہاں عرب سوشلزم بین العرب اور بین الاقوامی واقعات کی صورت حال کے پیش نظر مشرق وسطیٰ میں سوویت یونین جیسی نئی بااثر سپر پاور کا ساتھی بننے کی طرف مائل ہوا۔ یہ داخلی طور پر اور عملاً برسر اقتدار حکومتوں کی خدمت کے لیے ایک افسر شاہی اور پولیس پر مبنی سوشلزم بن گیا، جس کی نہ تو کارکن یا پروتاریہ طبقے میں مستحکم بنیاد تھی [اور نہ] کسان عوام میں۔ یہ [اپنی] بنیاد [استوار کرنے] کی صلاحیت کا حامل تھا۔ کمیونسٹ پارٹیوں کو خلاف قانون قرار دے دیا گیا اور کمیونسٹ افراد کو اذیتیں دی گئیں اور انہیں سیاسی لحاظ سے غیر مؤثر بنا دیا گیا۔ واحد [سیاسی] پارٹیاں، مثلاً مصر اور عراق میں عرب سوشلسٹ یونین یا شام و عراق میں بعث پارٹی اور الجزائر کی قومی تحریک آزادی (نییشنل لبریشن فرنٹ N.L.F) بھی سوشلزم کی موزوں تعریف اور مفہوم کے بارے میں اختلاف [رائے] رکھتی تھیں۔ ان واحد پارٹیوں کا کبھی حکومت پر کنٹرول نہیں رہا، بلکہ حکومت انہیں کنٹرول کرتی تھی [اور] یہ امن و تحفظ اور ریاست کے دیگر مقاصد کے لیے کام کرتی تھیں۔

عرب سوشلزم کا مفہوم عفلق کی ضخیم تالیفات یا بعث پارٹی کی کانگرسوں کی کارروائیوں اور قراردادوں کی رو سے اس بیان سے بڑھ کر پیش کرنا مشکل ہے کہ پارٹی معاشیات کو اہم اور سیاست سے وابستہ تصور کرتی ہے یا یہ کہ پارٹی کے اہداف میں سے ایک معاشرے کے نچلے طبقے کے لیے معاشی مواقع کی توسیع اور ان کے معاشرتی درجہ کی ترقی و برتری ہے۔

چھوٹے متمول جاگیردار اور قدیم حکومتی یا برسر اقتدار طبقات کی بے دخلی [کرنے] سے دولت کو بحق سرکار ضبط کرنے کا حامی ہے، لیکن اس کے خاتمے کا [مؤید] نہیں، یہ چاہتا ہے کہ سرمائے اور دیگر پیداواری دولت کو قومیا کر افلاس کا قلع قمع کرے اور معاشرے میں ہمواری پیدا کرنے کے لیے ازسرنو اس کی تقسیم کرے۔ بنیادی طور پر اس کی کوشش یہ ہے کہ جائیداد میں شراکت قائم کرے نہ کہ اس کا خاتمہ کرے اور چونکہ زیادہ تر عرب ممالک میں [لفظ] جائیداد کا اطلاق زمین کی ملکیت پر ہوتا ہے، اس لیے مصر، عراق، شام اور الجزائر میں کئی ایک ناکام زرعی اصلاحات عمل میں لائی گئی ہیں۔

صدر جمال عبدالناصر [رک باں] کے بیانات اور پالیسیوں (قومیانے کے فرامین، جولائی نومبر ۱۹۶۱ء، نیشنل چارٹر ۱۹۶۲ء اور اقدامات بسلسلہ بے دخلی ۱۹۶۳ء-۱۹۶۴ء) یا بعث پارٹی کے [جاری کردہ] بیانات (مثلاً عفلق کی تحریریں اور پارٹی اجلاسوں کی کارروائیاں اور قراردادیں خصوصاً چھٹی کانگرس کی قرارداد) کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ عرب سوشلزم عرب فلسفہ قومیت کا ”انقلابی“ مظہر ہے، نیز یہ کہ مرکزی منصوبہ سازی اور قومی اقتصادی سرگرمی اور زندگی پر مرکزیت پسندانہ نمایاں حکومتی کنٹرول کا جواز پیش کرتا ہے۔ عرب حکمرانوں کے نام نہاد سوشلسٹ اقدامات کے ذریعے متعارف کرائی گئی انتظامی تبدیلیاں تا حال حکومتی ڈھانچے میں متوقع نتائج سامنے نہیں لائی ہیں [اور] نہ ہی ان حکومتوں کے اپنائے ہوئے سوشلزم میں مکمل مساوات پر مبنی مادی اشیا کی کھپت کے یکساں ضوابط کے بارے میں غور و فکر کیا گیا ہے۔

ان میں سے ہر ایک عرب ریاست کی داخلی، علاقائی یا بین العرب اور بین الاقوامی پالیسیوں کی نشان دہی کے سلسلے میں عرب سوشلزم معاون [ثابت] ہوتا ہے، مثلاً مصر میں عرب سوشلزم کی اصطلاح کا اطلاق صدر عبدالناصر کی ۱۹۵۵ء اور خصوصاً ۱۹۶۱ء کے بعد کی اقتصادی پالیسیوں پر ہوتا ہے۔ ۱۹۶۲ء تک مصر اور دیگر عرب ممالک میں عرب

نیویارک ۱۹۶۶ء، ص ۱۷۸-۲۲۹ : (۶) P.J. Vatikiotis
 J.Harris، *Islam and the Foreign Policy of Egypt*
 Proctor (مدیر): *Islam and International Reactions*
 نیویارک ۱۹۶۵ء، ص ۱۲۰-۱۵۷ : (۷) L. Binder :
Ideological Revolution in the Middle East
 نیویارک ۱۹۶۳ء : (۸) ہشام بن شربی: *Nationalism and*
Revolution in the Arab World، نیویارک ۱۹۶۶ء : (۹)
 W.Z. Laqueur : *Communism and Nationalism in*
 the Middle East، لندن ۱۹۵۶ء : (۱۰) P.K. Oi Brien
The Revolution in Egypt, s Economic System
 لندن ۱۹۶۶ء : (۱۱) L. Z. Yamak : *The Syrian Social*
Nationalist Party، کیمبرج ۱۹۶۶ء : (۱۲) کامل ایس ابو
 جابر : *The Arab Ba'ath Socialist Party: History*
Ideology and Organization، سائر اکیوس ۱۹۶۶ء .
 (P.J. Vatikiontis : [ت: ظفر علی])

.....

⊗ اصلاح : (لفوی، اصلاحی مفہوم) لفظ اصلاح کا
 مادہ ص ل ح (صَلَحَ صلحا) ہے، جس کے لفوی معنی
 درستگی یا ترتیب کے ہیں (راغب الاصفہانی: مفردات، بذیل
 مادہ)؛ اصلاح لفظ فساد (بگاڑ، خرابی) اور سیدھ (برائی، گناہ)
 کی ضد ہے، لہذا اس کے معنی ایسے معاملے کے ہیں جو
 ظاہری بگاڑ اور معنوی فساد (برائی) سے مبرا ہو، قرآن
 کریم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ
 إِصْلَاحِهَا“ (۷ [الاعراف: ۵۶])، یعنی (حضرت شعیبؑ نے اپنی
 قوم مدین سے کہا) اور تم زمین میں، اس کی درستگی کے بعد
 خرابی نہ پھیلاؤ۔ ایک اور مقام پر فرمایا: ”وَأَخْرَجُوا
 بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا“ (۹ [التوبہ: ۱۰۲]) اور
 کچھ دوسرے لوگ ہیں جنہوں نے اپنی کوتاہیوں کا اقرار کر
 لیا ہے (اور) جنہوں نے نیک اعمال اور برے اعمال کو
 باہم ملا دیا ہے اسی لیے ”عمل صالح“ سے مراد جسے قرآن
 مجید میں دنیوی اور اخروی فوز و فلاح کی بنیادی شرط قرار
 دیا گیا ہے، ایسا نیک عمل ہے، جو ظاہری بگاڑ اور روحانی

عرب سوشلزم کا مدعا اور مفہوم دوسرے عرب
 ملکوں میں قائم موروثی یا جاگیردار طبقات کی حکومتوں کا تختہ
 الٹنے کے متنبی افراد کی جانب سے مخالفت ہے، عرب
 سوشلسٹ ان طبقات کے مفادات کو بیرونی یا مغربی طاقتوں
 (جنہیں خصوصاً سامراجی کہا جاتا ہے) سے وابستہ قرار دیتے
 ہیں تاکہ ان کی معزولی کے سلسلے میں یہ جواز پیدا کیا
 جاسکے کہ وہ سامراج کے آلہ کار ہیں۔ بین العرب سیاست
 کے سیاق و سباق میں عرب سوشلزم مشرق وسطیٰ میں
 ”انقلابی“ حکمرانوں اور حکومتوں کی ”قدمات پرست اور
 رجعت پسند“ حکمرانوں کے ساتھ کشمکش میں ان کے اثر و
 نفوذ، وقار اور غلبے کے لیے نعرے کا کام دیتا ہے۔ اس
 لیے عموماً بین الاقوامی سیاسی سطح پر عرب سوشلزم انقلابی
 عرب قوم پرستی اور بڑھتی ہوئی بین العرب کشمکش میں اس
 کے مظاہر کے ساتھ وابستہ ہے اور مغربی اثر و نفوذ کو
 اپنے ملک میں برقرار رکھنے والی عرب ریاستوں کے خلاف
 کمر بستہ ہے۔ اس کے ساتھ ہی ۱۹۵۵ء میں سوویت یونین
 نے مشرق وسطیٰ [کے امور] میں دخل اندازی کی اور متعدد
 عرب ریاستوں کو بھاری اقتصادی اور فوجی امداد کی پیش کش
 کی۔ [اس لیے] پہلے پہل ۱۹۵۵ء میں عرب سوشلسٹ
 ریاستیں بتدریج اور ۱۹۶۲ء کے بعد نہایت سرعت کے
 ساتھ سوویت بلاک کی جانب جھکیں۔

مآخذ : (۱) S.A. Hanna و H.Gardner

(مدیران) : *Arab Socialism : A Documentary Survey*
 لائڈن ۱۹۶۹ء : (۲) جمال عبدالناصر: *National Charter*
 قاہرہ ۱۹۶۲ء : (۳) H. Kerr : *The Emergence of a*
Socialist Ideology in Egypt، در ۲/۱۶ MEJ (بہار
 ۱۹۹۲ء)، ۱۲۷-۱۳۴ : (۴) جبران مجدلائی : *The Arab*
Socialist Movement، در W.Z. Laqueur (مدیر): *The*
Middle East in Transition، نیویارک ۱۹۵۸ء، ص
 ۳۳۷-۳۵۰ : (۵) T.F. Devlin و G.H.Torrey : *Arab*
Socialism، در J.H.Thompson و R. D.Reischauer
 (مدیران) : *Modernization of the Arab World*

خرابی سے منزہ ہو۔

اصلاح کے معنی کو ٹھیک ٹھیک سمجھنے کے لیے ”فساد“ کے مفہوم کو بھی پیش نظر رکھنا ضروری ہے۔ اسلام میں ہر اس عمل کو جو لوگوں کے لیے دل آزاری اور تکلیف کا باعث ہو یا جس سے معاشرے کے امن و سکون میں خلل پڑتا ہو، فساد قرار دیا گیا ہے، اس لحاظ سے ”اصلاح“ کے معنی ایسے عمل کے ہیں، جس میں مذکورہ بالا خرابیاں موجود نہ ہوں۔

مرور ایام سے، اصلاح کا لفظ ”تجدید دین“ کے مفہوم میں استعمال ہونے لگا، جس کا مطلب اسلامی معاشرے سے، ہر قسم کی بدعات، شرکیہ افعال اور بے ہودہ رسوں کا قلع قمع کرنا اور اس میں نیکی اور بھلائی کی ترغیب پیدا کرنا ہے۔

متاخر زمانے خصوصاً اٹھارہویں صدی اور مابعد کے دور میں جو مختلف تحریکیں انھیں، انہوں نے اس اصطلاح کو کثرت کے ساتھ اپنایا اور اس کا بھرپور استعمال کیا۔ اگلے مقالے میں ان تحریکوں کا ایک تنقیدی جائزہ لیا جا رہا ہے۔ (محمود الحسن عارف)

۱۰. اصلاح: (تحریک)، لفظی معنی عقائد و معاشرت کی درستگی۔

(۱) عرب دنیا

جدید عربی میں اصلاح ”درستگی“ کے معنوں میں مستعمل ہے (دیکھیے RALA، ۲۱، [۱۳۸۶ھ/۱۹۶۶ء] : ۳۵۱، حاشیہ ۱۵)؛ معاصر اسلامی ادب میں یہ لفظ زیادہ تر اس طرز کی راسخ العقیدگی پر مبنی اصلاح کو ظاہر کرتا ہے جو (مفتی) محمد عبدہ کی مذہبی تعلیمات، (سید) رشید رضا کی نگارشات اور ان بے شمار مسلمان مصنفین کی تحریروں سے اجاگر ہوتی ہے، جو ان دونوں مفکرین سے متاثر تھے اور ان (دونوں) کی مانند اپنے آپ کو سلفیہ [رک باں] کے پیروکار تصور کرتے تھے۔ تحریک اصلاح کی وضاحت مندرجہ ذیل عمومی عنوانات کے تحت کی جائے گی: (۱) تاریخی جائزہ؛ (ب) بنیادی اصول و قواعد؛ (ج) اہم عقائدی مسالک؛ (د)

معاصر عرب دنیا میں تحریک اصلاح۔

(الف) تاریخی جائزہ:

(۱) پس منظر: اصلاح کا تصور، جس کا استعمال جدید اسلامی ادب میں بہت عام ہے، قرآن حکیم میں بہت وسعت کے ساتھ ملتا ہے، جہاں اس کا مادہ: ص ل ح (صلح) معانی کے ایک وسیع میدان پر محیط ہے۔ قرآن حکیم میں اس مادہ سے درج ذیل مشتقات استعمال کیے گئے ہیں: فعل أصلح اور اس کا مصدر اصلاح بعض اوقات امن کے لیے کوشش کرنے (صلح)، لوگوں میں ”ہم آہنگی پیدا کرنے“، ”لوگوں کو ایک دوسرے سے مصالحت کی ترغیب دینے“ اور ”متفق رہنے وغیرہ“ کے معنوں میں بھی آیا ہے (دیکھیے [البقرة: ۲۲۸]؛ [النساء: ۳۵]؛ [الحجرات: ۱۰، ۹]۔ بعض مقامات پر ”نیک اعمال کرنے“ (عمل صالح)، بھلائی کا کام سر انجام دینے، (صلاح) اور ”پارسا شخص“ (صالح، ج: صالحون/ صالحات) جیسا رویہ اختیار کرنے وغیرہ کا مفہوم ادا کرتا ہے“ (دیکھیے [البقرة: ۲۲۰]؛ [النساء: ۱۲۸]؛ [الاعراف: ۵۶، ۸۵]؛ [هود: ۱۱]؛ [۴۶، ۹۰]؛ (ب) بطور اسم ذات مصلح (ج: مصلحون)، وہ لوگ جو نیک اعمال کرتے ہیں، یا جو روحانی لحاظ سے خدا رسیدہ ہیں، امن اور ہم آہنگی کا پرچار کرتے ہیں، اپنے قریبی لوگوں کی اخلاقی درستگی کے لیے کوشاں رہتے ہیں اور انہیں بہتر انسان بنانے کی جدوجہد کرتے ہیں وغیرہ کے مفہوم میں آتا ہے۔ بلا کم وکاست جدید مسلم مصلحین بھی اسی زمرے میں شامل ہیں، جو اپنے لیے ”مصلحون“ کے خطاب (کے استحقاق) کا ادعاء کرتے ہیں؛ جنہیں قرآن حکیم ایک خاص وقار عطا کرتا ہے (دیکھیے القرآن الحکیم، ۷ [الاعراف: ۱۷۰]؛ [هود: ۱۱۷]؛ [۲۸] [القصص: ۱۹]۔ اصلاح کے حامی افراد اپنے آپ کو مصلح اور انبیاء کا حقیقی پیروکار تصور کرتے ہیں جن کی زندگیوں کو قرآن حکیم نے بطور نمونہ پیش کیا ہے (دیکھیے خصوصاً [الاعراف: ۹]؛ [۱۰] [یونس: ۱۱] [هود: ۲۰] [طہ]؛ لیکن سب سے بڑھ کر وہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مشن کی مثال سے متاثر ہونے کا دعویٰ

بزرگ عنوان کتاب امر بالمعروف اور نہی عن المنکر، جدید
 حنبلی نظریہ، جو کہ مصلحانہ تعلیمات کی پوری طرح وضاحت
 کرتا ہے؛ *Essai sur les Doctrines d, Ibn Tayamiye*، ص ۶۰۱-۶۰۵؛ رسالۃ التوحید میں محمد عبدہ
 کی حیثیت، ص ۱۱۳؛ فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۲۱؛ وتفسیر
 المنار، ۳۶:۹، اس موضوع کی مکمل تفصیل کے لیے دیکھیے
 رشید رضا: کتاب مذکور ۴: ۲۵-۴۷ (بذیل ۳ [آل
 عمران]: ۱۰۴؛ ۵۷ تا ۶۴، بذیل ۳ [آل عمران]: ۱۱۰)۔

تمام مسلمانوں کے طرح، جو نیک اور پارسائی کی
 زندگی (اصلاح) کے نصب العین کو بڑا عزیز رکھتے ہیں،
 اصلاح کے علمبردار ایسی بہت سی قرآنی آیات کو بطور حوالہ
 پیش کرتے ہیں جن میں ”اصلاحی کام کرنے والوں“ کی
 تعریف کی گئی ہے (مثلاً ۶ [الانعام]: ۴۲؛ ۷ [الاعراف]:
 ۱۷۰؛ ۲۸ [التقصص]: ۱۹، خصوصاً ۱۱ [ہود]: ۹۰، جسے وہ
 اسلامی نظریہ اصلاح کا اصولی جملہ قرار دیتے ہیں: [جہاں
 ارشاد باری تعالیٰ: *إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ*، یعنی میں
 تو اصلاح چاہتا ہوں جہاں تک میرے امکان میں ہے]۔ ان
 بیانات کی وضاحت اس حدیث مبارکہ سے ہوتی ہے جس
 میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلع فرمایا ہے کہ مرور
 ایام کے ساتھ دین کو تجدید کی ضرورت ہوگی اور یہ کہ
 اللہ تعالیٰ ہر صدی میں تجدید دین کے مشن کی تکمیل کے
 لیے، اس کے اہل انسان پیدا فرمائے گا (دیکھیے Wensinck:
Hand book، ص ۲۰۴۰ ب [محمد فواد عبدالباقی: مفتاح
 کنوز السنۃ، بذیل مادہ اصلاح، تجدید]) نیز رک بہ مجدد]۔

مسلم معاشرے میں ہمیشہ ایسے افراد موجود رہتے
 ہیں جو اس نبوی مشن کو پورے طور پر اپنانے کے لیے
 (بخوشی) آمادہ ہوتے ہیں، اپنے ابتدائی مراحل میں اور مابعد
 کے ادوار میں ”اصلاح“ کی پہچان سنت نبویؐ کی اطاعت سے
 وابستہ سمجھی جاتی رہی ہے، جو اسلامی طرز زندگی کے لیے
 بہترین نمونہ فراہم کرتی ہے (دیکھیے ۳۳ [الاحزاب]: ۲۱)
 اور وہ ایسے لازمی عناصر بھی بہم پہنچاتی ہے جو اسلام کی
 راسخ العقیدگی کے لیے بنیاد کی حیثیت رکھتے ہیں، جدید دور

کرتے ہیں، جنہیں وہ سب سے بہترین مصلح تصور کرتے
 ہیں (دیکھیے الشہاب، مئی ۱۹۳۹ء، ص ۱۸۳: محمد المصلح
 الاعظم)، لہذا اسلام کی بنیادی تعلیمات میں اصلاح کی جڑیں
 بہت گہری ہیں اور اس لیے اسے محض ان دانش ورانہ
 رجحانات کے تعلق سے نہیں دیکھا جاسکتا جو دور جدید کے
 آغاز میں دنیائے اسلام میں ظاہر ہوئے۔

(۲) اصلاح کے عمل کا تاریخی تسلسل: جہاں تک

اس کے ایک عام فرد یا معاشرے کے بنیادی مآخذ (قرآن
 وسنت) سے ان کی نسبت یا اسلام کی وضاحت کرنے کی
 انفرادی یا اجتماعی کوششوں کا یا کسی ایسی صورت حال میں
 کام کرنے کی کوشش کا تعلق ہے جس میں مسلمانوں کی
 زندگیاں، ذاتی اور معاشرتی اصطلاحوں میں، واقعاً ان کے
 مذہب کے خصائص اور اقدار کی تائید و توثیق کریں، اصلاح،
 اسلام کی دینی اور ثقافتی تاریخ کی ایک اہم خصوصیت ہے۔
 ”اصلاح“ کو متمیز کرنے والی یہ دو طرفہ خصوصیت قرآنی
 نقطہ نظر سے بالکل درست ہے، کیونکہ (۱) اسلام صرف
 وحی الہی پر مبنی ہے، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
 نے اسے پہنچایا اور واضح طور پر بیان فرمایا (دیکھیے زیریں:
 اولین اصولوں کی طرف مراجعت)؛ (۲) اسی طرح
 معروف کی اشاعت اور بہتری (یعنی اصلاح) کا متنی ہونا،
 جدید مسلم معاشرے میں اسلامی اقدار کو از سر نو رائج کرنے
 کی کوشش ہی ہے، اس نقطہ نظر سے ”اصلاح“ کو ”امر
 بالمعروف اور نہی عن المنکر“ کے فرمان کی ذہنی اور زیادہ تر
 عملی متابعت اور پیروی کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے (دیکھیے
 ۳ [آل عمران]: ۱۰۴، ۱۱۰)۔ یہ مسئلہ (فرض، فریضہ) قوم
 کے سربراہ (امام) کی ایک اہم ذمہ داری ہے جس کا
 مصلحین مستقل طور پر دعویٰ کرتے رہے ہیں، یا تو اپنے
 کاموں کے جواز کے لیے اور یا پھر دوسرے مسلمانوں سے
 اپیل کے طور پر جو خود اپنی معاشرتی حیثیت اور اپنے ذرائع
 کے مطابق ”نیکی کا حکم دینے“ (کے کام) میں اپنا کردار ادا
 کرنے کے پابند ہیں (اسلامی اخلاقیات کے اس اہم سوال
 کے بارے میں دیکھیے الغزالی کی کتاب احیاء علوم الدین،

صحابہ کرامؓ کا عہد بمشکل ہی ختم ہوا تھا (نواح ۹۰/۷۰۸ء) کہ فلسفہ آمیز دینی قیاسات، جنہوں نے کئی سالوں تک مسلم عقائد میں خلل ڈالا، پھیلنا شروع ہوئے۔

(۲) پہلی صدی ہجری / ساتویں صدی عیسوی کے اختتام پر مسلم معاشرہ کے عمومی ارتقاء نے کافی پیش قدمی کی کیونکہ اولین عشروں کے ایمانی اتحاد اور مؤحدانہ اعتقادات کی جگہ قرآنی وحی اور اس سے متعلق مسائل (جبر و قدر، بدی کا مسئلہ، صفات الہیہ اور قرآن کی نوعیت وغیرہ) نے لے لی۔ اس برتر اور غالب حیثیت کے باوجود (کم از کم نظریاتی طور پر) سرکاری سیت نہ تو اتنی متحرک تھی اور نہ ہی اتنی متجانس کہ وہ نئی نسلوں کے اخلاقی اور دینی رویے کو مؤثر طریقے سے متعین کر سکتی۔ بہت سے (خصوصاً معاشرتی، ثقافتی اور سیاسی) اسباب نے سنت کے دینی اور ثقافتی اثر کو بتدریج کمزور کر دیا، جس کی عمرانیاتی بنیاد وسیع قلمرو کی مختلف الانواع آبادیوں میں [بعض وجوہ سے] ضعیف ہو چکی تھی، جس کی ایک اہم وجہ ابتدائی (اور) اسلام کے [اولین دور کے معتبر افراد] کا جغرافیائی لحاظ سے انتشار اور پھر بتدریج دنیا سے انتقال کر جانا ہے جنہیں بعد میں ”سلف صالحین“ کہا گیا۔ اس سے مراد رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہؓ اور ان کے فوری جانشین یعنی تابعین میں سے اہم ترین اشخاص تھے؛ (۳) شیخ حسن البصریؒ (م ۱۱۰ھ / ۷۲۸ء) پر اشاعت سنت کے دور اول کا اختتام ہو جاتا ہے، جس کے بعد بڑی بڑی بحثوں کا آغاز ہوا۔ جن کی بنا پر مسلمان باہم منقسم ہو گئے (اور یہ نتیجہ تھا قرآن حکیم کے بارے میں آزاد فلسفیانہ تحقیق کا)۔ حسن بصریؒ اور واصل بن عطا رئیس المعتزلہ (۱۳۱ھ / ۷۴۸ء) کے مابین واقع ہونے والا مباحثہ، بعد میں وقوع پذیر ہونے والے اعتقادی تنازعوں اور کشمکشوں کا پتہ دیتا ہے جو، سب سے بڑھ کر، نئے فرقوں اور رجحانات (شیعہ، خوارج، جہمیہ اور معتزلہ وغیرہ) کے خلاف ایک رد عمل کے طور پر روایتی گروہ اہل سنت [والجماعۃ، طائفۃ السلف] کے قیام پر منتج ہوا۔ ان نئے فرقوں کو کم یا زیادہ بدعتی قرار دیا

میں اصلاح کے نقطہ نگاہ سے قرآن حکیم، بلاشبہ، اہم ترین مرجع ہے، تاہم اپنی قدیم ترین تعبیرات کی رو سے یہ سب سے بڑھ کر سنت نبویہ کی مکمل اطاعت کا اظہار معلوم ہوتا ہے اور اس سرگرم اطاعت کا بہترین مظاہرہ بدعت [رک باں] کے مقابلے میں سنت کی مدافعت میں کیا جاتا ہے، جسے کتاب اللہ کے (بیان کردہ) معروضی حقائق، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مستند احادیث اور سلف صالحین کی روایات و آثار سے متصادم قرار دیا جاتا ہے۔ مکمل رائج العقیدگی کے علمبردار بدعت کے پھیلنے کے بارے میں حسب ذیل امور سے باخبر تھے: (۱) عقائد کی سطح پر، دیکھیے مابعد کے (علم) کلام کے پروان چڑھائے ہوئے قیاسات، باطنی عقیدہ کی (روشنی میں تحریر کردہ)، قرآنی تفاسیر، انتہا پسند شیعہ مسلک (والوں) کے مقالات؛ (۲) اور عبادت کے تحت، ترک دنیا [کا تصور]، حد سے زیادہ پارسائی، تصوف کی تلقین کردہ، غیر معمولی اور سخت عبادات اور ان کے سارے عقائد وغیرہ جو غلو کے جذبے کو ظاہر کرتے ہیں، جو کہ اسلامی اعتقادات کی روح کے منافی ہے۔ ایسی تمام نئی باتوں کو قابل مواخذہ قرار دیا گیا ہے، کیونکہ انہیں گمراہی کے ذرائع اور کفر و بدعت کا تخم تصور کیا گیا ہے، اس لیے انہیں امت کی اعتقادی ہم آہنگی اور اس کے اخلاقی اور سیاسی اتحاد کے خلاف ایک شدید خطرہ قرار دیا گیا۔

”اصلاح“ کا تاریخی ارتقاء لازماً اس جوش و جذبے سے متعلق دکھائی دیتا ہے جس نے معاشرے کے ثقافتی ارتقاء میں بدعت کو جنم دیا۔ چند ایک سنگ میل پہلو حسب ذیل ہیں: (۱) جنگ صفین (۳۷ھ / ۶۵۷ء) و جنگ نہروان (۳۸ھ / ۶۵۸ء) کے بعد پیدا ہونے والا سیاسی اور اخلاقی بحران جو ایک طرف خوارج اور شیعہ کے مابین اور دوسری مسلمہ اقدار کے حامیوں کے مابین سرگرم سیاسی اور دینی مناظرے کا باعث بنا۔ افتراق کی اس فضا میں اعتقادی رجحانات، جنہیں مستند سیت نے زیادہ یا کم حد تک کفر قرار دیا، ظاہر ہونا شروع ہو گئے (دیکھیے الشہرستانی: ملل، ۱: ۲۷۷)۔

گیا (دیکھیے Schisme: H.Laoust، ص ۸۲ وبعده)؛ (۴) امام احمد بن حنبل ایک مضبوط اور محفوظ سنت کی نمائندگی کرتے ہیں، جو ان نئے مکاتب فکر کے ساتھ آمادہ پیکار رہی جو ابتدائی (خالص) اسلام کے عقائد پر معترض ہوتے تھے (دیکھیے امام احمد بن حنبل: الرد علی الزنادقة والجمیہ)۔

اپنے عہد کی گمراہیوں کی تردید، اسلام میں بدعات کو متعارف کرانے والے فرقوں سے مقابلہ، مسلمانوں کے ابتدائی (خالص) عقائد اور عبادات کی طرف رجوع کی دعوت، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کے مطالعے اور اتباع کے ذریعے سنت کو اس کا مقام دوبارہ دلانا، ان بہت سے مصلحین کی آرزوئیں تھیں جو سنت کے آغاز سے ہی اسلام کی تاریخ میں وقتاً فوقتاً وارد ہوتے رہے۔ علامہ رشید رضاؒ کے نزدیک ہر نسل میں ایسے افراد پیدا ہوئے جو سنت کے دفاع کا پختہ عزم لیے ہوئے تھے اور بدعت کے خلاف جدوجہد کا تہیہ کیے ہوئے تھے (تفسیر، ۷: ۱۳۳)۔ ہر صدی میں ایمان اور سنت کا مجدد پیدا ہوا، جیسے پانچویں صدی میں امام ابن حزمؒ، ساتویں صدی میں مشہور اسلامی مفکر ابن تیمیہؒ، نویں صدی میں مشہور محدث (حافظ) ابن حجر العسقلانیؒ اور بارہویں صدی میں مشہور امام محمد بن علی الشوکانی یمنیؒ (۱۱۷۳ھ-۱۲۶۰ء) (تفسیر، ۷: ۱۳۴-۱۳۵)۔ یہ تمام شخصیات اور ان میں سے ہر ایک اپنے اپنے طور پر ”اصلاح“ کا غیر متنازع علمبردار تھا، اس زمرے میں دوسری بہت سی ہستیاں بھی شامل ہیں، اس سلسلے میں امام غزالیؒ کا نام فوراً ذہن میں آتا ہے، علامہ رشید رضا بڑے تأسف سے لکھتے ہیں (تفسیر، ۷: ۱۳۳) کہ یہ غیر معمولی شخصیات، خود (دین) اسلام کی طرح عموماً یکتا و تنہا (غرباء) تھیں (دیکھیے: حدیث مبارک: ”اسلام غریب پیدا ہوا اور اپنے آغاز کی طرح، وہ دوبارہ غریب ہو جائے گا، غرباء کو خوش خبری ہو کہ وہ میرے بعد دین میں پیدا ہونے والے بگاڑ کی اصلاح کریں گے“ [دیکھیے Hand Book: Wensinck، ص ۱۱۱۳؛ نیز مفتاح کنوز السنۃ، بذیل مادہ، بدء الاسلام]۔ اپنے عہد کے انداز کی

مخالفت کرنے کی بنا پر یکادوتہا ہونے، تحکمانہ اور مغرورانہ حربوں، دنیوی شک وارتیاب، روایتی علما اور خوشامدی افراد کی مخالفت کے باوجود ان مصلحین و مجددین نے اپنے آپ کو سنت مبارکہ کی مدافعت کے لیے وقف کیے رکھا اور اس کے ذریعے اسلام کی اصل اقدار کے تسلسل کو برقرار رکھا۔ یہ وہ انداز تھا جس سے مصلحین اور مجددین نے سنت کے محافظین اور افراد معاشرہ کے ساتھ مل کر امت کے دینی اور ثقافتی ارتقاء کا کام کیا اور اس طرح جدید مسلم مصلحین تمام نظریات، رجحانات اور فرقہ واریت سے بلند و بالا رہ کر اپنے مشن کی تکمیل کے لیے کوشاں رہے۔ سلف صالحین کے دور سے جدید عہد کے آغاز تک اصلاح کے تاریخی تسلسل کے بارے میں (دیکھیے مولانا ابوالحسن علی الحسنی الندوی: رجال الفكر و الدعوة فی الاسلام، مطبوعہ دمشق، ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء؛ اردو ترجمہ تاریخ دعوت و عزیمت، مطبوعہ کراچی) اس کا اختتام مولانا جلال الدین رومیؒ (م ۶۷۲ھ/۱۲۷۳ء) پر ہوتا ہے [یہ درست نہیں ہے، غالباً مقالہ نگار نے ابتدائی دو جلدوں کا مطالعہ کیا ہے، مولانا نے تاریخ دعوت و عزیمت کا اختتام اپنے قریبی عہد کی نامور اور مقتدر شخصیت سید احمد شہیدؒ (م ۱۸۳۱ء) پر کیا ہے] عبدالمتعال الصعیدی: المجددون فی الاسلام (۱۰۰ھ تا ۱۳۷۰ء)، قاہرہ ۱۳۸۲ھ/۱۹۶۲ء؛ اے مراد: Le Reformisme Mussulman، ص ۲۹ وبعده؛ Schismes: H.Laoust)۔

۳۔ اصلاح جدید دور میں: جیسا کہ اوپر مختصر طور پر تاریخی و ثقافتی عمل کے ایک حصے کا جائزہ لیا گیا ہے، سلفیہ کا دور جدید میں اصلاحی مشن استثنائی طور پر ایک کامیاب کوشش ہے۔ اس کے اولین مناظر کی وسعت، اس کی طرف سے بروئے کار لائی جانے والی صلاحیتوں کا تنوع اور رفعت، اس کے مبلغین میں پائی جانے والی توانائی اور عرب دنیا میں اور اس سے ورے اس تحریک کے ارتقاء (وغیرہ کو مد نظر رکھتے ہوئے کہا جاسکتا ہے کہ) انیسویں صدی عیسوی کے اختتام تک ”تحریک اصلاح“ اسلام کے ارتقائی مظاہر میں سے ایک نہایت قابل ذکر مظہر ہے۔

چکا تھا۔ ان کوششوں اور (خالص) قدیم اسلام کی اقدار خصوصاً جہاد کو (اس امید پر، کہ مسلمانوں کو سیاسی طور پر متحرک کر کے انہیں ان کی عظمت رفتہ تک پہنچایا جائے) جدید رنگ دینے کی مساعی کے ذریعے (شیخ کے متبعین) نے جدید اسلام کے ارتقا میں ایک اہم کردار ادا کیا ہے۔ اس طرح وہ ”عرب کی نشاۃ ثانیہ کے لیے اکٹھے ہو کر کام کرنے والے لوگوں“ میں اولین افراد شمار کیے جانے کے مستحق ہیں (RMM : L. Massignon : ۳۶۰ : ۳۲۵)۔

ب۔ مطبوعات وغیرہ کا ارتقا : خصوصاً عربی زبان میں اس سلسلے میں بولاق [رک بہ مطالع] کے مصری دارالاشاعت کا کردار نہایت قابل ذکر ہے۔ ۱۸۲۲ء سے لیکر اب تک یہ عرب دنیا کی ذہنی نشاۃ ثانیہ کا ایک اہم ذریعہ بنا رہا۔ مصریوں اور شامی ولبنانی لوگوں نے ایک سنجیدہ اور معلومات افزا پریس کی ترقی میں خوب حصہ لیا جو آبادی کے قوم پرست اور اصلاحات کے حامی طبقوں کی سیاسی اور ثقافتی آرزوؤں کو منعکس کرتا تھا (دیکھیے عبداللطیف الطباوی: *American Interests in Syria 1800-1901*، آکسفورڈ ۱۹۶۶ء، ص ۲۴۷-۲۵۳؛ فلپ۔ کے۔ حتی: *Lebanon in History*، نیویارک، ۱۹۶۷ء، ص: ۳۵۲-۳۶۴)۔

ج۔ مغربی ثقافت کا اثر: انیسویں صدی عیسوی کے اولین عشروں کے دوران میں عرب دنیا میں یورپین اثر و نفوذ کو جلد ہی محسوس کر لیا گیا، خصوصاً دانشوروں کے طبقہ میں (دیکھیے H. Pérès : *Les Premières Manifestations de La renaissance litteraire arabe*، *Algiers en Orient au 19e Siecle* (1934)، در ALEO : A. Hourani : ۲۵۶-۲۳۲، ۱۹۳۵-۱۹۳۷ء؛ J. Heyworth Dunne : *Thought Introduction to the History of Education in Modern Egypt*، بار اول لنڈن، ۱۸۳۹ء؛ بار دوم، ۱۹۶۸ء، ص ۹۶-۲۸۷)۔

د۔ عثمانی نظام حکومت کا روادارانہ ارتقاء : جو سلطان عبدالحمید اول کے دور حکومت میں پہلی دفعہ وقوع پذیر ہوا اور جس نے اصلاحات پر مبنی پالیسی (تنظیمات) کا

مغربی نظریات اور تہذیب کے اثر کے طور پر یہ ”نہضت“ (بیداری) سے جنم لینے والی ثقافتی تحریک کا شمر ہے، جو مشرقی عرب میں (اور اس کے ساتھ ساتھ عمومی طور پر مسلم دنیا میں) از سر نو بیداری کا پتہ دیتی ہے۔ اس بیداری کو تیرھویں صدی ہجری / انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں موجود کئی طاقت ور مسلم شخصیات کے کارناموں کے براہ راست نتیجہ کے طور پر لیا گیا ہے۔ (اس سلسلے میں) جن شخصیات کا اکثر حوالہ آتا ہے، ان میں علامہ جمال الدین افغانی (۱۸۳۹ء - ۱۸۹۷ء)، مفتی محمد عبده (۱۸۴۹ء - ۱۹۰۵ء) اور عبدالرحمن الکوآکی (۱۸۵۴ء - ۱۹۰۲ء) وغیرہ شامل ہیں۔

تاہم مسلم شعور کی بیداری سے قبل ایک تقلیدی دور آیا۔ جس کی کچھ اندورنی اور بیرونی اسباب نے حوصلہ افزائی کی، جن میں سے زیادہ فیصلہ کن یہ تھے:

۱۔ شیخ عبدالوہاب [رک بآ] کی تحریک وہابیت کا دباؤ، جس کا مقصد (ابتداء عرب میں) عقیدے اور اخلاقیات کو اس کے اصل اسلامی مآخذ کی طرف واپس لانا تھا، چنانچہ انہوں نے ابتدائی اسلامی معاشرتی تنظیم میں مثالیت پیدا کی، یعنی سلف صالحین کے عہد کی مثالیت (اسی لیے اس میلان طبع کو سلفیہ کہا جاتا ہے)، سنت کے بارے میں اپنے (مخصوص) تصور کی مدافعت میں اپنے جوش و خروش (جو بعض اوقات حد سے بڑھتا دکھائی دیتا ہے)، اپنے غیر مصالحانہ رویے اور بعض اوقات اپنی ناقابل برداشت سختی کے باوجود [شیخ کے متبعین] نے ہمیشہ اسلام کی اخلاقی اور سیاسی تجدید کی ضرورت کو مد نظر رکھا ہے، جبکہ دینی معاملات میں ہم مذہب افراد کو صرف قرآن اور سنت کو سند ماننے کی تلقین کرتے ہوئے، انہوں نے ان پر زور دیا ہے کہ قرون وسطیٰ سے چلے آنے والے توہمات کو ترک کر دیں جبری نظریہ، تقدیر کی طرف عام میلان کی مخالفت کی، تقلید کے خیال اور جذبے کے خلاف رد عمل ظاہر کیا، جو اس زمانے میں یعنی اٹھارہویں صدی عیسوی کے اختتام اور بیسویں صدی عیسوی کے آغاز تک کافی مقبولیت حاصل کر

اعلان ”خط شریف“ مجریہ ۳ نومبر ۱۸۳۹ء میں کیا، جس کی رو سے رعایا کو شہری آزادیوں کی ضمانت دینے کے لیے اولین شاہی چارٹر عطا کیا گیا۔ روایت پسندوں کی مخالفت کے باوجود مغرب سے متاثر ہو کر کی گئی اصلاحات کو سلسلہ بسلسلہ رو بہ عمل لایا گیا، خصوصاً یکم فروری ۱۸۵۶ء کے ”خط ہمایوں“ کے (اجراء کے) بعد، جس نے مشرق قریب پر جدید دنیا کے نظریات و اثرات کے دروازے کو کھول دیا۔ [رک بہ ”تنظیمات“]؛ نیز دیکھیے F.M. Pareja: Islamologie، ص ۳۳۹، وبعد، ۵۸۳]۔

۲۔ مشرقی کلیساؤں کی تنظیم تجدید اور مغربی روحانیت و نظریات سے ان کی آگاہی (مثال کے طور پر دیکھیے قدامت پرستانہ مشرقی (Uniate) کلیساؤں کے مثالی کردار کے سلسلے میں جوزف ہتار کا تحقیقی مقالہ: Les Chretiens uniates du Proche Orient، پیرس، ۱۹۶۲ء)۔ علاوہ ازیں مقامی عیسائیت کا احیاء، مذہبی اور سفارتی واقعات کی موافقانہ طور پر بیک وقت وقوع پذیری، کیتھولک (فرقہ) کی جرأت اور طاقت اور سب سے بڑھ کر پروٹسٹنٹ مشنوں (کی کارکردگی) قابل ذکر ہے۔ (مسلمانوں کی سرزمین میں ان مشنری سرگرمیوں کے بارے میں اہم مواد کے لیے دیکھیے Kenneth scott altourette: A History of the Expansion of Christianity، ج ۶، The Great Century (۱۸۰۰ء-۱۹۱۴ء) مطبوعہ لندن، ۱۹۴۴ء، باب ۲ (North Africa and the Near East)، ص ۶-۶۳؛ عبداللطیف الطباوی: American Interests in Syria، ص ۳۱۶-۳۲۳)۔

یہ مشنری سرگرمیاں دنیاے اسلام میں محض مدافعانہ رد عمل کا باعث نہیں بنیں۔ اکثر علما کی نظر میں یہ دو نکتہ ہائے نظر سے مثالی حیثیت کی حامل تھیں۔ یہ مذہب کی خدمت میں جوش و خروش کی ایک شاندار مثال تھیں اور ان کی تبلیغ کی اصلی اور حقیقی کیفیت بڑی قدرو قیمت رکھتی تھی، چنانچہ پروٹسٹنٹ (مشنریوں) کی تقلید میں اصلاح کے مسلم علمبرداروں نے الہامی کتاب (یعنی قرآن حکیم) کو بہت زیادہ اہمیت دی (تاہم انہوں نے

ثقافتی ضروریات اور اسلام کی اخلاقی اور روحانی تجدید کو کبھی نظر انداز نہ کیا)۔ اس کے ساتھ ہی انہوں نے جدید تعلیم کو مقبول عام بنانے کی انتھک وکالت کرتے ہوئے مسلم آبادی کی معاشرتی اور ذہنی آزادی کو اپنا مقصد قرار دیا۔ ان مختلف عوامل نے (جنہیں لازماً مشرق کے سوال کے عمومی سیاق و سباق میں جگہ ملنی چاہیے) ایک ایسا ذہنی ہنگامہ بپا کیا جو ”نہضہ“ پر منتج ہوا۔ صدیوں کے ثقافتی جمود کے بعد عرب نشاۃ ثانیہ مشرق میں ایک جان دار ذہنی تجسس پیدا کرنے کا باعث بنی۔ براہ راست رابطہ کے ذریعے سے جدید تعلیم کا اکتساب شروع ہوا، یورپ میں عرب طلبہ کے مشنوں، مشرق قریب میں (مذہبی و غیر مذہبی) پورپین سکولوں اور یورپین ماڈل پر منظم کیے گئے قومی اداروں نے ایک فیصلہ کن کردار ادا کیا۔ اس موضوع پر (دیکھیے C. Broklemann: تکملہ ۳۰:۲، وبعد؛ جرجی زیدان: تاریخ آداب اللغة العربیة، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۱۴ء، ۲: ۱۸۶-۲۱۷؛ جاک تاجر: حرکات الترجمة فی مصر خلال القرن التاسع عشر، قاہرہ ۱۹۴۴ء)؛ اہم مطالعہ از An:J. Heyworth Dunne: Introduction to the History of Education in Modern Egypt؛ فلپ کے حتی: Lebanon in History، باب ۳۱)۔

عرب ادیبوں کے لیے اس ذہنی سرگرمی کے ہمراہ (اپنی پس ماندگی کی صحیح وجوہات متعین کرنے کے لیے اپنی معاشرتی اور ثقافتی صورت حال کے تجزیہ کی کوشش کے لیے تفتیش بھی (شامل) تھی تاکہ اس (پس ماندگی) کا تدارک کیا جائے ”العروة الوثقی“ (۱۸۸۵ء) کے مقالات کا یہ نمایاں موضوع ہے۔ پھر ”المنار“ (۱۸۹۸ء ما بعد) کے مقالات کا بھی جو خصوصاً سید رشید رضا اور مفتی محمد عبدہ کے تحریر کردہ ہیں (دیکھیے مثال کے طور پر ۱۹۰۲ء جلد ۵: مقالات کا سلسلہ، جن کا عمومی موضوع ”الاسلام والنصرانیة مع العلم والدنیہ“ (۱۳۶ صفحات) (اور) یہی ”ام القری“ کا مرکزی موضوع ہے جس میں انہوں نے انیسویں صدی عیسوی کے اختتام پر مسلم معاشرے میں پائی جانے والی برائیوں اور عمومی کابلی کی محتاط تشخیص کرنے کی مساعی کی

يَعْبُرُوا مَا بَيْنَهُمْ] یعنی بے شک اللہ تعالیٰ کسی قوم کی حالت میں تغیر نہیں کرتا جب تک وہ خود اپنی حالت کو نہیں بدلتے (۱۳ [الرعد]: ۱۱)؛ نیز دیکھیے ”العودة الوثقی“ (شمارہ) ۱۷ ستمبر ۱۸۸۳ء)؛ ادارہ جسے رشید رضا نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے، ۱۰/۳۶-۵۲؛ محمد عبدہ: رسالۃ التوحید، ص ۱۷۸ (فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۲۱)؛ رشید رضا: تفسیر ۱۰: ۴۱-۴۵؛ (۸ [الأنفال]: ۵۴)۔ اس نقطہ نظر کی رو سے اصلاح کے علمبرداروں کا نظریہ درپیش موجودہ صورت حال کی درستگی اور اصلاح کی واضح شکل اختیار کیے ہوئے دکھائی دیتا ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے اصلاح کے حامیوں نے ان مذہبی قوتوں (بالخصوص جمعیات) اور معاشرتی طبقات (قدامت پسندوں اور روایت پسندوں) کے خلاف جدوجہد کی وکالت کی جنہیں کہ وہ گمنامی (اور تاریکی) کی جیتی جاگتی مثال قرار دیتے تھے۔ وہ فرسودہ نصابات اور ان کے تدریسی طریقوں کی اصلاح کرنے اور سائنسی علوم اور جدید طریقوں کو مقبول عام کرنے کی بھی حمایت کرتے تھے چونکہ مؤخر الذکر ہر دو شعبوں میں وہ کوئی تربیت حاصل کیے ہوئے تھے، اس لیے اصلاح کے علمبردار مسلمانوں کی مادی اور ذہنی ترقی کے لوازمات کے طور پر مغربی سائنسی علوم اور جدید طریقہ ہائے کار کی افادیت پر زور دینے کے علاوہ اور کچھ نہ کر سکے، تاہم انہوں نے اپنی مساعی کا زیادہ تر اور مؤثر ترین حصہ اخلاقی اور معاشرتی شعبوں میں کام کے لیے وقف کر دیا جن کے لیے انہیں مناسب ذخیرہ الفاظ تک بآسانی رسائی حاصل تھی۔

معاشرتی اور فکری ارتقاء (تقدم، ترقی) کے لیے اصلاح کے علمبرداروں کا سارا زور، ترقی، درستگی، تنظیم نو، بہتری اور بحالی پر تھا، جو کہ مصدر اصلاح کے مختلف معانی ہیں (دیکھیے Lane ۴/۱، ص ۱۷۱۳ بذیل مادہ صلح)۔ اس وقت سے یہ ”اصلاحی“ ادب میں بار بار زیر بحث آنے والا موضوع بنا ہوا ہے، مثلاً محمد عبدہ، اپنی تحریروں میں اس لفظ کو اکثر ترغیب دینے والے نظریے کی علامت کے طور پر استعمال کرتے ہیں اور یہ وصف ان کی ابتدائی نگارشات

ہے (دیکھیے ساتواں شمارہ، ص ۱۰۹ وبعد؛ وبمواقع عدیدہ)؛ مسلمانوں کی پس ماندگی کے موضوع پر مندرجہ ذیل دو کتابیں: محمد عمر (۱۳۳۶ھ / ۱۹۱۸ء)؛ حاضر المصرین و ستر تاخرہم، مطبوعہ قاہرہ ۱۳۲۰ھ / ۱۹۰۲ء؛ شکیب ارسلان: لما ذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غیرہم؟ مطبوعہ قاہرہ ۱۹۳۹ء ایڈیشن) وغیرہ خصوصاً قابل ذکر ہیں۔

جدید دنیا میں اسلام [اور مسلمانوں کی موجودہ] صورت حال اصلاح کے علمبرداروں کی تحریروں کا ایک اہم ترین موضوع ہے، ارنسٹ رینان کے مشہور لیکچر بعنوان *Islamisme et la Science* (بمقام سوربون، مورخہ ۲۰ مارچ ۱۸۸۳ء) اور رینان اور جمال الدین افغانی کے مابین مباحثے (اس موضوع پر دیکھیے Hamia Pakdaman: *Djamil-ud-Din* [جمال الدین]، ص ۸۱ وبعد) کے بعد، اصلاح کے علمبردار مصنفین کے اہم موضوعات میں سے ایک موضوع اس دعویٰ کا ابطال بھی تھا کہ اسلام سائنسی انداز کے خلاف ہے، اس لیے اسے مسلمانوں کی ثقافتی پس ماندگی کا ذمہ دار قرار نہیں دیا جاسکتا۔ علامہ رشید رضا رقم طراز ہیں: ”یہ لکھ لکھ کر اور کہہ کہہ کر ہمارے قلم ٹوٹ گئے اور ہمارے گلے تھک گئے ہیں کہ مسلمانوں کے موجودہ مصائب کا الزام ان کے مذہب پر عائد نہیں ہوتا بلکہ ان بدعات پر ہے جو انہوں نے اس میں متعارف کرا دی ہیں اور اس حقیقت پر ہوتا ہے کہ انہوں نے اسلام کو ایک اٹلے فرکوٹ کی طرح پہن رکھا ہے“ (النار، ۳ (۱۹۰۰ء)؛ ۲۴۴؛ نیز دیکھیے مفتی محمد عبدہ: ”الاسلام و النصرانیۃ“ اور محمد فرید وجدی: ”تطابق الدیانتہ الاسلامیۃ علی النواص المدیۃ“ قاہرہ ۱۳۱۶ھ / ۱۸۹۸ء)۔

(اس) صورت حال کے بارے میں اپنا نقطہ نظر متعین کر کے اصلاح کے علمبرداروں نے اپنے ہم مذہبوں میں ایک نئی روح پھونکنے اور معاشرہ میں اس کے ثقافتی اور معاشرتی جہود کو توڑنے کا عزم پیدا کرنے کے طریقے تجویز کیے۔ اس مقصد کے لیے وہ تسلسل کے ساتھ اس قرآنی آیت کا حوالہ دیتے رہے۔ [إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ

کتاب مذکور، ۶۳۰:۱-۶۳۵:۱: المنار والازھر بمواقع عدیدہ)۔
(ب) قانون: اصلاح پرستوں کے مستقل تفکرات میں سے ایک مسلمانوں کے قانونی نظام کی اصلاح بھی تھا (دیکھیے اس موضوع پر المنار کے بہت سے مقالات اور محمد عبدہ کی (پیش کردہ) رپورٹ (عنوان: تقریر مفتی الدیار المصریة فی اصلاح المحاکم الشرعیة، قاہرہ ۱۳۱۸ھ/ ۱۹۰۰ء نیز دیکھیے اس موضوع پر تاریخ الاستاذ الامام، جلد ۱: ۵۰۶-۵۲۹)۔

(ج) مذہبی جمعیات: اصلاح کے علمبردار جمعیات کی اصلاح پر زور دینے سے کبھی غافل نہیں رہے (اگرچہ وہ ان کا مکمل انسداد نہیں چاہتے تھے)، جن پر وہ مذہبی زندگی میں بدعات کو رائج کرنے، لوگوں میں توہمانہ اعتقادات اور اعمال کی حوصلہ افزائی کرنے اور اپنے تعلیمی اداروں میں رجعت پسندانہ نظام تدریس کو جاری رکھنے کے الزامات عائد کرتے تھے (دیکھیے المنار کے مقالات زیر عنوان: البدعة والخرافات؛ رشید رضا: المنار والازھر بمواقع عدیدہ)۔

مسلم نظام ہائے تعلیم وقانون اور مذہبی اعمال کی اصلاح کی اپنی کوشش میں اصلاح کے حامی (اس امر سے) باخبر تھے کہ وہ مسلم معاشرہ کے روایتی ڈھانچوں پر حملہ آؤر ہو رہے ہیں، تاہم انہوں نے محسوس کیا کہ ان ڈھانچوں کی مرمت ازحد لازم ہے تاکہ مسلم معاشرے میں ایک نیا ضروری معاشرتی اور ثقافتی (جذبہ) متحرک کیا جا سکے، لیکن ان کا کام یہیں پر ختم نہیں ہوا، اس لیے کہ محمد عبدہ اور ان کے قریبی حامیوں کی پیش کردہ ”اصلاح“ کے لیے تجدید کی ایک (ایسی) ہمہ گیر تحریک کی ضرورت تھی جو مسلمانوں کی زندگی کے تمام شعبوں پر محیط ہو، پس ہم انہیں خالص غیر دینی شعبوں (مثلاً زبان وادب، مدارس کی تنظیم، انتظامیہ، فوج وغیرہ) کی اصلاح کی وکالت کرتا دیکھتے ہیں۔ وہ کہتے تھے کہ قابل ذکر علما نہ صرف محدود مذہبی اصلاح، بلکہ مسلمانوں کی مکمل اور پوری کی پوری معاشرتی و اجتماعی تنظیم کی اصلاح کے لیے توانائیاں وقف کر دیں۔ انیسویں صدی عیسوی کے اختتام اور بیسویں صدی عیسوی

میں بھی موجود ہے (دیکھیے الاہرام (سال اول، ۱۸۷۶ء) میں ان کا پہلا مقالہ جسے رشید رضا نے تاریخ الاستاذ الامام (۲۰:۲، ۲۲، ۳۴ میں) نقل کیا ہے، سرکاری جریدہ الوقائع المصریة، ۱۸۸۰ء-۱۸۸۱ء میں ان کے مقالہ جات (ایضاً ص ۱۷۵-۱۸۱) مجلہ المنار میں ”اصلاح“ ہر موقع پر اور اپنے مختلف معانی میں جلوہ گر ہوتی ہے (جس کا پہلا شمارہ ۲۲ شوال ۱۳۱۵ء/ ۱۶ مارچ ۱۸۹۸ء کو شائع ہوا)۔ مثال کے طور پر ہم وہاں اس کے مندرجہ ذیل مستعملات پاتے ہیں: ”الاصلاح الدینی والاجتماعی“ (دینی ومعاشرتی اصلاح)، شمارہ ۱ (۱۸۹۸ء، ص ۲) ”اصلاح کتب العلم وطریقات التعلیم“ (درسی کتب اور طریقہ ہائے تعلیم کی اصلاح)، (کتاب مذکور ص ۱۱)، ”اصلاح داخلیات المملکة“ (سلطنت کے داخلی امور کی درستی وغیرہ، کتب مذکور، ص ۷۳۶)؛ ”اصلاح النفوس“ (دلوں کی اصلاح، ایضاً ص ۷۳۷)؛ ”اصلاح القضاء اساس الاصلاح“ (قانون کی اصلاح، بطور عمومی اصلاح کی اساس، حوالہ مذکور)؛ شمارہ ۴۰، ۱۸۹۸ء کے ادارہ میں رشید رضا ”اصلاح الخطایہ“ (خطابت کی اصلاح) کا تقاضا کرتے ہیں؛ شمارہ ۴۲، ص ۸۲۲، میں وہ ”محاورة فی اصلاح الازھر“ (الازھر کی اصلاح کے سلسلے میں تبادلہ افکار) کی تجویز پیش کرتے ہیں۔

یہ چند حوالہ جات (ان) مستعملات کے تنوع کو ظاہر کرتے ہیں جن پر کہ اصلاح کے نظریہ کا اطلاق کیا گیا ہے، تاہم مندرجہ ذیل شعبوں پر اصلاح کے حامی مصنفین نے خصوصی توجہ دی ہے:

۱۔ تدریس: مسلم (نظام) تدریس کی تنظیم نو کا سوال (خصوصاً الازھر جیسے اعلیٰ تعلیمی اداروں میں) محمد عبدہ اور رشید رضا کی تصانیف میں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے (دیکھیے اس شعبہ میں محمد عبدہ کے کارناموں کی تفصیل کے لیے تاریخ الاستاذ الامام، ۲۲۵:۱-۵۶۷)۔ اس مسئلہ کو مساجد اور وقف الماک کی تنظیم نو سے مربوط کیا جا سکتا ہے۔ ان کا بہتر نظم ونسق تعلیمی اداروں کو اضافہ شدہ ذرائع اور نئی عمارات بہم پہنچائے گا (دیکھیے رشید رضا:

اصلاحی دھارے کی اہم ترین مثالی شخصیت عراقی شاعر جمیل صدیقی الزہاوی (۱۸۶۳ء-۱۹۳۶ء) ہے [رک بآں] جو مذہبی پہلو سے عاری قسم کی اصلاح کی وکالت کرتا ہے (اس کے خیالات نشرۃ فی الناس آراء اربد بها اصلاح دنیاہم لا لطنع فی الدین میں بیان کئے گئے ہیں)۔

”اصلاح“ کے نفوذ میں (مغربی ثقافت سے کم یا زیادہ متاثر) عرب دانشور حلقوں کا اضافی تعلق ایک فیصلہ کن عنصر تھا۔ اصلاح کے حامیوں کو صحافیوں اور ذہین افراد میں (ایسے) اتحادی مل گئے جو اگرچہ (ان کے) سچے ہمدرد نہ تھے، تاہم مذہبی روایات اور الازھر اور الزیتونہ جیسی یونیورسٹیوں کی روایات کے محافظوں، قدیم طرز کے علما کی قدامت پسندی، عوام کی بے حسی اور سیاسی اور انتظامی اداروں کی ست روی سے مشتعل ضرور تھے، لہذا (عرب دنیا کے) مشرق و مغرب میں نوجوان ترقی پسند دانشور ”اصلاح“ کے علمبرداروں کے قریب ہو گئے جو ان کے خیال میں ایک (ایسے) متحرک گروہ کی نمائندگی کرتے تھے جو غیر ملکی تسلط کی مختلف صورتوں کے مقابلے میں (آکر) اپنے عوام کی تعلیم، ترقی اور قومی وقار کے حق کا مطالبہ باآواز بلند کرتا تھا۔

علاوہ ازیں ”تحریک اصلاح“ کو اعتدال پسند سنی حلقوں کی طرف سے حمایت کے اقدام سے بھی فائدہ پہنچا۔ مستقبل قریب یا مستقبل بعید میں معاشرے کی اسلام سے دوری کے امکان سے اور مسلم ممالک میں عیسائی مشنری سرگرمیوں کے زور پکڑنے سے خوفزدہ ہو کر وہ ایک ایسی تحریک کو جنم دیتے دیکھ کر خوش تھے کہ جس کی وابستگی سنت (مطہرہ) سے تھی اور جس کے حامل پختہ عزم کے ساتھ دین و ایمان کی مدافعت کا عہد کیے ہوئے تھے، جبکہ اس کے ساتھ ساتھ وہ عرب دنیا میں معاشرتی ارتقاء اور جدید سائنسی اور فنی ترقی کی ضرورت کو بھی تسلیم کرتے تھے۔

تاہم ترقی پسند نوجوان نسل اور روشن خیال سنی افراد کے لیے باعث دلچسپی ہونے کے باوجود ”تحریک

کے آغاز میں عمومی اصلاح کے لیے ان اپیلوں کی پذیرائی عرب اور مسلمان دانشور حلقوں میں اچھی طرح سے ہوئی۔ العروة الوثقی (۱۸۸۴ء) کے (اجزاء) کے دور اور اس کے بعد افغانی، محمد عبدہ اور الکواکبی جیسے اعلیٰ درجہ کے داعی جدید مسلم فکر میں اصلاح کے نظریہ کو مدغم کرنے میں قطعی طور پر کامیاب رہے، جس کی بنا پر ان کے بعد کا کوئی عرب دانشور اصلاحی تحریک سے بے خبر نہ رہ سکا (دیکھیے المنار، شمارہ ۱ (۱۸۹۹ء)، ص ۹۴۹ اصلاح الاسلامی و الصحافت)؛ عرب اور ترکی پریس میں ”اصلاح“ اہم اور مسائل حاضرہ میں سے ایک مسئلہ بن چکی تھی، (ام القری ۳)۔ ادبی حلقوں میں بہت سے بالکل لا دینی (سیکولر) ادبا اور شعرا نے اصلاح کے حامیوں کے ہاتھ مضبوط کیے، ان کی ہمدردیاں مذہبی تحریک کے ساتھ وابستہ نہ تھیں، بلکہ اس طاقتور تحریک کے ساتھ تھیں، جو اس وقت کے مسلم معاشرے اور عمومی طور پر عربوں (کے کردار) کا نمونہ پیش کرتی تھی۔ ان کے خیال میں ”تحریک اصلاح“ ترقی کی اپیل، تجدید کے جھونکے اور عرب قوم کے لیے بہتر مستقبل کے وعدے کا مظہر تھی۔ مذہبی اور اخلاقی اصلاح کے لیے اس کے بنیادی مطالبے کو اس کے معاشرتی اور ثقافتی مضمرات نے بہت سے دانشوروں کی نظر میں دھندلا دیا تھا۔ بتدریج اصلاح نے ایک روایتی داستان (Myth) کا روپ دھار لیا، جس نے تمام لوگوں (بشمول اس پر یقین رکھنے والوں، یقین نہ رکھنے والوں، مسلمانوں اور غیر مسلموں) کو، جو لوگوں کی معاشرتی اور ثقافتی آزادی کے لیے جدوجہد کر رہے تھے، اپنا گرویدہ بنا لیا (”اصلاح“ کا اثر غیر مسلم حلقوں میں سلامہ موسیٰ جیسے ادباء کی تحریروں سے نمایاں ہے، دیکھیے سلامہ موسیٰ: تربیت، قاہرہ لائینڈن، ۱۹۶۱ء، ص ۵۲ [انگریزی ترجمہ The Education of Salama Musa Schuman، لائینڈن ۱۹۶۱ء، ص ۳۵])؛ یہی وجہ ہے کہ مذہبی مصلحین (سلفیہ) کے ساتھ مل کر کچھ غیر مذہبی دانشوروں نے بھی (اگرچہ ایک خالص معاشرتی اور ثقافتی مفہوم کے ساتھ) اصلاح کا مطالبہ کیا۔ اس غیر مذہبی

اصلاح“ کو آغاز ہی سے کچھ مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ اپنے آغاز سے یہ تحریک عرب دنیا کے بڑے حصے پر حکمرانی کرنے والی طاقتوں (ترکی، برطانیہ اور فرانس) کی نظروں میں مشکوک تھی، کیونکہ اس کا مقصد ثقافتی اور سیاسی تجدید (یعنی عرب قومیت اور بین الاسلامیت کی رفعت) تھا۔ اس کے معاشرتی اور سیاسی موقف نے اسے حکمران طبقوں اور موجودہ حالت کو برقرار رکھنے کی حامی انتظامیہ (یونیورسٹی حکام، حاکمان فوجداری، پیشوایان مذہب اور جمعیات) کے مخالف کے طور پر لا کھڑا کیا، ہر قسم کی بدعت، مذہبی توہمات اور جاہلانہ رسوم کے خلاف اعلان جنگ کر کے اور سخت مؤحدانہ عقیدہ کی بنا پر (جس کی روشنی میں سادہ لوحی پر مبنی عام نیکی کے کاموں میں بھی انہیں شرک کے مظاہر دکھائی دیتے تھے) ”تحریک اصلاح“ نے روایت پسند طبقوں کو بھی سخت مخالف کر لیا۔ انہی وجوہ کی بنا پر عام لوگوں نے اس کے بارے میں بے اعتمادی کا اظہار کیا جو کہ روایات و رسوم کو مذہب کا ایک لازمی جزو تصور کرتے تھے۔

لازمی طور پر تحریک ”اصلاح“ پر کئی اطراف سے حملے کیے گئے (دیکھیے مثال کے طور پر تحریک اصلاح کے حامیوں اور الازھر کی تعلیمی و علمی روایات کے مخالفین کے مابین طویل مباحثہ، در رشید رضا: المنار والازھر) بہر حال یہ ایک (ایسی) تحریک تھی جو سیاسی مزاحمت (مخالف سامراجیت نہ کہ عثمانی ترکوں کے خلاف) اور معاشرتی تبدیلی (جس کا ہدف مسلم معاشرہ کی روایتی بنیاد تھا) کا عہد کیے ہوئے تھی اور جو مقدس تصور کیے جانے والے بعض مذہبی حلقوں خصوصاً جمعیات اور مذہبی فرقوں اور مذہبیت کے نام پر مقبول عام خیالات و رسوم پر حملہ آور ہو کر اخلاقی اور روحانی اصلاح کی طرف گامزن تھی، علما کے طبقہ میں بلند مقام کے حامل نہ ہونے اور اصلاحی مسلک کے لیے (مطلوبہ) اخلاقی حاکمیت رکھے بغیر سلفیہ پر بآسانی الزام عائد ہوتا تھا کہ وہ عظیم سنی روایت کو تبدیل، بلکہ تباہ کر رہے تھے۔ انہیں اپنا اخلاص نیت اور ان کے اپنے خیال کے مطابق اپنی مساعی کے سلسلے میں اپنے نمایاں اسلامی

کردار کو تسلیم کروانے کے لیے مسلسل جدوجہد کرنا پڑی، تاہم نہ تو روایت پسند سنی اور نہ ہی جمعیات کے ارکان ان کی (اصلاحی) مساعی کے جواز کو تسلیم کرنے پر آمادہ ہوئے (دیکھیے: المنار، ج ۱، ص ۸۰۷، ۸۲۲: رشید رضا اپنے مخالفین کے حملہ کی زد میں؛ رشید رضا: تاریخ الاستاذ الامام، بمواقع عدیدہ، بطور مفتی مصر محمد عبدہ کو پیش مشکلات: طاہر القاسمی: جمال الدین القاسمی، ص ۵۹۴: دمشق کے علما کی طرف سے رشید رضا کا نامناسب استقبال، ص ۶۰۳-۶۰۴: شام میں سلفیہ کی عدم کامیابی؛ اے مراد: Le Reformisme Musulman کتاب اول (The Resistance of Algerian Sunnism and Brotherhoods to Reformist Propaganda)۔ بہر حال وہابی نظریات سے مطابقت کی بنا پر گمراہ مشہور کیے جانے یا سیکولرازم کے موافق کم یا زیادہ ترقی پسندانہ رجحانات کو اپنے اندر بسرعت جذب کر لینے کی وجہ سے سلفی تحریک کو الجزائر اور تیونس کی طرح مصر اور شام میں شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔ اس کے مخالفین نے اسے سنت سے اپنی وابستگی کی بنا پر مسترد کر دیا۔ ان لوگوں کی نظر میں روایتی سنی مسلک کے علاوہ سنت کی اور کوئی ہیئت اور تعبیر ممکن ہی نہ تھی۔ جب ہم تحریک ”اصلاح“ کے بنیادی اصول اور اس کے نظریاتی خدوخال کا جائزہ لیں گے تو اس کے حقیقی معانی (بخوبی) واضح ہو سکیں گے۔

(ب) بنیادی اصول: ابتداء تحریک ”اصلاح“ مذہب سے متاثر تحریک تھی، تاہم اس کی اولین سرگرمیوں کا جائزہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس کے علمبرداروں کی طرف سے پیش کردہ دلائل اخلاقی اور روحانی تاثر سے زیادہ معاشرتی اور ثقافتی تاثر لیے ہوئے تھے (اولین اصلاحی منشورات میں مجلہ ”العروۃ الوثقی“ (۱۸۸۳ء) میں محمد عبدہ (اور افغانی) کے مقالات جو معاشرتی اور ثقافتی اور حتیٰ کہ سیاسی ملاحظیات مذہبی ملاحظیات کے مقابلے میں زیادہ اہمیت کے حامل (نظر آتے) ہیں) اپنے مجلہ ”ام القری“ اور اپنی کتاب ”طبائع الاستبداد“ میں الکوٹکی نے بھی اسی طرح کی مساعی کی ہے۔ اپنے مجلہ المنار کے ابتدائی مراحل میں

بہتر معلومات بہم پہنچائی ہیں، ماضی سے (اظہار) وابستگی اور سلف کے بعض منفی مواقف کی حمایت و تائید کی بنا پر ان کے غیر متحرک نظریے نے انہیں تاریخی، عمرانیاتی اور نفسیاتی اکتشافات سے متعلق عمیق تر معلومات کے حصول سے باز رکھا جو کہ انہیں وحی اور الہام کے مسائل کا صحیح تر ادراک مہیا کر سکتے تھے (وحی کے موضوع پر دیکھیے رشید رضا کا فیصلہ کن بیان: تفسیر، ۱۱: ۱۳۶-۱۹۳)، جس میں وہ روایتی (منقول) وضاحت میں کسی قسم کی ترمیم کی کوشش کیے بغیر وحی کے بارے میں اس نظریے کا اثبات کرتے ہیں کہ یہ ”منزل من اللہ“ ہے، اسی لیے انہیں اس موضوع پر بعض مصنفین خصوصاً E.Dermenghem کے افکار (مندرجہ) (La vie de Mahomet) مطبوعہ پیرس، ۱۹۲۹ء، باب ۱۸) کی طویل تردید کرنا پڑی۔

قرآن حکیم کی خصوصیات پر بحث کرتے ہوئے، محمد عبدہ نے اپنے رسالۃ التوحید (مطبوعہ بلاق ۱۳۱۵ھ ر ۱۸۹۸ء، بار اول) میں روایتی (منقول) عقیدے سے آگے بڑھنے کی کوشش کی ہے۔ اصل متن جو (ص ۲۸، فرانسیسی ترجمہ، ص ۳۳، ۲ تا ۱۰۴) اس سلسلے میں رشید رضا نے حذف کر دیا ہے (بار دوم مطبوعہ قاہرہ ۱۳۱۶ھ ر ۱۹۰۸ء)؛ ”رسالۃ التوحید“ (طبع محمود ابوریہ، قاہرہ ۱۹۶۶ء، ص ۲۰۵) ایک بار پھر دستیاب ہے۔

(ب) قرآن مجید، بطور ابتدائی قانونی ماخذ: قرآن دین اسلام کی اساس ہے (اساس الدین، تفسیر ۱: ۳۶۹؛ ۷: ۱۳۹، ۹: ۱۹۸؛ ۳۲۶: ابن بادیس: شہاب، فروری ۱۹۳۶ء، ص ۹۵)؛ اس سے بڑھ کر یہ کہ ”یہ درحقیقت اس کی پوری صحت و درستی کے ساتھ دین کی تشکیل کرتا ہے (بل ہو الدین کله، تفسیر، ۶: ۱۵۴ تا ۱۶۷؛ ۷: ۱۳۹، ۱۹۸؛ ۹: ۳۲۶)۔ اللہ تعالیٰ کے فرمان کے موافق قرآنی وحی ہی سے دین کی تشکیل ہوئی [الْیَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ] یعنی آج میں نے تمہارے لیے تمہارا دین مکمل کر دیا“ (۵: المائدہ)، (۴)۔ ابن عباسؓ اور سلف (صالحین) میں سے اکثریت کی رائے کو اختیار کرتے ہوئے رشید رضا وضاحت کرتے ہیں:

رشید رضا نے معاشرتی اور ثقافتی سوالات پر زیادہ توجہ دی ہے۔ اپنے اساتذہ اور شیوخ کی مانند انہوں نے بھی مسلمانوں کو یہ ترغیب دینا چاہی ہے کہ ان کی اخلاقی اور مادی حالت کا انحصار اسلام کی تجدید پر ہے اور یہ کام ”اولین اصولوں کی طرف مراجعت“ سے ہی پایہ تکمیل تک پہنچایا جاسکتا ہے، تاکہ اسلامی تعلیمات اور اقدار کو پورے استناد اور صحت کے ساتھ از سر نو دریافت کیا جا سکے۔ زمانہ مابعد کے اصلاحی مباحث اسی اہم موضوع پر مرکوز ہیں۔

قرآن مجید بطور مرجع: اس نکتے پر اصلاح پسندوں کی رائے اصولی طور پر سلف (صالحین) کی رائے سے ملتی جلتی ہے۔ یہ قرآن حکیم کی اصولی نوعیت، قانونی ماخذ کے طور پر اس کا مقام اور اس کی تفسیر تک رسائی کا طریق کار ہے۔ (۱) ”تحریک اصلاح“ (کے علمبردار) قرآن مجید کو کلام اللہ، غیر مخلوق، ناقابل تبدیل و ترمیم تسلیم کرتے ہیں (القرآن الکریم، ۴۱ [حم السجدہ]: ۴۲؛ ۱۵ [الحجر]: ۹) اور اس کے پیام کی ابدیت اور آفاقیت کا (از سر نو) اثبات کرتے ہیں (۳۴ [الباقہ]: ۲۸؛ ۶ [الانعام]: ۹۰)؛ المنار، ۱۱، رشید رضا: تفسیر، ۲: ۱۶۳؛ ۳: ۲۸۹۔ قرآن حکیم کے ”غیر مخلوق“ ہونے کے عقیدہ سے سختی کے ساتھ وابستگی کی بنا پر یہ (اصحاب) اشاعرہ کے توافق پر مبنی ترکیب کو مسترد کر دیتے ہیں، چونکہ یہ سلف (صالحین) کے موقف کا اثبات نہیں کرتی (دیکھیے رشید رضا: تفسیر، ۹: ۱۷۸)۔ اس سے یہ (امر) واضح ہوتا ہے کہ دور جدید میں اسلام میں عقل و استدلال کی حمایت کرنے کے باوجود سلفیہ اپنے عہد کے مسلمانوں تک قرآن کی اصل و تشریح پہنچانے میں کبھی کامیاب نہیں ہوئے (دیکھیے R.Caspar: Le nouveau due Mo'lay lisme Mideo، ۴ (۱۹۵۷ء): ۱۴۱ و بعد) اور باوجود یورپین مستشرقین اور چند ایک معاصر مسلمان مصنفین کی جانب سے سیرت مبارکہ کی روشنی میں کئی گئی، تاریخی جستجو اور نفسیاتی تحلیل کے (جس نے ہمیں جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت کے بارے میں

راے میں یہ اعتقادی فعل ایک قانونی فرض کا درجہ حاصل کر لیتا ہے (تفسیر، ۲۵۲:۱) یہی مؤقف رشید رضا اور ابن بادیس بھی رکھتے ہیں (دیکھیے تفسیر، ۱۶۷:۳، ۲۵۶:۳؛ ۴۷۲:۷؛ ۴۵۳:۸، ۵۱۳:۹؛ ۱۴۱:۱۰، ۳۷۸:۱۲؛ شہاب، جنوری ۱۹۳۳ء، ص ۶، جون ۱۹۳۹ء، ص ۲۰۶)۔

قرآنی تفسیر کے موضوع پر تحریک اصلاح کے علمبرداروں کے نظریہ کو تاویل اور تفسیر سے متعلق مسائل کی روشنی میں متعین کیا جا سکتا ہے۔

”تحریک اصلاح“ تاویل یعنی موضوعی تعبیر و تشریح کی شد و مد سے مذمت کرتی ہے جو کہ لفظی مفہوم سے ماوراء ”پوشیدہ“ معنی اور کم یا زیادہ رمزیت کے تجزیہ کرنے کی مدعی ہے۔ اس ”قرآنی آیت کے موضوع پر رشید رضا نہایت واضح طور پر ”اصلاح“ کے علمبرداروں کا مؤقف بیان کرتے ہیں (تفسیر، ۱۶۶:۳ و بعد)، چونکہ تاویل ایک خاص قسم کی بدعت ہے (کتاب مذکور، ۱۴۱:۱۰)، کیونکہ نہ تو اس کا جواز سنت مبارکہ سے ملتا ہے اور نہ ہی سلف صالحین کی روایت سے، جو کہ اپنے فہم و ادراک کی بنا پر تشابہ قرآنی آیات کی تشریح سے گریزاں تھے (نیز دیکھیے محمد عبده: رسالۃ التوحید، ص ۷ [فرانسیسی ترجمہ، ص ۸]۔ تاویل پر سلفیہ کی بے اعتدائی تمام باطنی و متصوفانہ تشریحات اور ہر قسم کی معقولی توضیحات پر محیط ہے (دیکھیے تفسیر، ۲۵۲-۲۵۳؛ ۱۷۲:۳-۱۷۶)۔

”اصلاح“ کے حامی ”تفسیر“ کی حمایت کرتے ہوئے ”تاویل“ کو ممنوع قرار دیتے ہیں اور یہ اصول پیش کرتے ہیں کہ چند ایک مبنی براسرار آیات (خصوصاً صفات الہیہ اور احوال الآخرۃ یعنی مستقبل کی زندگی سے متعلقہ) کے علاوہ قرآنی آیات کو معاصر مسلمانوں کے لیے اتنا ہی قابل فہم بنایا جا سکتا ہے جتنی کہ یہ سلف (صالحین) کے لیے تھیں، لہذا (اس طرح) تفسیر کے کردار کو ازسر نو مستحکم کیا گیا۔ افسانوی اور داستانی پردوں اور صرف و نحو اور علم بلاغت کے طویل مباحث سے آزاد اور مبرا ہو کر تفسیر قرآن مجید کو پڑھنے اور اس پر غور و فکر کرنے کی

”دین کا مفہوم حسب ذیل ہے: ”عبادات، احکام اور آداب“ (تفسیر، ۱۶۶:۶، حاشیہ)، لہذا قرآن مجید دین کا اعلیٰ ترین ماخذ ہے۔ علاوہ ازیں اس میں معاشرے کی تاریخی زندگی کے لیے ہر مطلوبہ امر جامع طور پر موجود ہے۔ ابن بادیس سورہ (الاسراء: ۱۳) کی تفسیر بیان کرتے ہوئے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں: ”اللہ تعالیٰ کے تمام بندوں کو سعادت دارین کی احتیاج ہوتی ہے، یعنی صحیح اعتقادات، ٹھوس اخلاقی اقدار، مبنی بر انصاف قوانین اور فیاضانہ جذبات، یہ سب کچھ بالوضاحت قرآن مجید میں موجود ہے“ (شہاب، دسمبر ۱۹۲۹ء-جنوری ۱۹۳۰ء، ص ۷)۔ جہاں تک مسلم معاشرے کی سیاسی تنظیم اور معاملات کو نمٹانے کا تعلق ہے، قرآن مجید صرف عمومی ہدایات دے کر حالات کے مطابق اور مسلمانوں کی مصلحت میں فیصلے کرنے کا کام مسلمانوں کے آئینی حکمرانوں یعنی اولو الامر پر چھوڑ دیتا ہے (دیکھیے المنار شمارہ ۴ (۱۹۰۱ء) ص ۲۱۰؛ تفسیر، ۱۰:۳-۱۱:۱۲ (۱ہم)؛ ۱۹۹:۴-۲۰۵ (۱ہم)؛ ۱۲۳:۶؛ ۱۴۰:۷؛ ۱۴۱:۱۱؛ ۱۹۱:۱۱؛ ۲۶۴:۱۱) قرآن حکیم اسلام کی اعلیٰ ترین قوت حاکمہ ہے۔ اس لیے اسے سمجھنے (اور پھر اس کی تفسیر کو سمجھنے) کا مسئلہ بڑی اہمیت کا حامل ہے، کیونکہ وحی کو سمجھنے کا انداز پیغام کو عمل میں منتقل کرنے کے طریقے پر اثر پذیر ہوتا ہے۔

(ج) قرآن مجید کی تفسیر: لسانیاتی طور پر قرآن مجید کے مضامین دو طرح سے بیان کیے گئے ہیں: اکثر آیات واضح معنی رکھتی ہیں (محکم) اور ان کی تعبیر و تشریح کے مسائل درپیش نہیں آتے۔ جبکہ بعض دیگر آیات قدرے غیر واضح حیثیت رکھتی ہیں (یعنی وہ تشابہ ہیں)، بشرطیکہ ان کے ظاہری مفہوم کی پابندی کی جائے۔ ایسی آیات میں وحی شدہ حقائق کو قابل ادراک لسانیاتی پیام سے ماوراء سچ سمجھتے ہوئے بعینہ ویسے ہی تسلیم کر لیا جائے، جیسے کہ ان کا لفظی مفہوم پیش کرتا ہے (دیکھیے تفسیر، ۴۵۳:۸؛ ۱۴۱:۱۰)۔ صرف اللہ تعالیٰ ہی ”تشابہ“ الفاظ کی حقیقت کو جانتا ہے، مومن کو چاہیے کہ وہ اس بارے میں اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دے۔ محمد عبده کی

تیاری کا ایک مرحلہ بن جاتی ہے۔

تفسیر کے ناصحانہ انداز میں دلچسپی رکھنے والے مفسرین نے مسلمانوں اور قرآن مجید کے مابین ایک حقیقی پردہ حائل کر رکھا ہے (تفسیر، ۳۰۲:۳) ”تحریک اصلاح“ کے حامیوں کے مطابق تفسیر کا لازمی مقصد اخلاقی اقدار اور ہدایات یعنی روحانی رہنمائی کی توضیح و تشریح ہے جو دینی احساسات کی نشوونما کرتی اور نیکی کی طرف گامزن کرتی ہے (کتاب مذکور، ۲۵:۱)۔ تفسیر کو سائنسی اور (دیگر) قابل تصدیق حقائق کے اثبات اور عقلیت کے دلدادہ جدید ذہن کو مطمئن کرنے کے لیے اسے ایک تشریحاتی و توضیحی شعبہ علم تصور نہ کیا جائے۔ ”اصلاح“ کے حامی مفسرین (اور سب سے بڑھکر رشید رضا اور ابن بادیس) کو سائنسی (انداز کی) تفسیر ہرگز پسند نہیں اور مخصوص استثناء کے ساتھ وہ اس اسلوب کے ساتھ مصالحت کے لیے مائل نہ ہوئے، جو کہ ان کے عہد میں عام ہو چکا تھا (دیکھیے طنطاوی جوہری (۱۸۶۲-۱۹۳۰ء) کی خاص نظیر در MIPEC، ۵ (۱۹۵۸ء)؛ ۱۱۵-۱۷۴) نتیجتاً رشید رضا اور اک کے اس فقدان پر تنقید کرتے ہیں جس کے ساتھ امام فخر الدین رازی (دیکھیے [رک باں]) اپنی اہم تفسیر (قرآن) کو طویل اور ضخیم بنانے کے لیے اپنے دور کے سائنسی کلچر کو دلکش اور مرغوب بنا کر پیش کرتے ہیں۔ وہ معاصر مفسرین میں (پائے جانے والے) ایک متماثل رجحان پر تائیف کا اظہار کرتے ہیں جو اپنی تفاسیر میں سائنسی تجربہ کا اس قدر زیادہ اظہار کرتے ہیں کہ وہ قاری کی توجہ وحی الہی کے (اصل) مقصد سے ہٹانے میں کامیاب ہو جاتے ہیں (تفسیر، ۱:۷۵)۔ علاوہ ازیں قرآن مجید میں بیان کردہ سابقہ کتب سماویہ میں مذکورہ قصص کی بات کرتے ہوئے، رشید رضا محمد عبدہ کے حوالے سے ان اصحاب کو ہدف تنقید بناتے ہیں جو کتاب اللہ کی صداقت (کی بنیاد) ان حقائق کی صحت پر استوار کرنا پسند کرتے ہیں جن کے بارے میں یہ اہل ایمان کو غور و فکر کرنے کی دعوت دی گئی ہے۔ ”قرآن مجید نہ تاریخ کی کتاب ہے اور نہ ہی قصص کی کتاب۔ یہ صرف اخلاقی رہنما

اور روحانی سربلندی کا منبع و ماخذ ہے“ (تفسیر، ۲: ۷۷۱)۔ قرآنی قصص کی تاریخی حیثیت، اس کے اخلاقی مضامین اور فیضان کا ماخذ ہونے کی حیثیت سے اس کی قدرو قیمت کے مقابلے میں کم اہم ہے۔ ”اصلاح“ کے حامی مفسرین کا مقصد سب سے بڑھ کر، قرآنی پیغام کو ہر ممکن طور پر مسلمانوں کے دل و دماغ تک پہنچانا سمجھتے ہیں۔ اس کام میں ان کا ہدف آیات مبارکہ کے معانی کو بعینہ انسانی فہم و ادراک کے مطابق متعین کرنا ہوتا ہے۔ یہ (امر) عربی لغت اور لسانیات کے تمام ماخذ کے مکمل مطالعے کا متقاضی ہے۔ کچھ (قرآنی) آیات نہایت واضح مفہوم اور پیغام کی حامل ہیں؛ بعض آیات کی توضیح خود قرآن حکیم کی مماثل آیات اور حوالوں کے ذریعے سے احسن طور پر کی جا سکتی ہے (تفسیر القرآن بالقرآن)؛ کچھ آیات کے سلسلے میں صحابہ کرامؓ اور تابعین میں سے ان کے اہم تلامذہ کی آرا کی طرف رجوع کے لیے قدیم تفسیر کا مطالعہ ضروری ہو جاتا ہے جو کہ (دراصل) وحی الہی کے ایک جزو کے طور پر خود حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کی گئی وضاحت کا اتباع ہے۔ سنت سے اخذ کردہ دلائل کے بغیر کوئی بھی تفسیر (کسی واضح قرآنی حوالہ کی عدم دستیابی میں) مشکوک اور ناقابل قبول ہے (محمد عبدہ: رسالۃ التوحید، ص ۱۲۹ (فرائسی ترجمہ، ص ۱۳۷)؛ تفسیر، ۱: ۸، ۷۷۱-۷۷۲)۔ ۷۷۳، ج ۳)۔ یہ ہے بنیادی طور پر قرآن و سنت کی تکمیلی نوعیت کا نظریہ۔

۲۔ سنت: تحریک ”اصلاح“ کے علمبردار اصحاب کے موقف کی رو سے سنت کو لازماً قرآن کے بعد دوسرے شرعی ماخذ کے طور پر تسلیم کیا جانا چاہیے۔ تاہم اصلاحی نظریات کا اس امر پر کلی طور پر اتفاق نہیں کہ آیا سنت قرآن کی طرح مستقل ماخذ ہے یا محض اس کی تشریح و توضیح سے عبارت ہے۔ اہم نظریاتی مواقف حسب ذیل ہیں: سنت قرآن کی مانند اہمیت کی حامل ہے، یہ ابن بادیس کا موقف ہے جو قرآن و سنت کے مابین مکمل ارتباط کا اثبات کرتے ہیں ”قرآنی الفاظ: [قَوْلًا مِّن رَّبِّ رَحِيمٍ] رب

ہیں، اعمال صالحہ کی ان بیانیہ روایات کے علاوہ بقیہ مستند روایات (مثلاً اخلاقیات پر مبنی روایات) کی تعداد ایک درجن سے زیادہ نہیں (رسالہ التوحید، طبع رشید رضا، ص ۲۰۲، حاشیہ، ۲: تفسیر، ۵: ۳۶۵)۔ کسی روایت کو محض اس بنا پر تسلیم کر لینا کہ یہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب ہے، ضروری نہیں، خواہ یہ (کسی) مشہور محدث یا نامور شیخ کی مستند و تصدیق کی حامل بھی ہو۔ رشید رضا (امام) غزالیؒ کی مثال دیتے ہیں جو (اپنی تالیفات میں) غیر مستند یا جعلی روایات لاتے ہیں (تفسیر، ۷: ۳۱)۔ وہ موضوع روایات کے سخت ناقد تھے، جن کے وجود کو مختلف عوامل سے منسوب کرتے ہیں: زنادقہ [رک باں]، مسلک پرستی، حکمرانوں سے تعلق، بشری غلطی اور نسیان۔ علاوہ ازیں تھلب اور تدقیق کی بنا پر (بعض) محدثین نے یہ جرات کی کہ اخلاقی مقولوں کو حدیثوں میں شامل کر لیا اور جنہیں انہوں نے محض ضعیف حدیث کا درجہ دیا۔

”اصلاح“ کے علمبرداروں کے نقطہ نظر سے حدیث کے استناد کا مسئلہ نہایت اہم ہے، کیونکہ اس کا استناد ہی شرعی ماخذ کی حیثیت سے اس کے معیار کی بنیاد ہے جو کچھ رسول پاکؐ نے (لوگوں تک) پہنچایا وہ من جانب اللہ ہے، اور اہل ایمان کے لیے وہ لازماً ایمان کا جزو ہونا چاہیے [مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ] اور جو کوئی رسولؐ کی اطاعت کرتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرتا ہے (۳: النساء: ۸۰)، لہذا مسلمان کسی بھی کمزور غیر مستند و مشکوک معیاری روایت کو چھوڑنے کا حق رکھتے ہیں۔ قرآن مجید کی مانند مستند حدیث اور غیر مستند حدیث (خواہ وہ سلف صالحین کے ذوق و مشرب سے مطابقت بھی رکھتی ہو) کے مابین امتیاز کرنے میں بڑی احتیاط لازمی ہے۔

درحقیقت سلفیہ احادیث کی صرف ایک قلیل تعداد کی معیاری قدرو قیمت کو تسلیم کرتے ہیں، جنہیں ش زومد سے مستند قرار دیا جاتا ہے: احادیث متواترہ و قلیل ما ہی (منار ۳: ۵۷۲)۔ اصلاح کے علمبردار یہ بیان کر کے کہ مسلمانوں کے لیے صرف اور صرف قرآن اور سنت

رحیم کی طرف سے کلام و وحی (۲۶: البین: ۵۸) کا مفہوم یہ ہے کہ دین، کلی طور پر اللہ تعالیٰ کی وحی ہے اور اسلام کا اولین ماخذ قرآن ہے، جو وحی الہی ہے، جبکہ جو سنت ہے وہ بھی وحی ہے، جیسا کہ کلام الہی سے ثابت ہوتا ہے [إِنَّ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى] ”یہ (ان کے ارشادات) نری وحی ہے جو ان پر بھیجی جاتی ہے“ (۵۳: البقرہ: ۴) (شہاب، فروری ۱۹۳۶ء، ص ۹۵)۔ یہ اساسی موقف (امام ابن حزم ظاہریؒ کے موقف سے مطابقت رکھتا ہے جو سنت کو وحی کا ہم مرتبہ قرار دیتے ہیں، دیکھیے الاحکام فی اصول الاحکام، قاہرہ ۱۳۴۵ھ/۱۹۲۷ء، ص ۱۲۱-۱۲۲)۔ اس دعویٰ کی رشید رضا جزوی طور پر تائید کرتے ہیں، لیکن وہ تسلیم کرتے ہیں کہ ”وحی صرف قرآن مجید تک محدود نہیں ہے“ (تفسیر، ۲: ۱۳۹، ۳: ۲۷۹، ۴: ۷۰)۔ کچھ احادیث نبویہ، جو کہ الرُّوحُ القدس کی لائی ہوئی ہیں، قرآن کی مانند اہم ہیں، لیکن ان کا انداز بیان قرآنی اسلوب بدیع کا سا درجہ نہیں رکھتا (تفسیر، ۵: ۲۷۹)۔

سنت وحی الہی کی شارح ہے تمام ”اصلاحی“ مصنفین اس نکتے پر متفق ہیں۔ قرآن مجید واضح طور پر بیان کرتا ہے کہ رسول اکرمؐ کا مشن [لَبَّيْنَا لِلنَّاسِ] کلام الہی کا حقیقی مفہوم و منشا لوگوں پر آشکار کرنا ہے (تفسیر، ۲: ۳۰۲، ۶: ۱۵۹، ۷: ۴۷۲، ۸: ۲۵۵، ۹: ۳۰۹؛ شہاب، اکتوبر ۱۹۳۰ء، ص ۵۳۲ فروری ۱۹۳۲ء، ص ۷۳)۔ سنت اہمیت کے لحاظ سے کتاب اللہ کے بعد دوسرا درجہ رکھتی ہے، کیونکہ یہ ایک تشریحی وسیلہ ہے (تفسیر، ۴: ۱۸، بابت (۳: آل عمران: ۱۰۱)۔ قرآن حکیم دین کی تکلیف کی تفکیک کرتا ہے اور سنت صرف اس مفہوم میں اس کا لازمی جزو ہے کہ وہ وحی کی وضاحت کرتی ہے (ایضاً، ۹: ۳۲۶)، اس طرح سے سنت دوسرے شرعی اور دینی ماخذ کی حیثیت کی حامل ہے۔

سنت سے مراد صرف حدیث کے متون ہیں جن کا استناد مسلمہ ہے (دیکھیے محمد عبدہ: رسالہ التوحید، ص ۱۲۹) [فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۳۲]، روایات کی ایک محدود تعداد، جو خصوصاً ایمانیات اور عبادات (مثلاً نماز، حج) کے بارے میں

پیروی فرض ہے، (الکواکبی: ام القری، ص ۷۳؛ رشید رضا: تفسیر، بمواقع عدیدہ؛ ابن بادیس: شہاب، فروری ۱۹۳۶ء، ص ۹۵)، اپنے عقیدے کی بنیاد رسول اکرمؐ کی تعلیمات پر استوار کرتے ہیں۔ (دیکھیے Hand Book: Wensinck، ۱۳۰۰ الف: ”فقط قرآن و سنت سے اعتصام“: ۲۲۳ الف: ”خود کو قرآن و سنت تک محدود رکھنا“)، لیکن سنت کے بارے میں اپنے مخصوص اور محدود نظریے کو ذہن میں رکھتے ہوئے وہ دراصل دین کو صرف قرآن حکیم پر منحصر قرار دیتے ہیں۔ روایتی مسلک کے برعکس ”تحریک اصلاح“ کے علمبرداروں کا یہ عقیدہ ماخذ (دین) کے طور پر حدیث کے مقابلے میں قرآن مجید کو زیادہ اہمیت دینے کی طرف رائج ہے۔ اس میلان کو زمانہ حال کے (بعض) مصنفین نے (اپنی کتب میں) اس کے منطقی انجام تک پہنچا دیا ہے کہ انہوں نے قرآن حکیم اور اجتہاد کے بالمقابل سنت کی حیثیت کو گھٹا کر ختم کر دیا ہے (دیکھیے محمود ابوریہ، (سابق تلمیذ رشید رضا): اضاء علی السنۃ الحمدیہ، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ اور حدیث کے موضوع پر حالیہ مواقف: Ret ۱۹۵۴ء؛ Abstracta، ص ۱۱-۱۲۳؛ G.H. A. Juynboll: The Authenticity of Tradition Literature، لاہڈن ۱۹۶۹ء)۔

۳۔ سلف صالحین کی روایت: ”تحریک اصلاح“ کے علمبردار، کافی حد تک، سلف کی روایت کو، سنت کے تشریحی ذریعے اور اسلام کے عمومی مفہوم کے ادراک کے لیے ایک اہم مرجع کے طور پر عزیز رکھتے ہیں۔ لفظ ”سلف“ ایک ایسی حقیقت کو معین کرتا ہے جو تاریخی اور ثقافتی ہر دو پہلو رکھتی ہے۔ یہ سب سے پہلے (اسلام کے) قرون اولیٰ کی شخصیات سے متعلق نظریہ پر دلالت کرتا ہے (دیکھیے قرآن حکیم، ۳۳ [الزخرف]: ۵۷) جو کہ فطری طور پر عرف کی رو سے حاکمیت، سند اور مثالیت کے نظریہ سے مربوط ہے۔ سلف، بجا طور پر، سلف صالحین ہیں جو مکمل رائج العقیدگی، تقویٰ، پارسائی اور دینی علم کی بنا پر مثالی شخصیات اور رہبروں کا درجہ رکھتے ہیں، لیکن حتمی اور کافی مراجع کی عدم موجودگی میں ان کا تعین کرنا مشکل ہے۔ ان

کے مثالی کردار کو متعین کرنے میں ان کے ذاتی خصائل کا حصہ زیادہ نہیں، تاہم نمایاں خصوصیت، جو سلف کو حاکمیت یا سند کا درجہ دیتی ہے وہ ان کا تاریخی تجربہ، (ان میں سے) بعض کا رسول اکرمؐ سے اور دیگر کا آپؐ کے صحابہ کرامؓ اور تابعین عظام سے رابطہ اور تعلق ہے۔ اسلام کے عہد اول کے بے شمار شاہدین میں سے سلف مثالی (شخصیات) ہیں، وہ تاریخ کے ایک مقررہ عہد میں اسلامی رائج العقیدگی کی ایک خاص ہیئت کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اس لیے سلف کے تاریخی سیاق و سباق کا خاکہ مرتب کرنے کی ضرورت لاحق ہوتی ہے۔ تاریخی مراجع ناقص اور اکثر باہم متضاد ہیں۔ سلف سے مراد ہے: مثلاً (۱) ام المومنین حضرت عائشہؓ اور خلفائے راشدینؓ اور جناب طلحہؓ و جناب زبیرؓ (Book Lane، ۱۳۰۸: ۴) [اور دوسرے صحابہ کرامؓ]؛ (ب) اہم ترین تابعینؓ (ایضاً)؛ (ج) رسول اکرمؐ کے صحابہؓ (الطبری، تفسیر، مطبوعہ المعارف، ۱: ۹۳) اور ان کے جانشین (تابعینؓ، ایک طرف سے بتعلق مؤسسن مذہب اربعہ؛ دیکھیے احمد بن حنبل جو فرماتے ہیں سلفنا الصالح، Concordances: wensinck، ۵۰۵: ۵)؛ اور دوسری طرف سے تابعین اور ان کے متصل جانشین آنے والی نسل سمیت (التھانوی: کشف اصطلاحات الفنون، طبع خیاط، ۳: ۶۷۶-۶۷۷)۔ دور جدید کے ”اصلاحی“ مصنفین کی کتب میں ”سلف“ کی تعریف تقریباً مبہم ہے، رشید رضا کے نزدیک وہ ابتدائی اسلامی معاشرہ (الصدر الاول) کے اہم ترین نمائندے ہیں (تفسیر، ۲: ۸۱، ۷: ۱۳۳، ۱۹۸) دور اول (العصر الاول) کے اہم ترین نمائندے (ایضاً، ۶: ۱۹۶، ۳: ۵۷۲)، یہ پہلی تین نسلوں (قرون) پر محیط ہیں، قرن کی اصطلاح صدی کے جدید مفہوم میں نہ لی جائے، بلکہ اسے ایک نسل کے معنوں میں لیا جائے جو کہ اسی دور میں بشر یا اسی برس کی مدت تک زندہ رہی [ایضاً، ۱۱: ۳۱۴، ۱۲: ۱۹]۔ رشید رضا اور ابن بادیس کی تصانیف میں ہم اولین تین نسلوں کی یہی روایتی تعریف (موجود) پاتے ہیں، یعنی رسول اکرمؐ اور ان کے صحابہؓ، تابعین اور اتباع تابعین

کوئی درست معیار (موجود) نہیں ہے "تحریک اصلاح" کے علمبردار اول الذکر دو طبقات کی نسبت اس (تیسرے) طبقہ کا حوالہ (بہت) کم دیتے ہیں، خصوصاً تفسیر قرآنی کے اہم معاملے میں (دیکھیے تفسیر، ۱: ۷۹، ۲۰۸)۔ دراصل یہ (حضرات) لازمی طور پر تابعین کبار کے نمایاں ترین علامہ ہیں (مثلاً قاسم بن محمد بن ابی بکر، م ۱۰۱ھ / ۷۲۰ء؛ الحسن بن علی، م ۱۰۴ھ / ۷۲۳ء؛ الحسن البصری، م ۱۰۵ھ / ۷۲۹ء؛ ابن سیرین، م ۱۰۶ھ / ۷۲۹ء)۔ تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کا وسط سلف کے آخری طبقہ کا دور اختتام قرار دیا جاسکتا ہے۔ "سلف" کی اصطلاح کا اطلاق دوسری اور تیسری نسل کے علما (تفسیر، ص ۸۲:۲) خصوصاً چاروں سنی مذاہب کے ہانیوں اور ان کے معاصرین کی خاص تعداد پر ہوتا ہے۔ جو کہ اسلام کے دور اول کی قوی ترین شخصیات تھے، مثلاً الاوزاعی (م ۱۵۷ھ / ۷۷۴ء)، سفیان الثوری (م ۱۶۱ھ / ۷۷۸ء)، لیث بن سعد (م ۱۹۶ھ / ۷۹۱ء) اور اسحاق بن راہویہ (م ۲۳۸ھ / ۸۵۳ء، دیکھیے تفسیر، ۷: ۵۵۲، ۸: ۴۵۳) (امام) احمد بن حنبل دور سلف کے آخری نمائندوں میں سے ایک ہیں۔

"اصلاح" کے علمبرداروں کے ہاں سلف کا استعمال بعض اوقات "خلف" کے مفاد کے طور پر کیا جاتا ہے کہ جن کے زیر اثر اسلام کا پیغام بدعت، (مختلف) مکاتب فکر کے تعصب اور فرقوں کی بھرمار کی بنا پر مبہم ہو چکا ہے تاہم صیغہ نہیں ہوا (دیکھیے تفسیر، ۸: ۲۶۹)۔ یہ نقطہ یہ شاید سادہ لوحی پر مبنی نظر آئے کیونکہ یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ "اصلاح" کے علمبردار اپنے آپ کو ثقافتی لہر سے الگ تھلگ رکھیں، جو صدیوں سے امت کے جسد کو تازہ (وزندہ) رکھنے سے کبھی نہیں رکی۔ دراصل سلفیہ کا (اس بارے میں) موقف نسبتاً پیچیدہ ہے، سلف کے اوپر متعین کیے گئے دور کے بعد آنے والے مخصوص مذاہب اور فرقوں سے بے نیاز (غیر مقلد) مجتہدین کی خدمات کو تسلیم کرنے سے بھی دور جدید میں "اصلاح" کے علمبردار انکار نہیں کرتے کہ جو فرقہ واریت اور تعصب سے بالکل مبرا

(تفسیر، ۸: ۵۰؛ شہاب، اپریل ۱۹۳۷ء، ص ۳۳۴)، جیال ایسی شخصیات جو کہ برتری میں فوقیت رکھتی ہیں، جیسا کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے تصدیق فرمائی ہے (شہاب فروری ۱۹۳۲ء، ص ۶۶، حوالہ حدیث: [خَيْرَ الْقُرُونِ قَرْنِي ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ] "بہترین دور میرا دور ہے پھر اس کے بعد کے لوگوں کا اور پھر اس کے بعد کے لوگوں کا" (دیکھیے Hand Book: Wensinck، ص ۳۸ الف بذیل: "خیر" [نیز مفتاح كنوز السنۃ، بذیل مادہ]) یہ حدیث (اس) دوسری حدیث سے قابل موازنہ ہے جس کا حوالہ (امام) شافعی نے دیا ہے، (رسالہ طبع احمد محمد شاکر، ص ۴۷۴، عدد ۱۳۱۵: "میرے صحابہ کی تکریم کرو اور ان کے بعد کے لوگوں اور ان کے بعد کے لوگوں کی جن کے بعد جمہوت ظاہر ہوگا" دیکھیے Hand Book: Wensinck، ص ۳۸؛ نیز دیکھیے مفتاح كنوز السنۃ)۔

چند ایک تاریخی مراجع سلف کے ان تین طبقات کی ایک نامکمل تعریف میں مدد ہوں گے: (۱) صحابہ یا اصحاب جو دور اول سے تعلق رکھتے ہیں اور بقیام مکہ و مدینہ۔ ۱۳ھ / ۶۱۰ء سے ۱۱ھ جون ۶۳۱ء تک مشرف بہ ایمان ہوئے۔ یہ دور جناب انس بن مالک کی وفات یعنی ۹۱ھ یا ۹۳ھ تک پھیلا ہوا ہے، جنہیں صحابہ کرام میں سے سب سے آخر میں وفات پانے والے صحابی تصور کیا جاتا ہے (دیکھیے ابن حجر العسقلانی: ۱۱ اصحاب، ۱۳۸۱: ابن حزم، احکام، ۴: ۱۵۲)۔

(ب) تابعین: اس طبقہ کی ایک کثیر تعداد رسول اکرم کے صحابہ کی معاصر تھی؛ ان میں سے کچھ نے شاید رسول اکرم کا عہد مبارک بھی پایا ہو، لیکن طبقہ صحابہ میں شمول کی شرائط پر پورے نہیں اترتے، آخری تابعی ۱۸۰ھ / ۷۹۶ء کے لگ بھگ فوت ہوئے (دیکھیے شیم بن بشیر السلمی م ۱۸۳ھ / ۷۹۹ء، جنہوں نے امام مالک اور سفیان الثوری کے علاوہ دیگر لوگوں کو بھی تعلیم دی)۔

(ج) اتباع التابعین: اس طبقہ کے اشخاص کو صحیح طور پر متعین کرنے میں ہماری مدد کے لیے کافی طور پر

رو سے اپنا ایک اور مرجع قرار دیتے ہیں:

(۱) سلف کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مقدس ورثہ ملا۔ (ایمانیات اور عبادات) انہوں نے قولاً و فعلاً (پوری) دیانتداری سے اسے آگے منتقل کیا (تفسیر، ۲: ۲۷۷)۔ وہ سنت کی حفاظت کے ضامن ہیں (کتاب مذکور، ۲: ۳۰، ۸۲) اور اس لحاظ سے ایک مثالی معیار کے طور پر ان کی دینی روایت کی لازماً پیروی کی جائے کہ وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی روحانی و دینی حیثیت کو ایک امر واقع سمجھتے ہیں اور جس کی تقلید ہر مسلمان کی شدید ترین دلی تمنا ہے۔ (ب) سلف نے قرآنی پیغام کو بہترین انداز سے سمجھا اور اس کا اتباع کیا، جیسا کہ وہ بذریعہ وحی نازل ہونے کے بعد انہیں ملا (جدیداً مکمل انزل) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وہ قرآن مجید کی تعبیر و تشریح کے پوری طرح سے اہل تھے (تفسیر، ۳: ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۹۶: ۶؛ دیکھیے R. Blackere: Introd au Coran، ص ۲۲۵ و بعد)۔ دور جدید میں قرآن مجید کو سمجھنے کے لیے ان کے علم اور غور و فکر (سے استفادہ) ناگزیر ہے، جس کے سلسلے میں محض لفظی یا محض داخلی (یا موضوعی) تشریح سے اجتناب لازمی ہے اور اس طرح عربی اور موزوں و معتدل تشریح کار آمد رہتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیغ کا آغاز:

تھے اور جو سلف کے اسوہ کا اتباع کرتے تھے اور جن کی واحد فکر سنیت کی محافظت (اور مسلم) معاشرہ کا اتحاد تھی۔ اس نقطہ نظر سے رشید رضا، ابو الحسن اشاہلی (م ۱۳۸۸ھ) کی بڑی تکریم کرتے ہیں (دیکھیے تو صبی مقالہ، جو انہوں نے موصوف کے لیے کتاب الاعتصام قاہرہ ۱۳۳۲ھ/ ۱۹۱۴ء میں تحریر کیا، ص ۲-۹؛ تفسیر، ۶: ۱۵۶-۱۶۳؛ ۵: ۱۹۳)۔ علاوہ ازیں سلفیہ بہت سے نامور سنی شیوخ اور صوفیا کا بڑا احترام کرتے ہیں، مثلاً الغزالی (ف ۵۰۵ھ/ ۱۱۱۱ء)، الجویجی (م ۴۳۸ھ/ ۱۰۴۷ء)، ابن کے فرزند امام الحرمین (م ۴۷۸ھ/ ۱۰۸۵ء) اور ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ/ ۱۳۲۸ء) وغیرہ، اگرچہ یہ حضرات سلف کے دور کے کافی بعد آئے (دیکھیے تفسیر، ۱۱: ۳۷۸)۔ ان حضرات کو مسلم روحانیت کے احیا کے علمبردار سمجھ کر ائمہ الہدای قرار دیا جاتا ہے۔ ان (قابل فخر) ہستیوں کے زمرے میں محمد عہدہ بھی شامل ہیں جو دور جدید کی تحریک ”اصلاح“ کے علمبرداروں کے نزدیک ”الاستاذ الامام“ ہیں، جنہوں نے بیسویں صدی کے آغاز میں اسلام کے احیا کے کام کا واقعی طور پر آغاز کیا۔

سلف کی اخلاقی اور دینی روایت پر اعتقاد و یقین ”اصلاح“ کا اساسی مطالبہ ہے۔ دو (اولین) مآخذ کے علاوہ اصلاح کے علمبردار اس روایت کو مندرجہ ذیل دلائل کی

سلف کے دور کی مخمینی حد

<p>اولیٰ</p> <p>ثانیہ</p> <p>ثالثہ</p>	مکہ میں قبول اسلام کی ابتداء	ہجرت سے ۱۲ سال پیشتر/ ۶۱۰ء
	مدینہ میں قبول اسلام کی ابتداء	ہجرت سے ۱۵ ماہ قبل/ ۶۲۱ء
		ہجرت/ ۶۲۲ء
	رسول اکرمؐ کی رحلت	۶۳۲ھ/ ۶۳۲ء
	آخری صحابی	حضرت انسؓ کی وفات ۹۱ یا ۹۳ھ/ ۷۱۰ء یا ۷۱۲ء
	آخری تابع	۸۰ھ/ ۷۹۶ء
	آخری تابع تابعین	امام احمد بن حنبلؓ کی وفات ۲۴۱ھ/ ۸۵۵

کے (طرز) زندگی کے علاوہ اور کوئی (طرز) زندگی نہیں جو صرف ان کی زندہ تاریخ اور ان کی دائمی یاد و ذکر ہے۔ (شہاب، جنوری ۱۹۳۴ء، ص ۱۴)۔ بعینہ اسی طریقے سے ”اصلاح“ کے علمبردار مصنفین سلف سے متعلقہ حقائق سے استفادہ کرنے کی طرف مائل ہیں تاکہ اخلاقی، معاشرتی اور سیاسی اسباق کی طرف رہنمائی کی جائے (دیکھیے تفسیر، ۹۲:۳)۔ (ج) اہم اعتقادی مواقف: ”اصلاح“ کے علمبرداروں کا مقصد اسلامی (طرز) زندگی کی مکمل اصلاح ہے:

۱۔ دینی معاملات کی اصلاح کے لیے ”اصلاح“ کے علمبردار مساجد اور ثقافتی حلقوں میں زبانی تعلیم (وعظ، ارشاد) کو سلفیہ تحریک (کی ترقی) کے لیے موافق طریقے سے بروئے کار لائے۔ اپنے تدریسی و تعلیمی (التربیتی و التعليم) یا مخیرانہ (خیریہ) افعال کے نام پر ان انجمنوں نے اصلاح کے علمبرداروں کے عظیم مقاصد کو عملی جامہ پہنانے کی مساعی کی۔ علاوہ ازیں ”اصلاحی“ نقطہ نظر کو بہت سی مطبوعات اور جرائد کے ذریعے پھیلا دیا گیا جن میں کچھ، مثلاً مشرق میں رشید رضا کا جاری کردہ ”منار“ (۱۸۹۸ء-۱۹۳۴ء) یا المغرب میں عبدالحمید بن بادیس کی زیر ادارت نکلنے والا شہاب، بڑا گہرا اور دیر پا اثر و نفوذ رکھتے تھے۔ عوام میں پھیلانے اور پہنچانے جانے والے عمومی ”اصلاحی“ موضوعات کو مختصراً یوں بیان کیا جاسکتا ہے:

۱۔ عبادت کے اصل اور ابتدائی طریقہ کی بحالی (جس میں کچھ معمولی تبدیلیاں واقع ہو چکی تھیں جو روایتی اہل سنت کے لیے ہوجان خیز تھیں)۔ بظاہر دینی نظر آنے والی کثیر التعداد رسوم کے خلاف تبلیغ جن کی سنت نبویؐ اور سلف صالحین کی روایت میں کوئی بنیاد (موجود) نہ تھی (تجہیز و تکفین کی رسوم مثلاً قبور پر اجتماعی تلاوت قرآن مجید اور میلاد کی محافل وغیرہ)۔ اعتقادات و اعمال صالحہ کے بارے میں تنبیہات وغیرہ جنہیں ”اصلاح“ کے علمبردار جاہلیت کے آثار باقیہ اور شرک کا مظاہرہ سمجھتے تھے (اولیائے کرام سے (پر غلو) عقیدت اور مردہ اشخاص سے استمداد، وغیرہ)۔

(ج)۔ سلف رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات (مبارکہ) کے بارے میں معلومات کا بہترین ذریعہ ہیں اور اس طریقے کے بارے میں بھی جس کے مطابق آپؐ نے وحی پر عمل فرمایا۔ بہت سے نکات پر صرف اور صرف ان کے اجماع ہی سے کام لیا جاتا ہے (کیونکہ اس کا کوئی اور متبادل موجود نہیں)، یہ طریقہ دونوں اولین مآخذ کی فراہم کردہ معلومات کو مکمل شکل دیتا ہے۔ اس طرح سے سلف نے قرآن و سنت کو سمجھنے کے لیے ایک ضروری بنیاد مہیا کر دی ہے۔

سنت کے مکملہ اور (روحانی معاملات و دنیوی کاموں کے سلسلے میں) اسلامی طرز زندگی میں فیضان کے ذریعہ کے طور پر سلف کی روایت دور جدید کی ”تحریک اصلاح“ کے علمبرداروں کے لیے ایک قابل تکریم شے سے بڑھ کر ہے۔ سلفیہ یہ خواہش نہیں رکھتے کہ وہ سلف کے پیش کردہ مثالی تصور کی تکریم کرنے والا ایک جامد گروہ بن جائیں، بلکہ ان کی دلی تمنا ہے کہ وہ سلف کی مثال کا اتباع کر کے ایک سادہ اور درست طریقے سے جدید معاشرے میں اسلام کو زندہ کریں۔ علاوہ ازیں ”اصلاحی“ نظریہ سازوں کے نزدیک یہ نصب العین اس امر کا اظہار کرتا ہے کہ وہ غیر ملکی اقدار اور تقاضوں کی نقالی نہ کرتے ہوئے صرف اسلام کے صدر اول کی اخلاقی اور ثقافتی روایت سے استفادہ کر کے مسلم تشخص کی از سر نو تعمیر کریں۔ یہی وہ نصب العین ہے کہ جس کا دفاع ابن بادیس شہاب کے کالموں میں کرتے ہیں: ”رجال السلف والنساء“ ہمارا مقصد اپنے قارئین کو سلف صالحین ذکور و اناث سے متعارف کرانا ہے تاکہ اسلام کی بدولت ان میں پیدا ہونے والے خصائص اور اسلام کی خدمت کے سلسلے میں ان کے عظیم کارناموں کی اہمیت کو (پوری طرح سے) واضح کیا جائے، کیونکہ ان کی نظیر مسلمانوں کے دلوں کو قوت دے سکتی ہے اور ان کی اخلاقی برتری میں حصہ لے سکتی ہے، نیز انہیں عظیم منصوبے بنانے پر آمادہ کر سکتی ہے اور ان میں نئی روح پھونک سکتی ہے۔ موجودہ نسل کے لیے سلف

۲۔ نظریاتی اصلاح: یہ امر (بڑی) اہمیت کا حامل ہے کہ اہم ”اصلاحی“ مصنفین، سب سے بڑھ کر مردانِ عمل تھے کہ جن کے پاس عقائد و نظریات کو بخوبی مربوط اور مفصل طور پر قلم بند کرنے کے لیے وقت نہیں تھا۔ محمد عابد کے اہم دینی نظریات ان کے ”رسالۃ التوحید“ میں ۱۳۳ (چھوٹے سائز کے) صفحات میں سمئے ہوئے ہیں ان کی بقیہ تعلیمات رشید رضا کی ضخیم تفسیر میں متفرق طور پر جا بجا مل سکتی ہیں، جہاں ان کے افکار اور ان کے تلمیذ رشید کے افکار کو آسانی ممتاز نہیں کیا جاسکتا۔ الکوٹھی نے (جس نے ۱۹۰۲ء میں وفات پائی) دو سے زیادہ مضامین نہیں لکھے: ”طبائع الاستبداد“ اور ام القری جو کہ ان کے نظریات کے بہت قلیل حصے پر مشتمل ہیں۔ الجزائری مصلح ابن بادیس، جنہوں نے محمد عابد کی مانند بہت سے نئے نظریات پیش کیے، قرآنی تفسیر پر مبنی مقالات کے سلسلے کے علاوہ اور کچھ نہیں چھوڑا، مقالات تقریباً ۵۰۰ (چھوٹے) صفحات پر مشتمل ہیں جو ”شہاب“ میں شائع ہوتے رہے (دیکھیے اے مراد: Ibn Badis Commentateur due Coran)۔ تفسیر منار میں رشید رضا کا کافی سارا کام باقی ہے جو کہ جدید اصلاحی تحریک کے اعتقادی مواقف کے مطالعے کا اہم ترین ذریعہ ہے۔ ثانوی درجہ کے بہت سے ”اصلاحی“ مصنفین جب اپنے شیوخ کے اسلوب تحریر اور تعلیمات کی من و عن تقلید نہیں کر رہے ہوتے تو ان کے نظریات کو منظم تر صورت میں پیش کرتے ہیں۔

سلفیہ کی کوششیں خصوصی طور پر اپنے دور میں ان متداول عقائد کی تنقید پر مرکوز ہوئی ہیں جو یا تو روایتی قسم کے (اہل سنت کے مسالک کے) جامد نظریات تھے اور یا جدیدیت (سے متاثر ہونے) کے نتیجہ کے طور پر علاجانہ تجزیات و کلیات تھے، جو اصولاً مبہم اور اصلاحی نقطہ نظر سے راسخ العقیدگی کے معیار سے گرے ہوئے تھے۔ اس کے ساتھ ہی اصلاح کے علمبرداروں نے پہلے دو دینی مآخذ میں بیان کردہ معروضی مقاصد اور سلف کے اساسی نظریات کو ذہن میں رکھ کر ”مثالی“ اسلامی مواقف وضع کرنے کی

کوشش کی۔ انہوں نے سلف کے اساسی نظریات کا مطالعہ ابن تیمیہ اور ان کے تلمیذ ابن قیم الجوزیہ (م ۷۵۱ھ) (۱۳۵۰ء) کی تعبیرات کی مدد سے کیا۔ جنہیں کہ وہ سلف کی روایت پر ثقہ ترین، سند تصور کرتے تھے (دیکھیے تفسیر، ۱: ۲۵۳)۔ "اصلاح" کے علمبرداروں کی تنقیدی کتب اور تفاسیر سے (دیکھیے کتابیات) ہم حسب ذیل اعتقادی مواقف نمایاں طور پر اخذ کر سکتے ہیں:

(۱) طریق کار: نمایاں سنی عقائد چار اساسی مآخذ: قرآن، سنت، اجماع اور اجتہاد کے فراہم کردہ علم پر مبنی ہیں (دیکھیے الشافعی: الرسالہ، ص ۳۷۸-۳۷۹ - عدد ۱۳۲۹۔

۲: J. Schacht: اصول اور فقہ، بذیل مادہ، وہی مصنف مقالہ فقہ، در آآ، بار دوم)۔ ان چاروں مآخذ سے شرعی اور اخلاقی احکام ایک (بخوبی) متعین شدہ معیاروں کے مطابق اخذ کیے جاتے ہیں جو کہ علم اصول (فقہ) کا موضوع ہیں۔ ”اصلاح“ کے علمبردار ان چار مآخذ کے علمی نظریہ کو اپنائے رکھتے ہیں اور ان کی مسلمہ حیثیت کے بارے میں کسی (دوسرے) روایتی یا تقلیدی معیار کو قبول نہیں کرتے (تفسیر، ۵: ۱۸۷، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۱۷)۔

اصلاح کے علمبرداروں کا موقف مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت ملخصاً (یوں) پیش کیا جا سکتا ہے۔ اولین ہر دو مآخذ کی مسلمہ سند وحیثیت: تقلید کا استرداد: اجتہاد اور اجماع کا ایک نیا تصور اور عبادات اور عادات میں ضروری امتیاز۔

(۱) دو (اولیں) مآخذ (قرآن و سنت) اسلام کے مجموعی شرعی نظام کی اساس فراہم کرتے ہیں۔ ان کی مسلمہ حیثیت مسلمانوں کو روایتی نظریاتی اسناد سے کلی طور پر بے نیاز کر دیتی ہے اور اس طرح سے یہ مختلف (فقهی) مکاتب فکر کے اختلافات، سنیّت اور شیعہ کے مابین غیر دینی (امور) میں مخالفت، بدعتی فرقوں (خصوصاً خارجیت جیسے موجودہ دور میں اباضیہ کہا جاتا ہے) کے خلاف پروان چڑھی ہوئی نفرت کو مٹا دیتی ہے۔ اولین مآخذ و اصول کی طرف مراجعت سے مسلمان فقہی مذاہب کے حتمی اثرات پر قابو پانے کے اہل ہو جائیں گے تاہم وہ بہت سی تحقیقی کاوشوں

مراجعت کار فرما ہوتی ہے، جس کے ذریعے سلفیہ کتاب اللہ اور دور جدید کے روزمرہ حقائق کے مابین لطیف مطابقت تلاش کرنے کی کوشش کرتے ہیں تاکہ ایک اخلاقی اور اعتقادی تجدید عمل میں لائی جاسکے (دیکھیے مثلاً ”شوری“ کا تصور قرآنی سورہ: [البقرہ: ۲۳۳-۳: آل عمران]: ۱۵۹) اور ”اولوالامر“ کا تصور [النساء: ۵۹] اور ان کی ترتیب وار تعبیرات از رشید رضا: تفسیر، ۴: ۴۱۴، ۲: ۱۹۹-۲۰۵: ۵: ۱۸۰-۱۹۰۔ ہر دو اولین مآخذ کی مراجعت کے اصول کا ایک منطقی نتیجہ تقلید کا استرداد اور اجتہاد کو بروئے عمل لانے کے لیے نئے طریقوں کی تلاش ہے۔

(۲) تقلید: جہاں تک روایتی مجتہدین پر (خصوصاً تقلیدی مکاتب فکر) کے مقلدین کے ہاں غلامانہ حد تک انحصار کے جذبے پر شدت سے تنقید کا تعلق ہے، تو وہ نہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سچی اتباع پر منطبق ہوتی ہے، جو کہ ایک شرعی فریضہ ہے (دیکھیے [النساء: ۵۹: ۳۳ الاحزاب]: ۲۱) اور نہ ہی سلف صالحین کی روایت کو (تکلی) اعتماد کے ساتھ تسلیم کرنے پر، کہ جس کی اخلاقی اور نظریاتی طور پر مسئلہ حیثیت کا اعلان ”اصلاح پسند“ باآواز بلند کرتے ہیں (دیکھیے مندرجہ بالا حوالہ جات)۔ تاہم ان کے ہاں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف صالحین کی پیروی کے لیے تقلید کے بجائے اتباع کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے (دیکھیے اس سلسلے میں رشید رضا کا بیان کردہ امتیاز، در تفسیر، ۵: ۲۳۸)۔ بہر حال ان حضرات کے نزدیک [تقلید اپنی زندگی کو (ان) مثالی ہستیوں کی زندگیوں کی طرز پر ڈھالنے (یا ان کی اقتدا کرنے) سے بالکل مختلف (چیز) ہے جو کہ اپنی نیکی اور تقویٰ کی بنا پر قابل اقتدا ہیں (تفسیر، ۶: ۴۱۵) تاہم ائمہ مجتہدین کی پیش کردہ تعبیرات کو غور و فکر کے بعد تسلیم کرنے کو تقلید قرار نہیں دیا جاسکتا، اس لیے کہ وہ اللہ تعالیٰ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ماوراء ہو کر شارع یا قانون ساز ہونے کے مدعی نہیں ہیں، بلکہ وہ تو قانون الہی اور سنت نبویؐ کے بہتر فہم و ادراک کے سلسلے میں قابل اعتماد رہنما ہیں

میں بہترین کاوش (اور تحقیق) کو اپنانے کے قابل بھی رہیں گے (ابن بادیس: شہاب، مارچ ۱۹۳۶ء، ص ۶۵۳، نومبر ۱۹۳۸ء، ۲۳۰)۔ یہ امر، مثال کے طور پر مسلم قانون سازی کے قطعی اور ناگزیر اتحاد اور ہم آہنگی کے امکان کی اجازت دے گا۔ اپنے فقہاء کے لیے غیر مشروط عوامی تائید و اطاعت کی حوصلہ افزائی کر کے (ان) مکاتب فکر نے قرآنی تعلیمات کو فراموش کر دیا، جو تقاضا کرتی ہیں کہ مسلمان مل کر اللہ تعالیٰ کی رسی کو مضبوطی سے تھامے رکھیں اور رسی سے مراد قرآن مجید ہے (دیکھیے: [آل عمران] ۹۸) (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا)، تفسیر، ۲ (وبعد)۔ ہر دو اولین مآخذ (اور سلف صالحین کی روایت) کی طرف مراجعت مسلمانوں کے لیے ایک وحدت پیدا کرنے والا اور مصالحتی عامل ہوگا۔ اپنے تعصب اور باہمی عناد سے پاک صاف ہونے کے بعد مسلمان اپنی اصلی اخوت کو از سر نو دریافت کر کے اور نسلی اور ثقافتی قیود سے بالاتر ہو کر حقیقی اتحاد امت سے سرفراز ہو سکیں گے (دو اولین) مآخذ و اصول کے جانب مراجعت، اتحاد امت کے حق میں ایک قوی دلیل تھی جو کہ ”اصلاح“ کے علمبردار و مصنفین کا محبوب نظریہ ہے، کیا سلفیہ کی طرف سے پیش کیا جانے والا اولین مآخذ کی جانب مراجعت (کا نظریہ) رجعت پسندانہ قرار دیا جاسکتا ہے؟ ”اصلاح“ کے علمبردار پرانی علامات (مثلاً سنت، امت، جماعت، امام، دارالاسلام، اجماع، اجتہاد) کی وہی اہمیت و حیثیت بحال کرنے کی کوشش نہیں کر رہے تھے کہ جو انہیں سلف صالحین کے دور میں حاصل تھی، بلکہ اس طرح کی مراجعت سے ان کی اس خواہش کا اظہار ہوتا ہے کہ ہر دو مآخذ کو اپنے غور و فکر کے لیے لازمی (نہ کہ محدود و مخصوص) حیثیت سے اپنائیں تاکہ عہد جدید میں مسلمانوں کو درپیش اخلاقی مسائل کو حل کیا جاسکے۔ قرآن و سنت میں موجود کچھ رموز و علامات کا ان کی طرف استعمال بعض اوقات جدید دنیا کی روزمرہ زندگی میں پیدا ہونے والے افکار سے مطابقت رکھتا ہے۔ جس کے پیچھے اسلام کے مآخذ کی جانب بنیاد پرستانہ

کو بروے کار لانے کی ضرورت اور اس کی شرعی حیثیت کا اثبات کرتے ہیں۔ جسے علامہ رشید رضا ”حیات دین“ کی حیثیت سے دیکھتے ہیں (تفسیر، ۳۹۹:۲)، ”اجتہاد کے دروازہ کے بند ہو جانے“ کا عقیدہ (چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی سے لیکر آئندہ تک) ترک کر دیا گیا ہے اور اس کے ساتھ ہی غیر حقیقی روایات اور خرافات کے سارے کے سارے ورثہ کو بھی کہ جس نے مسلم ضمیر کو عرصہ دراز سے بوجھل رہا تھا، نظر انداز کر دیا گیا۔ تاہم ”اصلاح پسند“ اجتہاد کے بارے میں اس وسعت قلبی کو ہر چیز کے بارے میں تنقیدی نظر سے دیکھنے کی غیر مشروط آزادی تصور نہیں کرتے، اس لیے کہ دینی معاملات کے سلسلے میں رائے کی مکمل آزادی، بلا مقصد قیاس آرائی کی طرف لے جائے گی (تفسیر، ۸: ۳۱۷)، جو سلفیہ کے خیال میں ایسا غیر مطلوب فعل ہے، تاہم قدامت پسند سنیت (کے حامی) ”اصلاح“ کے علمبرداروں کو بدعت کی حوصلہ افزائی کرنے اور اعتقادی انتشار کی طرف داری کرنے کے لیے، مطعون کرتے ہیں (تفسیر، ۲: ۲۷۳: ۱۱: ۲۵۳)۔

[یہاں اجتہاد اور تقلید کے حوالے سے چند باتوں کی وضاحت ضروری ہے: ”اجتہاد“ کے لغوی معنی ”کوشش“ اور ”محنت“ کے ہیں۔ قرآن کریم میں اسی لغوی معنی کے اعتبار سے ارشاد خداوندی ہے: وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ (التوبہ: ۷۹) اور وہ لوگ جو اپنی محنت کے سوا اپنے پاس کچھ نہیں رکھتے، وہ (منافق) ان پر ٹھٹھے کرتے ہیں۔ جبکہ باب اجتہاد اس کے معنی ہیں: کسی مقصد کو حاصل کرنے کے لیے انتہائی کوشش کرنا (دیکھیے التھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ)۔ اصطلاحی اعتبار سے، اس کا مفہوم ایسی کوشش اور محنت ہے جو کسی قضیے یا حکم شرعی کے بارے میں بعد امکان ذاتی رائے (یعنی ظن غالب) قائم کرنے کے لیے کی جائے (دیکھیے التھانوی: التعریقات، بذیل مادہ)۔ اجتہاد کو ”قیاس“ اور ”رائے“ بھی کہا جاتا ہے، چنانچہ امام شافعیؒ نے اپنے رسالہ (قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ص ۱۲۷) میں اسے قیاس ہی کا نام دیا ہے۔

(کتاب مذکور، ۵: ۲۳۸)۔ اسی اصول کا اطلاق عام حالات میں ”اولوالامر“ کی واجب اطاعت پر ہوتا ہے (دیکھیے [النساء: ۵۹]، جو قانون کی تشریح، اس کا اطلاق و نفاذ کرنے اور عموماً قرآنی احکام کو مسلمانوں کی زندگی کے ہر مرحلے پر روبعل لانے کے لیے کام کرتے ہیں۔

قرآن حکیم کی بہت سی آیات آباء و اجداد کی بغیر سوچے سمجھے پیروی کی مذمت کرتی ہیں، اس موضوع پر ”مصلحین“ نے بہت زیادہ زور قلم صرف کیا ہے (تفسیر، ۱: ۲۲۵: ۴: ۶۳) چونکہ تقلید شخصی و ذاتی خیال اور تجربہ کی بجائے (متعلقہ) اصحاب سند کی طرف سے دلائل و ایب انبار (تیار) رکھتی ہے، اس لیے یہ اسلام کی روح کے منافی ہے جس میں ضمیر کی مدد سے فیصلہ کرنے کی صلاحیت کو انسانی عقل کے شایان شان قرار دیتا ہے، (تفسیر، ۱۲: ۲۲۰-۲۲۱، نیز علامہ محمد اقبال کے خیالات ان کی کتاب The Reconstruction، ص ۱۲۵-۱۲۹، [فرانسیسی ترجمہ، ۱۳۶-۱۴۱ اردو ترجمہ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ]۔ وہ بطلان اور تحریری نوعیت رکھنے کی بنا پر تقلید کی مذمت کرتے ہیں اور اسلامی تعلیمات و اخلاقیات پر اس کے منفی اثرات کی نشان دہی بڑی شدت سے کرتے ہیں۔ تقلید کو اسلام کے ثقافتی جمود اور روایتی مذہبی حلقوں (مذہبی جماعتوں کے علماء و شیوخ) کے لیے مسلمان عوام کو انفعالی اطاعت پر آمادہ کرنے کی بنا پر بھی مطعون کیا جاتا ہے (دیکھیے تفسیر، ۳: ۳۲۵: ۳۲۷: ۱۰: ۲۲۵-۲۳۵: ۱۲: ۲۲۱)؛ رشید رضا: الوحدة الاسلامیة، جابجا (بمواقع عدیدہ)؛ ابن بادیس: شہاب، نومبر ۱۹۳۲ء، ص ۵۵۲-۵۵۷؛ اے مراد: Le Reformisme Muslman، ص ۲۷۵-۲۷۶، ”مصلحین“ کے نقطہ نظر سے تقلید کے تصور سے ذہن میں ناگزیر طور پر اجتہاد کا لفظ آتا ہے جو اس کا متقاض ہے (جسے شرک، توحید، سنت و بدعت، اتباع و ابتداء، سلف و خلف) جس کے حق میں مصلحین کا موقف نہایت شدت سے واضح ہے۔

(۳) اجتہاد: ”تحریک اصلاح“ کے علمبردار اجتہاد

اس کا جواز قرآن و سنہ کی واضح نصوص سے ہوتا ہے۔ اس پس منظر میں اجتہاد یا قیاس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی محنت اور ”جدوجہد“ سے کسی مسئلے کے حل کے لیے قیاس کے ذریعے کوئی ذاتی رائے پیش کرے۔

جبکہ ”تقلید“ کے لغوی معنی ہیں گردن میں تلوار لٹکانا یا کسی کے گلے میں ہار ڈالنا۔ خصوصاً اونٹ کے گلے میں رسی باندھنا، جس سے اس کو کھینچا جائے، جبکہ اصطلاحاً کسی دوسرے کا قول، یہ جانے بغیر کہ اس کی دلیل کیا ہے مان لینے کا نام تقلید ہے۔

جہاں تک ”اجتہاد“ اور ”تقلید“ کے اجراء و نفاذ کا تعلق ہے، تو اس بات پر تمام اہل علم متفق ہیں کہ ابتدائی چار صدیوں میں اجتہاد کا سلسلہ باقاعدہ طور پر جاری رہا، جیسا کہ سطور بالا میں اصلاح پسندوں کے حوالے سے، اس نقطہ نظر کا تذکرہ ہوا، لیکن کیا ان چار صدیوں میں، امت کے تمام لوگ اجتہاد پر عامل تھے؟ اور تقلید کا مطلقاً کوئی وجود نہ تھا؟ اگر واقعی ایسا ہوتا، تو ان تمام مجتہدین کے اس ضمن میں فقہی اور اجتہادی اقوال سے کتابیں بھری ہوتیں، مگر ایسا نہیں ہے بلکہ اس ضمن میں ائمہ اربعہ اور ان کے چند شاگردوں ہی کا تذکرہ ملتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ شروع دن سے ہی اسلامی دنیا میں کچھ لوگ اجتہاد کرتے تھے اور کچھ لوگ ان کی آراء کے مطابق عمل کرتے تھے، اس طرح اس دور میں اجتہاد اور تقلید کے دونوں ادارے یکساں طور پر کام کرتے رہے۔ اس لیے جس طرح اس دور کے اجتہاد کرنے والوں کو مورد الزام نہیں ٹھہرا جاسکتا، اسی طرح ان کے اجتہادات پر عمل کرنے والوں یعنی ان کی تقلید کرنے والوں کو بھی مطعون نہیں کیا جاسکتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر شخص کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ ”قرآن و سنہ“ کا مکمل طور پر علم حاصل کرے، بلکہ سورۃ التوبہ (۱۲۲:۹) کی رو سے، امت پر ”فقہی احکام“ کا حصول فرض کفایہ ہے۔ یعنی اگر چند لوگ یہ علم حاصل کر لیں اور باقی لوگ ان کے علم سے فائدہ اٹھالیں، تو عین جائز اور مناسب ہے۔

علاوہ ازیں اجتہاد کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے، جب کوئی نیا قضیہ (مسئلہ) سامنے آئے اور اگر حالات حسب سابق ہوں اور ان میں کسی قسم کی تبدیلی واقع نہ ہوئی ہو، تو ان حالات میں اگر کوئی شخص فریضہ اجتہاد ادا کرنا چاہے، تو وہ کیسے ادا کرنے گا؟ کیا سابقہ مجتہدین کے اجتہادات کو کالعدم کر کے ان کی جگہ نئے اجتہادات لے آئے گا؟ یا پھر سابقہ ادوار کے اجتہادات کے دلائل پڑھنے کے بعد انہی پر کار بند رہے گا؟..... ان چار صدیوں اور اس کے بعد کے زمانے میں اجتہاد اور تقلید کی یہی صورت حال رہی۔ اسی لیے یہ کہنا درست نہیں ہے کہ چار صدیوں کے بعد مکمل طور پر اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا تھا اور علمائے کرام نے اس سلسلے سے ہاتھ کھینچ لیا تھا۔ بلکہ انہوں نے ان مسائل کے ضمن میں، جن پر ان کے متقدمین نے خوب محنت اور تحقیق کر کے کچھ مسائل استنباط کیے تھے۔ ان کے دلائل معلوم کرنے کے بعد ان پر عمل جاری رکھا۔ اس لیے اصلاح پسندوں کا اجتہاد پر زور دینا، محض تصویر کا ایک رخ دیکھنے کے مترادف ہے، پھر اجتہاد کوئی ایسی شے نہیں ہے جسے زبردستی لوگوں پر مسلط کیا جائے، یہی وجہ ہے کہ اجتہاد کا دعویٰ کرنے والوں نے بہت سے مسائل میں اجتہاد کرنے کا دعویٰ کیا۔ مگر امت نے ان کے اجتہادات کو قبول نہیں کیا..... واللہ اعلم۔

وہ بنیادی امور جن میں عقائد، عبادات اور تحریمات دینی شامل ہیں، جن کی اساس قرآن حکیم پر ہے یا تو اپنی صریحی اور ظاہری نوعیت کی بنا پر یا اپنی تعبیر و تشریح کی ناقابل تردید شہادت کی وجہ سے (ما ہر قطعی الراویۃ والدلالة): (تفسیر، ۱: ۱۱۸) (زیریں): ۱۱: ۲۶۸، ۲۶۵؛ (الوحدة الاسلامیۃ، ص: ۱۳۶)؛ ان میں اجتہاد کے لیے کوئی جگہ نہیں (تفسیر، ۵: ۲۱۱؛ ۸: ۲۱۵؛ ۱۰: ۳۳۲؛ ۱۱: ۲۶۸)، کیونکہ ان اساسی دینی حقائق کے بارے میں اعتراض وغیرہ کی کوشش کرنا ایک ایسی جرأت اور دیدہ دلیری ہوگی جو اللہ تعالیٰ کے

کے مخصوص صلاحیتوں کی بنا پر اہل الحکم والعقد ہیں، انہیں ملت اور اس کے بہترین مفاد میں فیصلہ کرنے کا حق ہے (اولو الامر کے کردار اور تعریف کے بارے میں دیکھیے الکواکبی: ام القری، ص ۵۸؛ رشید رضا: تفسیر، ۲: ۴۹۲، ۱۱: ۱۲، ۱۲: ۳، ۱۹۹: ۲۰۵، (۱م)، ۱۸۰: ۵، ۱۸۱، (محمد عہدہ کا موقف)۔ ۲۱۱، ۲۱۲؛ ۷: ۱۳۰، ۱۹۸؛ ۸: ۱۰۲؛ ۹: ۱۶۳)۔ سلفیہ صرف (قرآنی) نص، سنت نبوی یا اجماع کی عدم موجودگی میں اجتہاد کو بروئے کار لانے کی اجازت دیتے ہیں، اس صورت میں صحابہ کرام کا اجماع درپیش مسئلے کے حل کے لیے اساسی اہمیت رکھتا ہے (تفسیر، ۸: ۲۱۹)۔

اس اہم پابندی کے ساتھ ہم مسائل کی دو قسموں میں امتیاز کر سکتے ہیں جن پر کہ عموماً اولو الامر کے اجتہاد کا اطلاق ہوتا ہے: (۱) خالص دنیوی کاروبار (انتظامی، تنظیمی، سائنسی اور تکنیکی سوالات اور فوجی و سفارتی معاملات وغیرہ)۔ ان شعبوں میں اولو الامر اپنی پسند اور فیصلے میں بالکل آزاد ہیں، بشرطیکہ ان کی پسند ناپسند اسلام کے مقررہ اہداف کی مطابقت میں ملت کے مفادات سے صرف نظر نہ کرتی ہو؛ (۲) اس کے برعکس شرعی اصولوں سے متعلق امور میں اولو الامر کا اجتہاد (ایسی) قرآنی عبارت کی تعبیر و تشریح کی ضرورت پوری کرتا ہے جس کا مفہوم واضح طور پر متعین نہیں ہے، یعنی وہ ظنی الدلالة ہے (تفسیر، ۲: ۱۰۹)۔ اس سلسلے میں قابل قبول تعبیر و تشریح (صرف) وہی ہوگی جو دونوں (اولین) مآخذ سے پوری طرح سے ہم آہنگ ہو، کیونکہ یہ بات مسلم ہے کہ اجتہاد ان ہر دو مآخذ کے سیاق و سباق کی روشنی میں ہی بروئے کار لایا جاسکتا ہے اور نیز ان دونوں کے متون اور اس کے بیان کردہ مختلف دلائل وقرائن کے حوالہ سے یہ ”اصلاح پسندوں“ کا ایک بنیادی اصول ہے کہ امت کے بہترین مفادات کو مد نظر رکھنے سے قرآن و سنت کی روح بلکہ ان کے (پیش کردہ) معروضی حقائق کے منافی کبھی کوئی حل تلاش نہیں کیا جائے گا۔

ان حقائق کی روشنی میں (واضح ہوتا ہے) کہ

نازل کردہ دینی دستور کی تشکیل کے منافی ہے (کتاب مذکور، ۲: ۱۸؛ ۱۰: ۳۳۲) ان امور کے علاوہ (دیگر معاملات میں)، اجتہاد کو بروئے کار لانے کی اجازت دی گئی ہے، اصلاح پسند اسے دو امتیازی سطحوں پر اہمیت دیتے ہیں، جن میں سے ہر ایک مخصوص اہمیت کی حامل ہے:

(۱) دو (اولین) مآخذ کو سمجھنے کی کوشش کی حیثیت سے اجتہاد ہر (اس) مسلمان کا حق اور اس پر فرض ہے جو اپنے طور پر قرآن و سنت کو سمجھنا چاہتا ہے [اور اس کی اہلیت بھی رکھتا ہے] (تفسیر، ۲: ۳۹۹)۔ ”اصلاح پسندوں“ کی تبلیغ میں ایک بنیادی نظریہ یہ رہا ہے کہ مسلمان ذاتی طور پر کلام اللہ اور سنت نبوی سے، جو کہ اس کی توضیح کرتی ہے، تعلق اور ربط قائم کریں اس لیے کہ قرآن مجید پر مستقل غور و خوض اور اس کے پیش کردہ تمام مسائل کے تجزیے اور ادراک کے لیے اختیار کردہ مساعی ہر مسلمان کو پیغام خداوندی سے حقیقی طور پر مستفید ہونے میں مدد دیں گی اور اس سے اخلاقی اور روحانی رویہ (یا ہدایت) اخذ کرنے میں اس کی معاونت کریں گی۔ خالصتاً داخلی طرز کا یہ اجتہاد مسلمانوں کی روحانیت کی نشوونما میں اور اس کے ضمیر کو اس کے اخلاقی فیصلوں اور ان پر عمل اختیار کرنے میں ان کی مدد کرتا ہے۔ اس کے مضمرات عموماً شخصی ہوتے ہیں (دیکھیے تفسیر، ۱: ۱۱۸؛ عبادات شخصی کے سلسلے میں انفرادی اجتہاد)۔ اجتہاد ملت اسلامیہ کے لیے بڑا اہم ہے، جسے اپنی ”سیاسیات“ (اجتماعی، معاشی اور خارجہ سیاست) کے عام اصولوں کو قرآن و سنت کے اساسی احکام کے مطابق متعین کرنے کے لیے ایک سعی پیہم درکار رہتی ہے۔

(ب) چونکہ اجتہاد ملت کے لیے اور عملی معاملات میں مضمرات کے لیے قانون سازی کی سطح، بلکہ اعتقادی سطح پر ایک تعمیری مساعی ہے، اس لیے یہ اولو الامر کے دائرہ اختیار میں آتا ہے۔ یہی اولو الامر ہی اختیار و حکم کے جائز اور قانونی مالک ہیں (دیکھیے ۴ [النساء]: ۵۹) اور اپنی ذمہ داریوں، اپنے دینی علم اور معاملات کے بست و کشاد

ہونے کی خواہش کے ساتھ ”اصلاح پسندوں“ کا نظریہ اولو الامر کے اجتہاد کو (صرف) دنیوی نوعیت کے اجتماعی معاملات تک محدود کر دیتا ہے، لیکن اولو الامر کا اجتہاد قرآن مجید کے اخلاقی تقاضوں کے مطابق باہمی مشاورت کا نتیجہ ہونا چاہیے (۳۲[الشوری]: ۳۶) تاکہ یہ جھگڑے یا باہمی کش مکش کا ذریعہ نہ بن جائے۔ ملت کسی ایک مجتہد کی ذاتی اور متضاد آرا کو ماننے کی پابند نہیں ہے، اولو الامر کی طرف سے اس کی قبولیت ان کے اجتہاد کے جواز کی ناگزیر شرط ہے؛ علاوہ ازیں ”اصلاح پسندوں“ کے نقطہ نظر سے اجتہاد اجماع کی مکمل ترین صورت کی نمائندگی کرتا ہے، جس کے ذریعہ سے امت مسلمہ دنیائے جدید کے حقائق کو اپناتے ہوئے بے شمار مسائل کو حل کرنے کی اہل ہو جائے گی۔

۴۔ اجماع: (اجتہاد کی طرح) اس موضوع پر ”اصلاح پسندوں“ کا موقف علم اصول (فقہ) کے قدیم مفکرین کے نظریات سے بہت مختلف ہے (دیکھیے الشافعی: الرسالة، ص ۷۱ و بعد؛ ابن حزم: احکام، ۱۳۲:۲-۲۳۵؛ حنفی، مالکی اور شافعی نظریات پر تنقید بسلسلہ موضوع هذا: Contribution a une etude de la H.Laoust :methodologie canon que d, Ibn Taymiya قاہرہ ۱۹۳۹ء، وہی مصنف: Essai، ص ۱۳۹ و بعد؛ J.Schacht :Origins، ۸۲-۹۴؛ محمد اقبال: Islamic Thought، اردو ترجمہ تفکیک جدید الہیات] ص ۱۶۳ و بعد؛ L.Gordet: Introduction، ص ۴۰۳ و بعد؛ وہی مصنف: La cite Musulmane، ص ۱۱۹-۱۲۹؛ نیز دیکھیے اجماع بذیل مادہ)۔

اصلاح پسندوں کے ہاں اجماع کو اسلام کے تیسرے بنیادی مآخذ کے طور پر تسلیم کیا جاتا ہے (نہ کہ صرف قانون کی حیثیت سے دیکھیے الکواکبی: ام القری، ص ۱۰۴؛ تفسیر، ۵: ۱۸۷؛ ۱۱: ۲۶۷)؛ لیکن ”اصلاح پسند“ اس کی روایتی درجہ بندی اور قواعد کو قبول نہیں کرتے (تفسیر، ۵: ۲۰۳-۲۰۹) ان کے نزدیک دو (اولین) مآخذ کی رو سے

اجتہاد قیاس کے طریقے کے برعکس ہے، جیسا کہ اس کی تعریف کی جاتی ہے، مثلاً امام شافعیؒ کے ”الرسالہ“ کو بنیاد بنا کر تحریک اصلاح کے علمبردار جھوٹے اور غلط اجتہاد اور ناقص قیاس کی مذمت کرتے ہیں (تفسیر، ۳: ۲۳۸؛ ۵: ۲۰۳) جو کہ شرع میں محض انفرادی رائے [رک باں] پر مبنی قیاسات یا کم و بیش من مانی ترجیحات (یعنی استحسان [رک باں واصصلاح]) وغیرہ کے شمول کی اجازت دیتے ہیں۔ دینی امور میں ذاتی رائے کے داخل کرنے کو ایک طرح کی مصیبت اور آزمائش (بلیۃ) قرار دیا جاتا ہے، کیونکہ یہ خطرناک بدعات کو چھپانے کا کام دیتی ہے (۸: ۳۹۸) جبکہ ”اصلاح پسند“ فقہاء کے ہاں مروج قیاس، رائے اور استحسان کے بارے میں شکوک و شبہات کا اظہار کرتے ہیں، تاہم وہ واضح طور پر بعض متعین شرائط (مثلاً صحابہ کرامؓ میں سے ممتاز دینی شخصیات کی آرا) کے تحت بحث و تحقیق اور فیصلہ کرنے کے ان طریقوں کو قبول کرتے ہیں جس کے تحت انہوں نے فیصلے کیے مثلاً قرآنی تفسیر کے موضوع پر تشریحی قول یا مجلس شوری کے اراکین کی رائے جو کہ امت کے دنیوی امور کے ذمہ دار ہوتے ہیں (ایضاً، ۷: ۱۶۴)؛ اس سوال کے مختلف پہلوؤں پر دیکھیے تفسیر، ۷: ۱۶۴ و بعد، رائے محمود کے بارے میں ۷: ۱۹۰؛ قیاس صحیح کے بارے میں اور قیاس کو کلی طور پر مسترد کرنے کی مذمت میں دیکھیے ابن حزم: احکام، ۷: ۵۳ و بعد؛ ۸: ۲۰ و بعد)۔ اس ساری بحث میں رشید رضا حسب سابق ابن قیمؒ الجوزیہؒ کا پیش کردہ جدید حنبلی نقطہ نظر رکھتے ہیں (اعلام الموقعین) مختصراً یہ کہ رائے، قیاس اور اجتہاد کے صرف مخصوص پہلو ہیں اور وہ مؤخر الذکر کی طرح صرف عبادات کے علاوہ دیگر معاملات میں قابل قبول ہیں۔ قرآن و سنۃ کے احکام کو متعین کرتے وقت اجتہاد کو صرف اس وقت بروئے کار لایا جاتا ہے جب قرآن و سنۃ اور خلفائے راشدینؓ کے عمل میں اس حکم کے نظائر موجود نہ ہوں (تفسیر، ۷: ۱۶۴)، وحی الہی کی ذاتی تعبیر کی کوشش سے گریز (کر کے) اور اس سے ملنے والی ہدایت سے مستفید

کے مفادات (یا مصالح) کو پیش نظر رکھنے سے ہے (تفسیر، ۲۰۸:۵)۔ اس سلسلے میں ”اصلاح پسندوں“ کے خیال کو مختصراً بیان کرنے کے لیے رشید رضا اولوالامر کے اتفاق رائے کو ”حقیقی اجماع“ کہتے ہیں، جسے ہم شریعت کی بنیادوں میں سے ایک بنیاد قرار دیتے ہیں۔

اسلام میں کسی مشاورتی نظام کی عدم موجودگی میں (جو ملت کی سطح پر شورشی کے کام کو بروے کار لانے کے قابل بناتا ہے) اکثر ”اصلاح پسند“ مصنفین اس خلا کو پر کرنے کے لیے اجماع کو جدید صورت اور (جدید) سیاق و سباق کے ساتھ استعمال کرنے کی ضرورت محسوس کرتے ہیں، لیکن اس موضوع پر سلفیہ کی سوچ کبھی اتنی تفصیل سے بیان نہیں کی گئی کہ جو ہمیں معاصر اسلامی دنیا میں اجماع کے عملی اطلاق کے بارے میں اصلاح پسندوں کا مدلل موقف متعین کرنے کا اہل بنائے۔ محمد اقبال (۱۹۳۴ء) نے اس خواہش کا اظہار کیا کہ اجماع کو ”ایک مستقل قانون ساز ادارے“ کی شکل میں منظم کیا جائے (دیکھیے *Reconstruction of Islamic thought*، ص ۱۶۳)۔ رشید رضا (۱۹۲۲ء) نے اجماع کو بروے کار لانے کے بارے میں غور کرتے ہوئے امت کے سربراہ (الامام الاعظم) کی معاونت کے لیے ایک مشاورتی ادارہ کے قیام کی تجویز پیش کی (دیکھیے *H. Laust: Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida* مطبوعہ ۱۹۳۸ء، ص ۲۰۱ و بعد)، لیکن اس طرح کا کوئی نظریہ صرف خلافت کی بحالی کے امکان کی صورت میں ہی کسی مفہوم کا حامل ہو سکتا ہے؛ مگر ابن بادیس نے بڑی حقیقت پسندی سے کام لیتے ہوئے خلافت کے مسئلے کو اس سے الگ تھلگ رکھا ہے (انہوں نے خلافت کو ”ایک عبث تخیل“ کہا ہے) اور ”اجماع المسلمین“ کے قیام کا مشورہ دیا ہے جو ایسے علما اور تجربہ کار افراد پر مشتمل ایک مستقل اسمبلی ہو، جس کی تشکیل کا مقصد خصوصی طور پر مسلمانوں کے مسائل کا حل اسلامی تعلیمات کی روشنی میں تلاش کرنا ہو۔ یہ اہم اخلاقی اور دینی ادارہ، جو کہ ساری ملت کی نیابت کرے گا، کسی ایک ملک کے

اس کے روایتی تصورات کا کوئی جواز نہیں (تفسیر، ۲۱۳:۵)، اگرچہ اجماع کا نظریہ قرآن (۴ [النساء]: ۱۱۵) میں اور سنت میں بالصراحت بیان کیا گیا ہے (دیکھیے *Handbook*، ص ۲۸ الف [مفتاح كنوز السنه، بذیل مادہ]: ابن حزم: احکام، ۱۳۲:۴ و بعد)، اس طرح اصول کی تعریف ”امت کے اجماع“ کی ترکیب کے ذریعے نہ کی جائے، بلکہ ”جماعت کے اجماع“ کے الفاظ سے، امت مسلمہ کو عام مفہوم میں مجموعی طور پر اولوالامر سمجھنے کی بجائے جماعت کو ایسا سمجھا جائے (تفسیر، ۲۱۳:۵-۲۱۴)، لہذا ”اصلاح پسند“ اجماع کو نہ تو امت کی عمومی متفقہ رائے کا درجہ دیتے ہیں (دیکھیے الشافعی: الرسائل، ص ۴۰۳، عدد ۱۱۰۵ و ص ۴۷۱ و بعد) (اور) نہ ہی ایک خاص مسئلہ پر ایک خاص دور کے مجتہدین کے ایک متفقہ فیصلہ کو (تفسیر، ۲۱۷:۵) (امام) احمد بن حنبل اور جدید حنبلی مکتب فکر کے نظریاتی مسلک کی طرح سلفیہ اسے صحابہ کرامؓ کی سطح تک محدود کرتے ہیں (الکواکبی: ام القری، ص ۶۷، ۱۰۳؛ تفسیر، ۲: ۱۰۸، ۴۵۴، ۵: ۱۸۷، ۲۰۶، ۱۱۸: ۷، ۲۵۴: ۸، ۲۲۸)۔ دور صحابہ کے بعد کا کوئی بھی اجماع [حجت نہیں] ہے، خصوصاً اگر وہ ان نظریات و عقائد کی تصدیق کرتا ہو، جو صحابہؓ کی روایت کی تردید کرتے ہیں (تفسیر، ۲۰۶: ۵: ۱۹۸: ۷)۔ جس طرح سے عبادت سے متعلق معاملات کا فیصلہ صحابہؓ کی متفقہ رائے کے حوالہ سے کیا جاتا ہے (بشمول حسب ضرورت تابعین کی متفقہ رائے سے بھی)، جو کہ صحیح العقیدگی کا واحد معیار ہے اسی طرح دنیوی معاملات میں اولوالامر کا متفقہ فیصلہ بھی ایک قانونی و شرعی معیار ہے کیونکہ وہ امت کے قانونی استحقاق کے محافظ ہیں (تفسیر، ۱۲: ۳) اولوالامر وہ اصحاب ہیں جنہیں امت زعماء اور ان کے عوامی افعال پر ایک قوت حاکمہ رکھنے والوں کی حیثیت سے تسلیم کرتی ہے (تجعلهم مسیطرين حکامها واحکامها)۔ اولوالامر کی اطاعت (جو کہ ۴ [النساء]: ۵۹) کی رو سے واجب ہے اور جس کی ”اصلاح پسند“ مستقل طور پر تبلیغ کرتے رہتے ہیں) کا جواز عصمت کی دلیل سے نہیں ہے، بلکہ عوام

تحت آتی ہیں۔ عبادت سمیت تمام افعال اور حلال و حرام کی پابندی جو کہ عبادت الہی (تعبد) میں شامل ہے، یہ امر کسی انسان کے لیے نامناسب ہے کہ وہ اجتہاد یا محض دینی شوق کی بنا پر اس قسم میں خفیف ترین جدت بھی متعارف کرائے۔ عبادت کی ناقابل تغیر خصوصیت کو تسلیم کرنے کی حقیقت، جو کہ دین کی اصل ہیں، بذات خود ایمان و یقین کا عمل ہے جس کے من جانب اللہ اور من جانب رسولؐ ہونے پر اہل ایمان یقین (واثق) رکھتے ہیں؛ یہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر سچے اور مکمل ایمان کی علامت ہے۔

(ب) عادات (رسومات، رواج) مادی امور یا امور دنیویہ کے ایک وسیع شعبے پر محیط ہیں ”جو انفرادی یا اجتماعی، خصوصی یا عمومی ہیں“ (رشید رضا: تفسیر، ۱۳۰: ۷) اور خاص طور پر سیاسی اور قانونی نوعیت کے حامل ہیں (تفسیر، ۳: ۱۲، ۵: ۱۳۰، ۲۰۰) جو کہ زمان و مکان کی بنا پر مختلف ہوتے رہتے ہیں، اس لیے یہ محض روایتی یا قانونی ضوابط (معاملات) یا رواجی حق کی بات نہیں، جیسا کہ لفظ ”عادت“ کو فقہ کے روایتی مفہوم کی رو سے سمجھا جاتا ہے۔ ”عادات“ کے سلسلے میں اصلاح پسند عفو و رواداری کا مشورہ دیتے ہیں اور اولوالامر کے لیے (نہ کہ عام افراد کے لیے) فیصلہ (کرنے) کی آزادی اور اجتہاد کے آزادانہ استعمال کا مطالبہ کرتے ہیں (الکواکبی: أمم القری، ص ۶۷؛ منار، ۴: ۲۱۰، ۷: ۹۵۹؛ تفسیر، ۳: ۳۲، ۷: ۱۳۱، ۱۹۱)۔

اس امتیاز کی رو سے ”اصلاح پسندوں“ نے ہر اس امر کے بارے میں محتاط سکوت اختیار کیا ہے جس کے متعلق اللہ تعالیٰ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کوئی واضح حکم صادر نہیں فرمایا۔ رشید رضا کے نزدیک جن امور سے اللہ تعالیٰ نے منع نہیں فرمایا، ان سے کوئی انسان منع نہیں کر سکتا؛ جن چیزوں کو اللہ تعالیٰ نے جائز قرار دیا ہے انسان انہیں ناجائز قرار نہیں دے سکتا (تفسیر، ۷: ۱۶۹)۔ جس امر کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے سکوت اختیار کیا ہے اسے قابل برداشت (عفو) قرار دیا جائے

لیے کام نہیں کرے گا اور مکمل طور پر غیر سیاسی نوعیت کا ہوگا تاکہ اس کی لازمی آزادی اور خود مختاری کے ضمانت دی جا سکے (دیکھیے اے مراد: Refor- misme، ص ۷۶، ۳، و بعد؛ وہی مصنف Commentat Ibn Badis، باب ۴)۔

اگرچہ ”اصلاح پسند“ اجماع کے لیے ادارہ کے قیام کے سلسلے میں عملی اقدامات پر کبھی متفق نہ ہوئے، پھر بھی اسلامی اصولوں اور سلفیہ کے مثالی نظریات کے مطابق وہ اسے امت کے ارتقاء کے لیے ایک فیصلہ کن کارروائی تصور کرتے ہوئے اس کے لیے ایک ادارے کے قیام کی طرف مائل رہے ہیں۔ اس موضوع پر لکھنے والے تمام اصحاب نے یہ نظریہ مشترک طور پر پیش کیا ہے کہ جماعت ہی امت کے اجماع کے لیے ایک استحقاقی ادارہ ہے۔ یہ دو کردار ادا کرے گا: دینی سطح پر سنجیدہ اختلاف کا موجب بننے والے معاملات پر صحیح العقیدگی پر مبنی موقف واضح کر کے قوانین و ضوابط پر اثر انداز ہوگا اور دنیوی معاملات میں یہ اپنے وسیع دائرہ کار کے اندر رہتے ہوئے اجتہاد کے اصولوں کے اطلاق سے عمل کا محرک بنے گا۔ اس طرح سے یہ ”عبادات“ اور ”عادات“ کے مابین مغالطوں وغیرہ کو دور کرنے کے لیے کام کرے گا اور اس آزادانہ تحقیق کی حوصلہ افزائی میں مدد دے گا جو اطلاقی سائنس اور مادی ترقی کے شعبوں میں امت کو درکار ہے۔

(۵) عبادات اور عادات میں امتیاز جدید حنبلی مکتب فکر (دیکھیے احمد بن حنبل: Essai :H.Laoust، ص ۲۳۷-۲۳۸) کا اتباع کرتے ہوئے جدید ”اصلاح پسند“ عبادات اور عادات کے امور کے مابین ایک واضح امتیاز قائم کرنے کی طرف مائل ہیں۔ وہ اپنے موقف کا جواز اس اصول کی مدد سے پیش کرتے ہیں کہ عبادات کے بارے میں جملہ امور قرآن و سنت میں مکمل طور پر بیان کر دیئے گئے ہیں؛ بقیہ امور کے لیے (یعنی مادی زندگی کی تنظیم کے بارے میں ہر مسئلے کے متعلق) اولوالامر فیصلے کرنے میں آزاد ہیں (دیکھیے بالا: اجتہاد)۔

(۱) عبادات: یہ قرآن و سنت پر مبنی احکام کے

حقیقی پہلو کی نسبت زیادہ معذرت آمیز قدر رکھتا ہے، اس موضوع پر رشید رضا اور الکوایکی کے پیش کردہ متفرق طور پر منتشر (اور قدرے مبہم) نظریات کی مدد سے ہم اس بات کے اہل نہیں ہوتے کہ درست تجزیہ کر سکیں کہ روایتی مسلم قانون سازی کے کون کونسے پہلو بنیادی (حیثیت رکھتے) ہیں اور وہ اس پہلو سے ناقابل ترمیم ہیں اور کونسے پہلوؤں کو ”عادات“ کے زمرے میں لایا جاسکتا ہے۔ اس سلسلے میں لازمی شرط قرار دی جانے والی قدر بذات خود مبہم ہے، کیونکہ یہ (سب کچھ) پابندی عائد کرنے والی شرائط کی بنا پر ہے؛ جو قرآن حکیم سے ماخوذ ہیں اور جنہیں سلفیہ، جب بھی انہیں اپنے سیاسی، اقتصادی، معاشرتی اور ثقافتی موقف متعین کرنے کی زحمت اٹھانا پڑی، بار بار پیش کرتے رہے (اگرچہ نظری طور پر یہ وہ شعبہ ہے کہ جس میں ”عادات“ کو رو بعل لایا جاسکتا ہے)۔

القصد اصلاح پسندانہ تناظر میں بہت ہی کم معاملات ایسے ہیں جن پر قرآن و سنت کے اخلاقی احکام اور عمومی اصولوں سے صرف نظر کرتے ہوئے غور کیا جاسکتا ہے اور جس تخلیقی سرگرمی کا تصور کیا جاتا ہے، اس کے مقصد کا جائزہ ان دونوں مآخذ کے پیش کردہ اخلاقی اور دینی معیاروں کی روشنی میں لیا جانا لازمی ہے۔ ”اصلاح“ کے علمبردار مسلم اداروں اور طرز زندگی میں تصرف کے امکان کو اس حد تک تسلیم اور قبول کرتے ہیں کہ اس پر دو (بنیادی) مآخذوں کے بنیادی اصولوں کا اختلاف نہ ہو۔ حقوق نسواں اور مرد و زن کے باہمی تعلقات کے موضوع پر، سلفیہ خود کو مسلمان عورت کی آزادی کے حامی قرار دیتے ہیں، لیکن اس حد تک نہیں کہ اس کی قانونی حیثیت میں یہ رعایت قرآن حکیم کے واضح کردہ شرعی میلانات یا اسلام کے عائلی اور صنفی (ضابطہ) اخلاقیات سے متصادم ہو (اس موضوع پر دیکھیے، تفسیر، ۱۱: ۲۸۳-۲۸۷؛ ”اسلام عورتوں کو تمام انسانی، دینی اور شہری حقوق عطا کرتا ہے؛ رشید رضا: نداء للحنس اللطیف، قاہرہ ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۲ء؛ لے مراد: Le Reformisme musulman، ص ۳۱۵-۳۳۱)۔

(ایضاً، ۳: ۳۲۷؛ ۷: ۱۶۹)۔ علما کو کسی ایسی چیز کی اجازت دینے یا اس سے روکنے کا کوئی حق نہیں۔ ان کا کام صرف احکام شریعت کو رو بعل لانا ہے، صرف ایسے ہی کاموں میں ان کی اطاعت واجب ہے۔ جہاں تک بعض دنیوی امور (خوراک اور علاج و معالجہ وغیرہ) کے بارے میں قرآن و سنت کے احکام کا تعلق ہے۔ اصلاح پسندوں کے ہاں وہ لازمی نہیں ہیں، بلکہ وہ قابل ترجیح امر کے بارے میں محض مشاورتی تجاویز ہیں نہ کہ شرعی احکام (ارشاد لا تشریع) (تفسیر، ۷: ۲۰۱)۔

عبادات اور عادات کے مابین امتیاز نے سلفیہ کو عقیدت پر مبنی ان اعمال و عبادات کی ترویج کی مذمت کا جواز فراہم کر دیا جو کہ تصوف کے نام سے صدیوں سے رائج چلے آ رہے تھے اور آخر کار کچھ مکاتب فکر نے انہیں اپنا لیا تھا اگرچہ وہ قرآن و سنت سے ماخوذ نہ تھے، پھر اس (طرز عمل) نے انہیں اس لائق کیا کہ وہ روایتی عقائد میں [کی گئی غیر اسلامی اور غیر شرعی تبدیلیوں کو ختم کر کے، انہیں اپنی اصل کی طرف لائیں]۔ اس رویے کو وہ تجدید کی روح سے قریب تر تصور کرتے تھے، جو کہ دین متین (الحنفیۃ السمحۃ) کا وصف ہے اور دنیاے جدید سے زیادہ ہم آہنگ ہے۔ یہ امتیاز مقامی قانونی اور معاشرتی استعمال کی ”عادتوں“ میں شمول کے ذریعے ایک زیادہ ”روادارانہ“ رویے کی حوصلہ افزائی کرے گا اور اسلامی دنیا کے اہم دھاروں کے مابین اختلاف کو کم کرنے کا باعث ہو گا، شاید یہ وراثت میں ملنے والے دینی تنازعات کو بھی خفیف کر دے گا۔ اس رویے کو اپنے منطقی انجام تک لانے سے یہ (امر) ممکن ہو سکے گا کہ مختلف سیاسی، معاشرتی، اقتصادی اور نظریاتی نظام کو اپناے رکھنے کے باوجود امت مسلمہ سکون کے ساتھ بقائے باہمی کے تصور کو اپنالے، بشرطیکہ عقیدے اور عبادات میں مسلمانوں کے بنیادی اتحاد کی حفاظت کی جائے اور شرعی قانون کے لازمی اجزاء (یا محتویات) سے ان کی مشترکہ وابستگی کو صحیح و سالم رکھا جائے۔ تاہم عبادات اور عادات کے مابین ایسا امتیاز کسی

بائین عقلیت کی ضرورت اور اس کے عملیت پسند ہونے کا مشورہ دیتا ہے، جس نے انتہائی طور پر قدامت پرستوں کے جمود کے خلاف اور ترقی اور جدید دنیا کے موضوع پر ”اصلاح“ کے علمبرداروں کی وسیع المشرقی کی حمایت میں سلفیہ کو ایک استدلال فراہم کیا، اس کے ساتھ ان لوگوں کے لیے بھی ایک (معقول) جواب ہے، جو (سلف کے روایت کردہ معتبر و مستند) اسلام کو نقصان پہنچانے کے لیے انتہائی درجہ کی جدیدیت کا پرچار کرتے ہیں۔ ”مصلحین“ کو اس جدیدیت میں ”مفاہمت کے جذبہ“ سے قطع تعلقی نظر آتی ہے، جسے ان کے مناظرات اسلام کے ایک معیاری اور مثالی میلان کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں۔

(۲) مناظرات: ”اصلاح پسندوں“ کی نمایاں تصانیف کا اہم حصہ ہیں اکثر مبلغانہ جوش سے مملو ان کے مناظرے اگرچہ مسلم معاشرہ کے داخلی مسائل پر مرکوز ہوتے ہیں تاہم یا تو وہ اسلام کے ”حریفوں“ سے بلا واسطہ طور پر کیے جاتے ہیں (دیکھیے محمد عبدہ: الاسلام والرّد علی مثقّد، مقالہ ۱۹۰۰ء، قاہرہ ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء؛ فرانسیسی ترجمہ: طلعت حرب: *L, Europe et l'Islam*، قاہرہ ۱۹۰۵ء؛ ایضاً: الاسلام والنصرانیۃ، مقالہ ۱۹۰۱ء، در منار) یا بالواسطہ طور پر مغربی تہذیب اور نظریات کی ترغیبات کے خلاف سمیہ کی صورت میں کیے جاتے ہیں۔ دونوں حالتوں میں ”اصلاح پسندوں“ نے ایک مذہب، ایک اخلاقی ضابطے اور ایک قانونی، معاشرتی اور سیاسی نظام کی حیثیت سے اسلام کی فضیلت و برتری کا مظاہرہ کرنے کی مساعی کی ہیں۔ اس طرح کے مناظرات حسب ذیل واضح خطوط پر استوار ہیں:

(الف) اسلام کا پیغام آزادی (۱) ایک روحانی پیغام کی حیثیت سے: یہاں انسانی آزادی کے لیے بطور اصول استدلال لازماً عقیدہ توحید کے ساتھ مخصوص ہے۔ توحید الہی سے اخلاقی آزادی کا اثبات ان تمام عبادات کو ممنوع قرار دیتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی ”بے مثل“ ذات کے لیے نہیں کی جاتیں اور معصومیت و حفاظت کے تمام انسانی دعوؤں کو بھی باطل قرار دیتا ہے کیونکہ معصوم مآخذ صرف

اگرچہ سلفیہ دنیوی و دینی امور کے مابین (اور) اللہ تعالیٰ سے انسان کے تعلق اور محض انسانی سرگرمیوں (جو قرآنی احکام کے تابع نہیں ہوتیں) کے مابین امتیاز کرنے کی ضرورت کا دعویٰ کرتے ہیں، تاہم وہ دینیات اور قانون کو الگ الگ کرنے کے سلسلے میں کوئی فیصلہ کن کردار ادا نہیں کرتے، ان کے نقطہ نظر سے شریعت کا ابہام (اس) روایتی شرعی اور اخلاقی نظریے پر کوئی باقاعدہ تنقید نہیں کرتا، جو خالص دینی اور معاشرتی معاملات میں ایک واضح امتیاز قائم کرنے کو انتہائی طور پر مشکل اور قدرے مشکوک بنا دیتا ہے، علی عبدالرزاق (۱۸۸۸ء-۱۹۶۸ء) کی (ان) کوششوں کے خلاف ”اصلاح پسندوں“ کا شدید رد عمل قابل ملاحظہ ہے، جو اس نے اپنی تصنیف الاسلام واصول الحکم [قاہرہ ۱۳۴۳-۱۳۴۴ھ/۱۹۲۵ء] میں ادارتی اور سیاسی مسائل کو اخلاقی اور دینی مسائل سے علیحدہ کرنے کے بارے میں ظاہر کیا (دیکھیے Islamic: Kerr Reform، ص ۱۷۹ و بعد)۔ رشید رضا دین اور شریعت کی اپنی اپنی مخصوص اقدار کی طرف ضمناً توجہ دیتے ہیں، جنہیں وہ گڈڈ کرنے کو ناقابل جواز تصور کرتے ہیں (تفسیر، ۱۳۷:۶)، لیکن وہ اس امتیاز سے کوئی نتیجہ اخذ نہیں کرتے۔ شریعت کا امتیاز (جو کہ عبادات اور عادات کے مابین امتیاز سے کم اہم نہیں ہے)، اہم نتائج کا حامل ہوتا اگر یہ شریعت کے اطلاق کے شعبے کو سختی سے محدود کرنے کے امکانات (کی تلاش) کے لیے سنجیدہ تحقیق کے لیے نقطہ انحراف ہوتا اور یوں اعتقاد یا عبادت سے بنیادی ربط نہ رکھنے والی ہر چیز کو ”مقدس“ حدود سے الگ تھلگ کر دیا جاتا اور اسے اجتہاد کے دائرے میں لایا جاتا۔ اس تحقیق کو مجددین کے لیے چھوڑ دیا گیا (دیکھیے، مثال کے طور پر محمد احمد خلف اللہ کے مضامین، خصوصاً: القرآن و مشکلات حیاتنا المعاصرۃ، قاہرہ ۱۹۶۷ء؛ جس میں وہ ایک جدید تجربے کی روشنی میں شریعت کے بنیادی اصولوں کی ایک نئی تعبیر کے جواز کا اعلان کرتے ہیں، ص ۳۱)۔ اگرچہ نامکمل ہی سہی، تاہم یہ امتیاز ”عبادات“ اور ”عادات“ کے

حیثیت سے اصلاح پسندوں کے مناظرات محض آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مشن کی آفاقیت (عموم البعث) کے روایتی تصور کو اجاگر کرتے ہیں کیونکہ رسول اکرم تمام اقوام کی بھلائی کی طرف رہنمائی اور تمام انسانوں کو توحید کی دعوت دینے کے لیے مبعوث کیے گئے تھے (محمد عبده: رسالۃ التوحید، ص ۱۳۹، فرانسیسی ترجمہ ص ۹۵، انگریزی ترجمہ، ص ۱۱۴؛ نیز دیکھیے تفسیر، ۷: ۶۱۰؛ [۲] الانعام: ۹۰)۔ دیگر بہت سے زمانہ حال کے مسلمان مفکرین کی طرح ”اصلاح پسند“ مصنفین یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اسلام ایک مکمل آفاقی مذہب ہے، کیونکہ یہ سابق (انبیاء کرام پر نازل ہونے والی) وحی کو اپنے اندر سموے ہوئے ہے (خصوصاً حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ پر نازل ہونے والی وحی کو) اور یہ ان کے پیغام کی تکمیل کرتا ہے (دیکھیے محمد عبده: رسالۃ التوحید، ص ۱۶۶ و بعد، فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۱۲ (حاشیہ) و بعد، انگریزی ترجمہ، ص ۱۳۲ و بعد تفسیر، ۱۰: ۳۴۸-۳۵۶)۔

(ب) ایک معاشرتی، قانونی اور سیاسی نظام (یعنی شریعت) کی حیثیت سے ”اصلاح پسند“ یہ موقف رکھتے ہیں کہ اسلامی قانون، انسانی قانون سازی کے برعکس (جو کہ مستقل نظر ثانی و تصحیح کے باوجود ہمیشہ نامکمل رہتا ہے)، اعلیٰ ابدی و آفاقی نوعیت اور خاصیت رکھتا ہے۔ شریعت کم از کم اپنے (ان) حصوں میں جو کہ وحی الہی پر مبنی ہیں اور جو اس کا جوہر اور اس کا اصل ہیں حکمت الہی سے ماخوذ ہے۔ اس طرح سے یہ ہر مقام اور ہر وقت کے لیے انسان کی مصالح (وضوریات) کے لیے موزوں ترین قانون ہے (ابن بادیس: شہاب، جنوری ۱۹۳۴ء، ص ۵۷؛ تفسیر، ۶: ۱۴۶)۔ کیونکہ یہ دو نقطہ ہائے نظر سے انسان کی فلاح کا تصور پیش کرتی ہے: مادی زندگی کی فلاح اور مستقبل (کی زندگی) میں نجات (جو کہ ”مصلحین“ کا ایک محبوب نظریہ ہے اور رشید رضا نے اسے نہایت مفصل طور پر بیان کیا ہے: منار، شمارہ، ۱ (۱۸۹۸ء)، ص ۱، شمارہ، ۵۵ (۱۹۰۲ء) ص ۲۵۹-۲۶۵؛ تفسیر، ۱۱: ۲، ۳۳۰-۳۴۱؛ ۱۰: ۲۱۰، ۲۳۷؛ نیز دیکھیے محمد عبده: رسالۃ التوحید، ص ۱۲۴، ۱۶۹؛ فرانسیسی ترجمہ، ص

وحی الہی اور سنت مبارکہ ہیں (جو کہ اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے الہام کردہ ہیں؛ یہ استدلال بعض اوقات، تقلید کی تردید میں اس حد تک برآئے کار لایا گیا ہے کہ یہ ایک قوت حاکمہ کی اطاعت اختیار کرنے کو ضروری قرار دیتا ہے جس کے معصوم ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے، یا اسے معصوم سمجھا جاتا ہے)۔ اس کے برعکس اللہ تعالیٰ کی برتری اور رفعت کا اثبات کسی (اور فرد) کی برتری کی نفی کرتا ہے۔ نتیجتاً عقیدہ توحید (مسلمہ کلیساؤں میں مروج) انسان اور اللہ تعالیٰ کے مابین واسطے اور ثالثی کے نظام کی حقانیت سے انکار کرتا ہے اور انسانوں کے بعض طبقات (اولیاء، صوفیاء) کے غیر معمولی منصب کے اعتقاد کی ضرورت کو ختم کر دیتا ہے۔

(۲) معاشرتی آزادی: اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ پر اعتقاد انسانی مساوات کی اساس ہے، کیونکہ تمام لوگ مساوی طور پر اللہ تعالیٰ کی رعیت ہیں اور وہ اپنے مرتبے کی نمایاں عظمت میں برابر کے شریک ہیں (دیکھیے محمد عبده: رسالۃ التوحید، ص ۱۵۵-۱۵۶؛ فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۰۶؛ انگریزی ترجمہ، ص ۱۲۵)؛ [یہ عقیدہ انسانی] ذہن کو تقلید یا ”بڑوں“ کی طرف سے عائد کردہ غلامی یا کمتر درجے ہر دو کی بنا پر بخوشی کی جانے والی انفعالی اطاعت سے نجات دلاتا ہے (دیکھیے ۳۳ [الاحزاب]: ۶۷؛ ۳۴ [الہٰب]: ۳۱-۳۴)؛ (الَّذِينَ اسْتَضَعُوا)، یعنی وہ لوگ جو کمزور سمجھے جاتے تھے عبادت کی ترکیب بذات خود (نماز اور حج وغیرہ) اسلام کے مساویانہ کردار کی اہمیت پر دلالت کرتی ہے؛ (ب) اسلام کا پیغام آزادی قرآن و سنت کی اخلاقی تعلیمات سے بھی واضح ہوتا ہے، جو انسانیت کی بنیادی وحدت کے تصور پر مبنی ہیں اور نسل یا معاشرتی حیثیت پر مبنی تمام امتیازات کو مسترد کرتی ہیں (محمد عبده: رسالۃ التوحید، ص ۱۷۲؛ فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ انگریزی ترجمہ، ص ۱۳۵؛ تفسیر، ص ۳۴۸ و بعد، اسی جیسے موقف کے لیے دیکھیے محمد اقبال: Recons- truction، ص ۸۹ فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۰۳)۔

(۲) اسلام کی آفاقی خصوصیات: (۱) ایک دین کی

۸۴- ۱۱۵: انگریزی ترجمہ، ص ۱۰۴، ۱۳۴۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ سلفیہ اسلامی قانون کو ایک (ایسا) جامد نظام تصور کرتے ہیں جو کہ اپنی صحیحہ سچائی اور تکمیل میں کافی و دائمی ہو، اگرچہ وہ یقین رکھتے ہیں کہ شریعت کے بعض فیصلے (مثال کے طور پر عورت کا ذاتی مرتبہ) بہترین مثالی خصوصیت رکھتے ہیں، جن کا مقابلہ کرنے کی اہلیت نہ تو انجیل کی تعلیمات پر مبنی قانون رکھتا ہے اور نہ ہی (مغربی نظریات سے ماخوذ و متاثر)، جدید قانون، تاہم وہ اس خیال کو مسترد نہیں کرتے کہ مسلمان ترقی یافتہ ممالک کے اپناے ہوئے بعض نظریات کی نقل کر سکتے ہیں۔ اس کے باوجود سلفیہ یہ تسلیم کرنے سے انکاری ہیں کہ مغرب کی ترقی کے تمام پہلو اچھے ہیں اور یہ کہ رجعت پسند نظر آنے کے خوف سے امریکہ یا یورپ کی تہذیب کو کلی طور پر قبول کر لیا جائے (ابن بادیس: شہاب، جنوری ۱۹۳۲ء، ص ۱۱) علاوہ ازیں ”اولوالامر“ کو چاہیے کہ وہ (شورئی اور مجتہدین کی باہمی مشاورت سے) نئے حقائق کو مد نظر رکھتے ہوئے، اسلامی قانون کے بنیادی خصائص کا مکمل طور پر احترام کرتے ہوئے اور اسلام کے عمومی ضابطہ اخلاق کی پابندی کرتے ہوئے اسلامی قانون کو وقت کے تقاضوں کے مطابق مرتب کرنے میں تعاون کرے۔ سلفیہ اس باب کا باہرکار ذکر کرتے ہیں کہ روز مرہ زندگی میں اسلام انسان کو دنیا میں اپنی فلاح و بہبود کے مطابق کام کرنے کی مکمل آزادی دیتا ہے (تفسیر، ۲۰۵:۳، بحوالہ حدیث نبویؐ [انتم اعلم بامور دنیاکم] تم اپنے دنیوی امور سے بخوبی باخبر ہو، ۱۴۰:۶؛ ابن بادیس: شہاب، اکتوبر ۱۹۳۰ء، ص ۷۰)۔ انہی امور سے ”مصلحین“ نے اسلام کی معتدل نوعیت و فطرت کے اثبات کے دلائل اخذ کیے اور کسی بھی زمانہ میں اور کسی بھی مقام پر تمام انسانی حالات کے مطابق اسلام (دین کی حیثیت سے نہیں بلکہ شریعت کی حیثیت سے) کے ہم آہنگ ہو جانے کی اہلیت کا جواز پیش کیا۔

(۳) اسلام کی اعتدال پسند روح: اعتقادی امور اور شریعت کے ناقابل ترمیم عناصر (جنہیں وحی الہی کی ہر

دو صورتوں میں صراحت کے ساتھ بیان کر دیا گیا ہے) کے علاوہ (دیگر معاملات میں) اسلام عقل کو بروئے کار لانے کے لیے کوئی حد مقرر نہیں کرتا۔ اصلاح پسندوں کے مباحثات کے اس پہلو پر، جسے محمد عبدہ (رسالۃ التوحید، بموقع عدیدہ)، رشید رضا (دیکھیے Le J. Jomier: Comment Coran du Manar، باب ۳) اور ابن بادیس (دیکھیے ابن بادیس: Commentat du Coran، باب ۲، ۵) نے مفصل طور پر بیان کیا ہے، یہاں مفصل بحث نہیں کی جائے گی۔ ایمان اور عقل کے مسئلے پر ”اصلاح پسندوں“ کا موقف یہ ہے کہ قرآنی پیغام بذات خود وجدان اور فکر دونوں سے مخاطب ہے اور نہ صرف اسے ایمان کی قبولیت، بلکہ عقل کی مدد سے اس کا ادراک بھی مطلوب ہے۔ قرآن صرف غیبی امور کے بارے میں عقل کو محدود و معذور قرار دیتا ہے اور انسان کو ناگزیر مغالطوں میں پڑنے اور اللہ تعالیٰ کی ذات سے غلط صفات منسوب کرنے سے باز رکھتا ہے۔

”اصلاح پسند“ امن کے اثبات کے لیے، کہ اسلام عقلی تحقیق کے راستے میں اور عقل کے استعمال میں کوئی رکاوٹ نہیں ڈالتا بلکہ وہ مثبت طور پر ہر دو کی حوصلہ افزائی کرتا اور ذہانت کو اپنانے کی ترغیب دیتا ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ نعمت ہے (ابن بادیس: شہاب، مارچ ۱۹۳۱ء، ص ۷۸ و بعد، بحوالہ سورہ [ابن اسرائیل]: ۷۰)، اکثر ”عقلی“ دلیل استعمال کرتے ہیں۔ ”اصلاح پسندوں“ کے محاورے میں عقل یا تعقل کو عین شعور جانتا استدلال نہیں ہے، جو ایمان اور وحی الہی سے بے نیاز اور آزاد ہو کر سچ کو تلاش کرنے کی متنی ہے۔ صحیح العقیدہ ”اصلاح پسند“ ادباء عقل کو اندھے جذبے (ہوئی) کا متضاد سمجھتے ہیں جو فطرت (سلیم) کی آواز کو دبا دیتا ہے اور جو مین میخ والی ذہنیت کے برعکس شک و شبہ سے ماوراء ہوتا ہے۔ عاقل انسان وہ نہیں جو غور و فکر کا عمل آرام سے سرانجام دے سکے اور مسلک استدلال کا مکمل طور پر شیدائی ہو، بلکہ وہ ہے جو منصفانہ اور متوازن غور و فکر کا اہل اور جذبہ اعتدال

کا حامل ہو، حتیٰ کہ اپنے فیصلے کے سلسلے میں ہر چیز کو پیش کرنے میں قدرے تذبذب سے کام لے اور ہر چیز کو صرف اپنی ذہانت کی روشنی میں بیان کرے۔

تاہم ”اصلاح پسند“ دینی اور فلسفیانہ غور و فکر میں کچھ زیادہ دلچسپی نہیں رکھتے۔ محمد عابد کے رسالۃ التوحید (جو ایک اساسی سکیم، بلکہ ایک دینیاتی کلیت کو بیان کرتا ہے) اور مبارک الہی کے رسالۃ الشکر (جو مراثی اعتقادات کی تردید پر مشتمل ہے) کے علاوہ سلفیہ کے نظریاتی و اعتقادی نظام میں واقعی طور پر مفصل دینی امور تلاش نہیں کیے جاسکتے۔ وہ قرآنی متن پر مبنی (ان) ٹھوس بیانات پر مطمئن ہیں جو ان کے نقطہ نظر کی رو سے فیصلہ کن دلائل (کا درجہ رکھتے) ہیں۔ اس طرح سے وہ قرآن حکیم میں (بیان کردہ) ہر اس چیز پر زور دیتے ہیں جو عقلی تحقیق کی حوصلہ افزائی کرتی ہے اور مظاہر فطرت پر غور و فکر کرنے اور انہیں انسانی خدمت کے لیے استعمال کرنے کے لیے ایک محرک (کا درجہ رکھتی ہے)۔ وہ وحی الہی کے ان حصوں پر زور دیتے ہیں جو انسانوں کو سوچنے، اشیا کو سمجھنے اور دوسروں کو واضح ثبوت (یعنی برہان) کے ذریعے قائل کرنے کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں، وہ اسی طرح قرآنی ذخیرۃ الفاظ کے تمام مآخذ کا بھرپور استعمال کرتے ہیں جو علم اور دماغی سرگرمی سے متعلق ہیں (دیکھیے G.Flugel: The Concordantiae) جس میں ہم ان بنیادی الفاظ سے مرتب کردہ موضوعات کی فراوانی دیکھ سکتے ہیں: عبر، عقل، علم، حکم، فکر، فقہ، المختصر یہ کہ وہ یہ ظاہر کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ اسلام انسانی استدلال کو ایک اہم کردار ادا کرنے کی اجازت دیتا ہے اور یہ کہ یہ (نظری طور نہ کہ عملی طور پر) علم اور تہذیب کے شعبوں میں انسانی ترقی کی حوصلہ افزائی کرتا ہے (دیکھیے خصوصاً رشید رضا کا پرزور اعتقادی بیان تفسیر، ص ۲۴۴ و بعد، بعنوان: الاسلام دین الفطرة السليمة والعقل والفكر والعلم والحكمة والبرهان والحجة)۔

علم اور تہذیب کا موضوع ”اصلاح پسندوں“ کی

دعوت میں ایک اہم کردار ادا کرتا ہے (دیکھیے J.Jomier: Le Comment Coran du Manar، باب ۴؛ اے مراد: Ibn Badis Comment and du Coran، باب ۳، ۴)۔ اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ ذہانت کی بنا پر انسان غلط اعتقاد اور توہم سے بچ سکتا ہے، علوم کو اپنا سکتا ہے اور درست اعتقادات اختیار و قبول کر سکتا ہے۔ اسے بروئے کار لا کر فطرت پر اپنے غلبے کو بڑھانا چاہیے (اور) تخلیق و ابداع کے متعدد وسائل سے مستفید ہونا چاہیے، تاکہ وہ مادی قوت حاصل کر سکے اور خوش کن اخلاقی فلاح سے بہرہ ور ہو سکے۔ ”اصلاح پسندوں“ کی جانب سے اس طریقے سے پیش کیے جانے سے ایک (ایسے) مذہب کی حیثیت اختیار کرتا دکھائی دیتا ہے کہ جو انسانیت کی اخلاقی اور مادی ترقی پر خصوصی طور پر متوجہ ہے، اس لیے یہ رینان کی طرف سے (اسلام کے خلاف) دیئے گئے دلائل کی موثر تردید تھی (کہ اسلام سائنسی روح کا مخالف ہے) اور مارکسیت کے زیر اثر تنقید کی ناموزونیت (کہ اسلام ایک رجعت پسند نظریہ و عقیدہ ہے) کا انکشاف کرنے میں مدد و معاون تھی۔ ”اصلاح پسند“ اسلام کا جائزہ، اس کے کچھ (ایسے) پیروکاروں کے رویئے اور بے اعتدالیوں کے ذریعے لینے پر اظہار تاثر کرتے ہیں جو اس تصور کو اپنی بدعات، جاہلیت کے پیدا کردہ توہمانہ اعتقادات، غلط قسم کے علما کی فریب کاری اور اپنے سیاست دانوں کی بد اخلاقی کی بنا پر مسخ کر دیتے ہیں (دیکھیے محمد عابد کی طرف سے گونائے گئے اعتراضات: رسالۃ التوحید، ص ۱۹۵-۱۹۹؛ فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۳۲-۱۳۵ انگریزی ترجمہ، ص ۱۵۱-۱۵۳)۔ جب اسلام کے بارے میں مستند اور معتبر اظہار بیان کے لیے وحی الہی اور سنت نبوی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے تو (معلوم ہوتا ہے کہ) اسلام سائنس اور تہذیب سے ہم آہنگ مذہب ہے (تفسیر، ۹: ۲۳)؛ یہ ترقی اور سائنس کی حوصلہ افزائی کرتا ہے (تفسیر، ۳: ۲۶، ۳۴، ۱۰۶)؛ اور سائنسی آزادی تحقیق کی تحسین کرتا ہے کہ انسانی عظمت کی شرائط ہیں (تفسیر، ۵: ۲۵۸)؛ اسلام مشرق میں اپنی تہذیب کو از سر نو

اور اسوۂ سلف صالحین سے اہل ایمان کو ضرور فیضان حاصل کرنا چاہیے: ”ان کا اتباع جتنے مکمل طریقے سے کیا جائے گا، اتنی ہی زیادہ دعوت الی اللہ کے کام کی بھرپور تکمیل ہوگی“ (ابن بادیس)۔

(ب) قرآن حکیم میں بیان کیے گئے، حقائق کی تبلیغ اور پیغام وحی (تبلیغ الرسالۃ) کو پھیلانا بھی ”دعوت الی اللہ“ ہے چونکہ یہ پیغام آفاقی نوعیت کا حامل ہے، اس لیے ساری بنی نوع انسان کے لیے قابل فہم بنایا جائے، اس موضوع کو قرآن مجید کے توسط سے جہاد سے منسلک کیا جا سکتا ہے (دیکھیے شہاب، اپریل ۱۹۳۲ء، ص ۲۰۴ وبعده)۔ ابن بادیس اس قرآنی اظہار و بیان کو ایک مخاصم دینیات اور دینی تبلیغ کے ایک سرگرم تصور کا جواز پیش کرتا ہے تاکہ لوگوں کو جمود و لاپرواہی سے بیدار کیا جائے اور وحی کے محاسن سے لاعلمی و عدم توجہ اور انہیں لوگوں پر منکشف کرنے میں تذبذب کی بنا پر ”علمائے سو“ کی مذمت کی جائے۔

(ج) ”دعوت الی اللہ“ میں ایسے مسلمانوں کو دائرہ اسلام میں واپس لانے کی کوشش بھی شامل ہے، جو لا دینی نظریات سے گمراہ ہو کر یا جدید سائنسی علم سے حد سے زیادہ متاثر ہو کر یہ اسلام کے بارے میں یہ تصور رکھتے ہوں کہ یہ ”ایک ایسا بوسیدہ لباس ہے، جسے پہن کر انسان شرمندگی محسوس کرتا ہو“ اور اس کے عقائد اور ضابطہ اخلاق کی تفتیک کرتے ہوں (محمد عبده: رسالۃ التوحید، ص ۱۹۸؛ فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۳۴-۱۳۵؛ انگریزی ترجمہ، ص ۱۵۳)۔

(د) دعوت الی اللہ کے نظریہ میں، مسلم معاشرے میں ”مبینہ جدیدیت“ کے نام پر پھیلے ہوئے فساد اور بدعنوانی (تفسیر، ۱۰: ۴۵)، کمال اتاترک کی طرح کی پھیلی ہوئی دہریت (ایضاً، ۹: ۳۲۲-۳۲۳) اور حد سے متجاوز انفرادی آزادی کے خلاف جہاد بھی شامل ہے، جو کہ ہر قسم کا بگاڑ پیدا کرتی ہے (کتاب مذکور، ۸: ۵۳۰-۵۳۱) اور جو کم و بیش براہ راست ”مغرب کے اخلاقی بحران“ کی

پردان چڑھانے اور اسے مغربی تہذیب سے محفوظ رکھنے کی اہلیت رکھتا ہے (تفسیر، ۹: ۲۲)؛ اس سے بڑھ کر اور کیا چاہیے۔ (۴) اسلام انسانیت کا اصلاحی اصول ہے (اصلاح نوع الانسان، تفسیر، ۱۱: ۲۰۶)؛ دین اور شریعت کی حیثیت سے اسلام سابقہ مذاہب سے بڑھ کر ہے (تفسیر، ۱۱: ۲۰۸، ۲۸۸، متعدد شعبوں کا احصاء جن میں اسلام انسانیت کے لیے زیادہ منفعت بخش رہا ہے)، اس لیے اسلام کی صداقت کو واضح کرنا مسلمانوں کا فریضہ ہے: ”دعوة الى الخير“ (محمد عبده: رسالۃ التوحید، ۱۷: ۱؛ فرانسیسی ترجمہ، ص ۱۱۶؛ انگریزی ترجمہ، ص ۱۳۵؛ تفسیر، ۴: ۲۶-۲۷؛ ۳: ۴۶؛ ۳: آل عمران: ۱۰۴) اور ”دعوة الى اللہ اسی شرعی فریضے کا حصہ ہے“ (ابن بادیس: شہاب، اپریل ۱۹۳۵ء، ص ۶، بحوالہ ۱۶: النحل: ۱۲۵؛ ۱۲: یوسف: ۱۰۸)۔ دعوت الی اللہ کے زمرے میں اسلامی اقدار کا پرچار، اسلام سے منسوب غلط نظریات کی تردید بذریعہ ثبوت اور اس کے ”محاسن“ کو واضح کرنا شامل ہے، یہ سب کچھ مسلمانوں کے ایمان کو مستحکم کرنے اور غیر مسلموں کی آگاہی کے لیے (اور) شاید انہیں اسلام کے حلقہ کے اندر لانے سے زیادہ ان کے (غلط) میلانات کی خاطر اور تعصبات کو ختم کرنا ہے، تاہم تبلیغی اور مشنری عمل کا تصور ”مصلحین“ کے لیے اجنبی نہیں (دیکھیے J. Jomier: Le Comment Coran du Manar، باب ۱۰)؛ تاہم محمد عبده قبول اسلام پر اسلام کے غفور و رواداری کے فریضے کو ترجیح دیتے ہیں: ”اسلام اپنے نور کے ذریعے لوگوں کے دلوں میں سرایت کرنے کا اہل ہے“ (رسالۃ التوحید، ص ۱۷۲)، عملاً اللہ تعالیٰ کی طرف بلانے کا کام مسلمانوں اور غیر مسلم اشخاص کی رہنمائی متعدد مذہبی، اخلاقی اور ثقافتی رویوں کی طرف کرتا ہے: (۱) اللہ تعالیٰ کی طرف پکارنے میں اس سے بڑھ کر ایسی زندگی بسر کرنا ہے جو کہ اسلام کے عمومی احکامات سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہو۔ یہ اس امر کی یقین دہانی کا بہترین طریقہ ہے کہ قرآن میں پیش کیے گئے مثالی نظریات کا اثر و نفوذ بڑھے گا۔ ایک روحانی اور اخلاقی سطح پر اسوۂ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

پر مبنی حکمت عملی کے نصب العین کی وکالت بھی کی ہے، اس طرح ایک اعلیٰ باکردار اسمبلی یا ”مجلس شوریٰ“ کے ذریعے امت (مسلمہ) کے مابین از سر نو اتحاد (اگرچہ علامتی طور پر ہی سہی) پیدا کیا جائے گا، جس میں ہر مسلمان ملک کو نمائندگی ہوگی۔ مثال کے طور پر ایک مستقل مجلس (جمعیت المسلمین) کی صورت میں جس کی تجویز ابن بادیس نے دی ہے (دیکھیے اے مراد: *Le Reform-isme musulman*، ص ۳۷۶ و بعد)، یہ (مجلس) امت کے منظم اتحاد سے مقابلتاً دوسری بہترین چیز ہوگی، جو اقتدار اعلیٰ کے (مالک و حامل) امام کے جھنڈے تلے (مصروف کار) ہوگی اور جس کا خواب رشید رضا نے دیکھا تھا (دیکھیے ان کی کتاب ”خلافت“ ترجمہ H. Laoust: *Le Califat dans la doctrine de R. R.*)

(ز) مغرب کی سماجی اور ثقافتی اقدار کی حمایت کرنے والوں کے جواب میں ”اصلاح پسند“ اسلامی اخلاقیات اور مقامی اقدار کی توصیف و تحسین کرتے ہیں اور حسب ضرورت ان مغربی مفکرین کے بیانات (شہادت) کا حوالہ دیتے ہیں جو اسلامی اقدار کے مداح اور مغرب کی مادیت پسند تہذیب میں نظر آنے والے اخلاقی انحطاط سے پریشان تھے (دیکھیے تفسیر، ۱۰: ۴۱۲، ۲۰: ۴۲۰، ۱۱: ۲۴۳)۔ ”اصلاح پسندوں کے مباحثات و حقائق کا سامنا کرتے ہوئے سلفیہ کے رویے کو آشکارا کرتے ہیں: ایک جانب مغرب کی طرف سے (پیدا کردہ) مسلمان مفکرین اور حکومتی طبقات کی طرف سے مادی اور ثقافتی ضلالت کا اور دوسری جانب جدیدیت کے حامیوں کے طرف سے مسلم معاشرہ کی منظم طور پر تجدید کا سامنا ہے تاکہ وہ ممکنہ طور پر فوری اور مؤثر انداز میں جدید زندگی کی ضرورت کا سامنا کر سکے، لہذا یہ مغربی تہذیب کے خلاف محض مدافعانہ عمل یا اس کا (کلی) استرداد ہے، یا پھر اس کے بعض پہلوؤں کا استرداد نہیں، بلکہ ان مسلمانوں کو جواب دینے کا ایک انداز ہے جو کہ جدت پرستی اور ترقی پر یقین رکھتے تھے اور جو اسلام کے بنیادی مطالبات اور جدید دنیا کے حقائق سے مسلم زندگی کی

ذمہ دار ہے۔ اسی طرح لوگوں کو مذہب اور سائنس کی جدائی، سائنس میں فطرتاً انہماک و توجہ اور کسی اخلاقی مقصد کے بغیر مادی اشیا کی مضطربانہ جستجو کے حقیقی خطرات سے آگاہ کرنا بھی جہاد ہے، (۱۱: ۲۴۳)؛ (ر) اس کا مقصد ان پیشہ ور سیاست دانوں کو بے نقاب کرنا بھی ہے کہ جو شاید مخلص اور باعمل مسلمان تو نہیں لیکن یا تو حکومت کی تائید و معاونت کے لیے (اور) یا اپنی ذاتی مقصد براری کے لیے اسلام کو جذباتی مقاصد کے لیے استعمال کرتے ہیں (تفسیر، ۲: ۴۲۰)۔ اسی قسم کے اعتراضات بعض مذہبی، معاشرتی اور سیاسی نظریاتی نظاموں کی تائید میں استعمال کرنے کے حالیہ رجحانات پر کیے جاسکتے ہیں (دیکھیے ”مسلم اشتراکیت“ جسے بعض مفکرین ”عرب اشتراکیت“ کہتے ہیں) یا سیاسی نظریات (دیکھیے مثال کے طور پر خالد محمد خالد: *La Religion au Service du Peuple*، در Orient، ۲۰ (۱۹۶۱ء)، ۱۵۵-۱۶۱)۔

(س) اس قوم پرستی، جس کی حوصلہ افزائی جدیدیت پسند جنگجو وطن پرست کرتے ہیں اور بعض برادر ممالک کے برخلاف دعوت الی اللہ دینی تعلق کو اخلاقی اور سیاسی تعلقات سے بڑھ کر قابل فخر مقام دیتی ہے (تفسیر، ۲: ۳۰۴)۔ اس کا مطلب اسلامی اخوت پر زور دینا ہے (تفسیر، ۴: ۲۱) اور مسلمانوں کو ترغیب دلانا ہے کہ عظمت اور فخر نسلی یا قومی کی خصوصیات (العصبیۃ الجاہلیۃ) پر نہیں، بلکہ ”اسلامی و انسانی ملت“ سے ربط میں مضر ہے (تفسیر، ۱۱: ۲۵۶)۔ یہ امر وحدت (جمعیت اسلامیہ) کے نظریاتی نظام کا ایک پہلو ہے جو سلفیہ کے سیاسی اور ثقافتی تصور سے مطابقت رکھتا ہے، چونکہ جمال الدین افغانی، عبدالرحمن الکوآکی اور دوسرے ”اصلاح پسند“ مصنفین نے نہ صرف یہ کہ مسلسل طور پر رائج العقیدہ مکاتب فکر کے مابین اور حتیٰ کہ شیعوں اور سنیوں کے مابین شرعی قوانین کی تعبیر و تشریح کے معاملات میں نظریاتی اختلافات کے خاتمے کا مطالبہ کیا ہے، بلکہ امت مسلمہ کو دینی ہم آہنگی کے فریضہ کی یاد دلا کر انہوں نے سیاسی روابط اور بین الاقوامی تعاون

تھی، کیونکہ یہ ایک سائنسی اور تکنیکی ترقی کی لائی ہوئی رجائیت اور اس نوع کے نظریات کے ارتقا کا دور تھا، جو استعداد کار، معاشی خوش حالی اور سماجی ترقی کا ایک لازمی عنصر ہے، تاہم سلفیہ کا مقصد ان تہذوبات پر مشاورت کرنا اور نظریہ اجتہاد پر ایک استحقاق کو جو ان (تہذوبات) کو اسلام کے مستند اصولوں میں سمو کر امت کو (اخلاقی و ثقافتی نقطہ نظر سے) مطمئن کر دے، پیش کرنا ہے۔ اپنی (اولیں اور) ابتدائی شکل میں اسلام کی ”اصلاحی“ لہر نے جدید دنیا کے بارے میں عرب مسلم آگاہی پیدا کرنے میں بہت تیزی دکھائی، لیکن انسانی خواہشات (معاشرتی اور ثقافتی نوعیت وغیرہ کی) نے ایسے ایسے سوالات کو بھی جنم دیا جن کا سامنا آنے والی نسل کو کرنا پڑا۔

(۲) دوسرا دور (تقریباً ۱۹۰۵ء تا ۱۹۵۰ء): اس دور میں ”اصلاحی“ نظریاتی نظام ظہور پذیر ہوا۔ جس میں رشید رضا اور شیخ ابن بادیس نے اہم کردار ادا کیا۔ ان دو قوی شخصیات نے دوسرے ادیبوں کو متاثر کیا، جن کے بے شمار مضامین نے (جو المنار، الشہاب، مجلۃ الشبان المسلمین اور الرسالة، المجلۃ الزیویۃ جیسے مجلات میں شائع ہوئے) ”تحریک اصلاح“ کے تصور کو جلا بخشی اور اس کے نظریاتی موقف کو مستحکم کیا۔ یہاں ہم بیسویں صدی کے نصف اول کے اہم ”اصلاحی“ مصنفین کا اختصار کے ساتھ جائزہ لیں گے:

(۱) شام میں جمال الدین القاسمی (۱۸۶۶ء-۱۹۱۳ء) جدید حنبلی روایت کے مخلص پیروکار تھے، ان کے ہم وطن طاہر الجزائری (۱۸۵۱ء-۱۹۱۹ء) اپنے وسیع تجربہ علمی کو ”اصلاح“ کے کام میں بروئے کار لائے (خصوصاً اشاعت کے شعبے میں)، عبدالقادر المغربی (۱۸۶۷ء-۱۹۵۶ء) نے، جو کہ اپنے بچپن میں جمال الدین افغانی سے اپنے براہ راست روابط کی بنا پر متاثر تھے، شام میں ”تحریک اصلاح کے کام“ میں بڑی مفید خدمات سرانجام دیں، شکیب ارسلان (۱۸۶۹ء-۱۹۳۶ء) جو ایک قابل ذکر ادیب اور سیاستدان (اور جنہیں ”امیر البیان“ کے لقب سے یاد کیا جاتا تھا)، عرب قومیت

ضروری مطابقت کے مابین ہم آہنگی تلاش کرنا چاہتے تھے۔
(د) تحریک اصلاح معاصر عرب دنیا میں: ہم تقریباً ایک صدی کے بعد العروۃ الوثقی (۱۸۸۳ء) کے دور سے لیکر آج تک سلفیہ اصلاحی تحریک کی کارکردگی کا جائزہ لے سکتے ہیں؛ اس موقع پر عرب دنیا ایک طرف قرآن حکیم کی تعبیر و تشریح کے طریقوں اور سنت کے استناد اور دوسری طرف مذہب کے مقصد، وظیفے اور خود مختاری کے مسئلے پر مباحث کا مرکز بنی ہوئی ہے۔ یہ بات ان ممالک کے بارے میں خصوصاً درست ہے جہاں تحقیقی کام اور ثقافتی سرگرمیاں، سیاسی اور معاشرتی مقاصد کی بجا آوری کی طرف کم یا زیادہ مائل ہیں، اگرچہ متحرک نہیں ہیں اور جن میں معاشرتی تنظیم نو اور معاشی تعمیر کے سلسلے میں اکثر ابتدائی طور پر قوی قوت کو بروئے کار لایا جاتا ہے، تاکہ پس ماندگی (اور غربت) پر غلبہ حاصل کیا جاسکے۔ بدلتی ہوئی عرب دنیا میں اصلاح کے ارتقا کو تین اہم مراحل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

(۱) مثالی زعما کا دور: جس کے دوران میں علامہ جمال الدین افغانی، محمد عبدہ اور عبدالرحمن الکوہکی نے مسلمانوں کی مجموعی اصلاح کے لیے لازمی بنیادیں فراہم کیں (دیکھیے متعین کردہ لائحہ عمل اور ام القریٰ)۔ اس دور کے ”اصلاح پسندوں“ کے کام کا مقصد، سب سے بڑھ کر، امت کا مادی اور اخلاقی ارتقاء تھا جو کہ محض قرون وسطی سے ابھرا تھا۔ ان تینوں زعما کے معاشرتی، سیاسی اور ثقافتی مطالبات کا اثر ان کی نظریات میں مداخلت سے زیادہ تھا (محمد عبدہ کے رسالۃ التوحید کے استثناء کے ساتھ، جو کہ ابتدائی دینیات کے سلسلے میں رہنما اور معلوماتی کتابچہ ہے)، لہذا ”اصلاح پسندوں“ کی طرف سے تحریری اور زبانی نشر و اشاعت نے روحانی اور عملی سطحوں پر ارتقا اور تحقیقی مساعی (اجتہاد) سے متعلق امت کی بڑھتی ہوئی آگہی میں بیش بہا اضافہ کیا ہے۔ یہ درست ہے کہ اس دور کی ثقافتی فضاء انیسویں صدی کا اختتام اور بیسویں صدی کا آغاز اسلامی فکر میں ان نظریات کو قبول کرنے کے لیے موافق

تحریک سے کوئی تعلق نہ تھا]۔

(ج) تیونس میں راسخ العقیدہ ”مصلحین“ کے اہم نمائندے بشیر صفر (م ۱۹۳۷ء) ابن بادیس کے نہایت محترم و معزز استاد، شیخ محمد طاہر بن عاشور (پ ۱۸۷۹ء) تفسیر قرآن کے مؤلف (جس کی جلد ۱ تا ۳، تیونس سے ۱۹۵۶ء-۱۹۷۱ء طبع ہو چکی ہیں) اور ان کے فرزند محمد الفاضل بن عاشور (۱۹۰۰ء-۱۹۷۰ء) (دیکھیے محمد الفاضل بن عاشور: حركة الادبية والفكرية في تونس، قاہرہ، ۱۹۵۶ء)۔

(د) الجزائر میں تحریک اصلاح کے قابل ذکر نمائندے ابن بادیس کے علاوہ مبارک المیلی (۱۸۹۰ء-۱۹۴۵ء)، الجزائری اصلاحی مکتب فکر کے ماہر دینیات (دیکھیے مآخذ)؛ طیب العقیسی (۱۸۸۸ء-۱۹۶۲ء) شیخ عبدالوہاب کے خیالات سے کافی متاثر (انہوں نے اپنا بچپن حجاز میں بسر کیا تھا) اور بے قاعدگی سے شائع ہونے والے اخبار الاصلاح (بکرہ ۱۹۲۷ء) کے مالک تھے؛ محمد البشیر الابراہیمی (۱۸۸۹ء-۱۹۵۶ء) [رکّ بہ الابراہیمی]؛ اور احمد توفیق المدنی (پ ۱۸۹۹ء) مورخ و سیاستدان جو ”اصلاحی“ تحریک کے سیاق و سباق سے الجزائر کی قومی ثقافت کی ترقی کے سلسلے میں بڑے سرگرم تھے۔

(ر) مراکش میں، جہاں سلفیہ کی راسخ العقیدہ اصلاحی تحریک نسبتاً دیر سے پھیلی چند نام اور تصانیف سامنے آتی ہیں (دیکھیے J. Berque: Ca et la dans les deluts du reformisme religieux au Maroc Etudes.... dediees a la memoire de. Levi Provençal، پیرس، ۱۹۶۲ء، ۲: ۷۱-۷۲، ۳: ۲۹۴)۔

شریفی دور حکومت میں اصلاحی تحریک کی نمائندہ شخصیات میں سے مندرجہ ذیل (حضرات) قابل ذکر ہیں: ابو شعیب الدکالی (م ۱۹۳۷ء)؛ ابن الموقت (۱۸۹۳ء-۱۹۴۹ء) جو اسلام کی حقیقی تجدید سے زیادہ عوامی اخلاقی حالت پر تنقید کرنے میں زیادہ دلچسپی رکھتے تھے (دیکھیے Hespéris ۱۹۵۲ء، ص ۱۶۵-۱۹۵ میں ابن الموقت پر A. Faure کا مقالہ)؛ علال الفاسی (پ ۱۹۱۰ء)، ایک ادیب و سیاسی زعم

کے بکے حامی (دیکھیے ان کا ماہانہ مجلہ: La Nation Arabe مطبوعہ جینوا، ۱۹۳۰ء-۱۹۳۹ء) اور مدیر المنار کے ذاتی واقف کار تھے، جنہوں نے اس مجلہ کے سلسلے میں قابل تحسین خدمات سر انجام دیں؛ محمد کرد علی (۱۸۷۶ء-۱۹۵۳ء) دمشق میں عرب اکادمی کے سابق رئیس تھے اگرچہ صحیح معنوں میں انہیں ”اصلاح پسند“ مصنف نہیں کہا جاسکتا، تاہم وہ محمد عبدہ کے نظریات پر یقین راسخ رکھتے تھے اور انہیں عرب دنیا کی ان ادبی و سیاسی شخصیات میں شمار کیا جاسکتا ہے جن کی اصلاحی تحریک کے سلسلے میں اخلاقی حمایت و تائید بڑی قابل قدر ہے۔

(ب) مصر میں محمد عبدہ کے بہت سے روحانی فرزند (موجود) تھے، جو اپنے استاد کے اصلی نظریات کے ساتھ گہری وفاداری رکھتے تھے۔ محمد فرید وجدی (۱۸۷۵ء-۱۹۵۴ء)، جو تطاہری میلانات کے ساتھ ایک قرآنی تفسیر کے مؤلف، مجلہ ”الرسالہ“ (اجراء: ۱۹۳۳ء) کے مستعد مدیر اور اسلام کے پر جوش مبلغ تھے۔ محمد مصطفی الراغی (۱۸۸۱ء-۱۹۴۵ء) جو دو مرتبہ الازھر کے رئیس (۱۹۲۸ء-۱۹۳۵ء) رہے، جہاں انہوں نے راسخ العقیدہ مکاتب فکر کے مابین روابط کو مضبوط بنانے کے لیے جدوجہد کی اور مثالی ”اصلاحی“ نظریات کی اشاعت میں حصہ لیا؛ انہوں نے محمد عبدہ والے جذبے سے (وہاں) اصلاحات کی مساعی کی، جن کے وہ سچے جانشین تھے۔ محمود شلتوت (۱۸۹۳ء-۱۹۶۳ء) الازھر کے ایک اور بڑے استاد (دیکھیے جماعات التریب بین المذاهب اور ان کا مجلہ رسالہ الاسلام، قاہرہ ۱۹۴۹ء)، احمد امین (۱۸۸۶ء-۱۹۵۴ء) اسلامی ثقافت و تاریخ کی بھرپور نقش ونگار کے (فجر الاسلام، صحنی الاسلام اور ظہر الاسلام) اور عربی اسلامی ثقافت کی تجدید کے اہم معمار کی وجہ سے جدید اصلاح کے لیے کام کرنے والے اپنا حوصلہ بلند رکھتے تھے، انہوں نے اپنی تقریر اور تحریر (دیکھیے ان کا مجلہ الثقافة، قاہرہ ۱۹۳۹ء) کے ذریعے محمد عبدہ ہی کی مانند ایک جدید معتزلی مذہب کی طرح کے نظریات پھیلانے کی کوشش کی [لیکن عملی طور پر احمد امین کا مفتی محمد عبدہ کی

وکالت)۔ سلفیہ کی راسخ العقیدہ اصلاحی تحریک کی عوام میں پذیرائی یقینی تھی جو کہ نظم اور محتاط ارتقاء پر یقین رکھتی تھی، جو دینی زعماء کی اخلاقی قوت حاکمہ کا احترام کرتی تھی اور اس بات کی قائل تھی کہ معاشرے کو ایسے ”رہنماؤں“ کی ضرورت ہے جو اسے ترقی کی (ایسی) شاہراہ پر گامزن کریں جو ”اصلاحی“ تحریک کے اعتقاد و یقین سے ہم آہنگ ہوں، لیکن دوسری عالمی جنگ کے نتیجے میں ہونے والی اکھاڑ پچھاڑ اور سماجی و اخلاقی تبدیلیوں کی بنا پر اصلاحی تحریک کی ترقی کافی حد تک متاثر ہوئی۔

(۳) حالیہ پیش رفت (۱۹۵۰ء کے عشرے سے تاحال): دوسری عالمی جنگ سے پہلے کا دور عرب دنیا کی دینی تشکیل میں ایک بھرپور تبدیلی کے آغاز کی غمازی کرتا ہے۔ اصلاحی تحریک کی ہیئت میں مکمل تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ اس تحریک کے نمائندے رشید رضا (۱۹۲۵ء) یا عبدالحمد بن بادیس (م ۱۹۴۰ء) کی طرح کے ذہین نہ تھے اور اسی کے ساتھ الاخوان المسلمون کی تحریک نے اگلے مورچوں پر قبضہ جما لیا۔ اس نئی تحریک نے کئی نامور شخصیات کی نظریاتی تحریروں اور اپنی سیاسی سرگرمیوں کے ذریعے لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کر لیا۔ ان شخصیات میں حسن اسماعیل الحسینی: ایک اہم رہنما و حسن البنا [رگ بہ] کے جانشین: محبت الدین الخطیب: شامی النسل صحافی اور (قاہرہ کے) المطبعة السلفیہ کے سابق مدیر: شام کے مصطفیٰ السباعی (م ۱۹۶۵ء): سید قطب شہید (۱۹۶۶ء) تفسیر فی ظلال القرآن کے مصنف: محمد الغزالی، جن کی مناظرانہ اور نظریاتی تحریریں سات ہزار سے زیادہ صفحات پر پھیلی ہوئی ہیں (دیکھیے REI, Abstracta ۱۹۶۱ء، ص ۱۰۵-۱۰۶) اور سعید رمضان: مجلہ المسلمون کے بانی و تاحال مدیر (قاہرہ، دمشق ۱۹۵۱ء؛ جنیوا ۱۹۶۱ء) شامل ہیں۔

(ب) اصلاحی تحریک نے معاشرے میں اس مقام کو کھو دیا جو دونوں عالمی جنگوں کے درمیان (کے عرصہ میں) اس کی قوت (کا موجب) تھا، تحریک اصلاح کے بڑے سلسلے کی حامی اصحاب (مثلاً رشید رضا سے آغاز کرتے

(حزب الاستقلال) جو سلفی ہونے کے دعویدار ہیں (دیکھیے ان کی Autocritique، النقد الذاتي، قاہرہ ۱۹۵۲ء)۔

یہ متعدد مصنفین ”اصلاح“ کے اولین اساتذہ کے نظریاتی اور تعلیمی کام کو تسلسل دینے والے تھے، تاہم یہ امر قابل ملاحظہ ہے کہ بے شمار شعراء اور ادباء، مثلاً حافظ ابراہیم (۱۸۷۲-۱۹۳۲ء)، مصطفیٰ [لطفی] المنفلوطی (۱۸۷۶-۱۹۲۴ء)، عباس محمود العقاد (۱۸۸۹-۱۹۶۴ء) اور محمد العبد (پیدائش ۱۹۰۴ء) وغیرہ نے بلاواسطہ طور پر تحریک ”اصلاح“ کے اخلاقی اور سماجی موضوعات کو اپنی تخلیقات میں زیر بحث لا کر اس کی اشاعت میں مدد دی۔

اپنے ناقابل انکار افادے (جس کا بیان جزوی طور پر بروکلمان نے مکملہ، ۳: ۳۱۰-۳۲۵-۳۳۵-۳۳۶، ۱۶۰ میں کیا ہے) کے باوجود ”اصلاح پسندوں“ کے پچاس سالہ کام نے کوئی ایسے حل پیش نہیں کیے جن سے معاشرہ کے تمام سماجی طبقات مطمئن ہو سکے ہوں۔ ان کے نظریات سماجی و سیاسی اور اسی طرح سے دینی و اخلاقی، نئے ابھرنے والے متوسط طبقہ کی خواہشوں سے بہت زیادہ قریبی مطابقت رکھتے تھے۔ ایک گروہ کی حیثیت سے یہ لوگ روشن خیال اور یورپی زبانوں میں سے کسی ایک میں بعض اوقات جدید ثقافت کی چمک کی آمیزش کے ساتھ کم از کم عربی و اسلامی ثقافت کے علمبردار تھے، یہ گروہ ایک مخصوص روایت سلف کی روایت سے، جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، اپنی فرمانبرداری کا اظہار کرتا تھا اور اس کے ساتھ ہی جدید (تہذیب) کی چیزوں میں بھی کسی حد تک دلچسپی لیتا تھا۔ اس طبقہ کے مثالی تصورات کا اظہار اعتدال اور مفاہمت کی زبان میں کیا گیا ہے۔ دینی شعبے میں وہ عقل پر مبنی مواقف اپنانا چاہتے تھے جو مقبول عام روایتی مسلک (جسے وہ کم علمی یا رجعت پسندانہ فکر و احساس کی علامت تصور کرتے تھے) اور الاخوان المسلمین کے (پیش کردہ) غیر مصالحانہ اساس پرستی کے تصور سے مختلف تھا، وہ جدیدیت (Modernism) کو بھی مسترد کرتے تھے، جسے وہ انتہا پسندی گردانتے تھے (مثلاً مکمل طور پر لا دینی ریاست کی

ہوئے) سابقہ مبینہ ”روایتی“ اخلاقی و معاشرتی نظام کے حمایتی اور وارث تصور کیے جانے لگے تھے۔

(ج) متناقض طور پر اصلاحی تحریک کی تاریخی کامیابی نے الجزائر میں اور کسی حد تک مصر میں اپنے خاتمے اور زوال میں اپنا کردار ادا کیا۔ اقتدار کی طرف راغب ہو کر (اور بعض نے عملاً سرکاری مناصب قبول کر کے) بہت سے ”اصلاح پسند“ مبلغین نے اسلامی اقتدار کی کامرانی کے لیے اپنے سابقہ جوش و جذبے کو ترک کر دیا اور مصلحت آمیز موقع پرستی کا نظریہ اپنا لیا۔ حالات سے مجبور ہو کر اساس و تنظیم پر مبنی ”سرکاری“ دین اور رسمی نظریات کو تقویت پہنچانے کے لیے وہ بذات خود روایتی مکتب فکر سے وابستہ ہو گئے۔ خالص اسلام کی مدافعت جو کہ اصلاحی تحریک کا مقصد ہے، بے جا طور پر ان لوگوں کے ہاتھوں میں آگئی جو حکومتوں سے مفاہمت کے مخالف تھے اور جنہیں وہ غیر منصفانہ اور غیر قانونی سمجھتے تھے۔ یہ وہ لوگ تھے جنہیں ان کے مخالفین باسانی فسطائی یا رجعت پسند قرار دیتے تھے۔

نوجوان نسل جو صرف اور صرف عربی زبان بولنے کی صلاحیت رکھنے تک محدود تھی، دنیا بھر کے معاشرتی اور اخلاقی حقائق کا ایک نیا تصور (سینما، باتصویر اخبارات و مجلات اور غیر ملکی ادب) دریافت کرنے میں کامیاب ہو گئی؛ نئے فلسفہ ہائے حیات (دیکھیے دوسری عالمی جنگ کے بعد فلسفہ وجودیت = Existentialism کی کامیابی اور مارکسیت کی فزوں تر نشر و اشاعت جس کے بعد عرب ممالک میں اشتراکیت کا نفوذ ہوا) کم یا زیادہ نئے انقلابی نظریاتی نظام (مخالف سامراج اور عرب سوشلزم و اتحاد) اور بڈنگ کانفرنس (منعقدہ ۱۹۵۵ء) کے (پیش کردہ غیر جانبداری کے) جذبے اور نظریہ سے متاثر ایک نیا سیاسی ضابطہ اخلاق وغیرہ عوامل نے نوجوان نسل کو تحریک اصلاح کے خصائص اور اس کے اساسی اصولوں کے بارے میں شک و شبہ میں مبتلا کر دیا (حالانکہ) یہ وہ اصول تھے جو ذہن کو اتنا ہی مطمئن کرتے تھے جتنا کہ یہ پچھلی نسل کے

ایمان و اعتقاد کے لیے یقین کی فراہمی کا ذریعہ تھے۔

(ر) تازہ آزادی حاصل کرنے والے ممالک میں نئی معاشرتی قوتوں کے برسر اقتدار آنے سے (شام، لبنان، ۱۹۴۶ء؛ لیبیا ۱۹۵۲ء؛ سوڈان ۱۹۵۵ء؛ مراکش اور تیونس ۱۹۵۶ء؛ الجزائر ۱۹۶۲ء) یا بعض ممالک میں شہنشاہیت کی جگہ جمہوری حکومت کے قیام سے (مصر ۱۹۵۲ء؛ عراق ۱۹۵۸ء؛ تیونس ۱۹۵۷ء؛ لیبیا ۱۹۶۹ء) قابل ذکر اشخاص اور قومی طبقہ، رؤسا پس منظر میں دھکیل دیئے گئے، جو کہ گذشتہ حکومتوں کے زیر سایہ اقتدار پر قابض رہے تھے۔ ریاست کے اعضاء نظام کو زیر تسلط لانے کے لیے نئی نسل نے قدرتی طور پر اپنے اقتدار کو رائے عامہ کے مختلف شعبوں میں بڑھانا چاہا تاکہ وہ ”قومی اصلاح و تجدید“ کے لیے طاقت و قدرت حاصل کر سکیں۔ نتیجتاً سیاست مذہب سے سبقت لے گئی۔ جس نے اپنے آپ کو کش مکش میں مبتلا پایا نہ کہ انقلاب میں گھرا ہوا کہ جس کے مقاصد اس کے دائرہ کار سے ماورا تھے۔ دینی زعماء (مفتی و علمائے کرام) بمشکل ہی ایک آزاد و خود مختار طبقہ ہیں (جیسا کہ وہ ماضی میں تھے) جو نظریات (مثال کے طور پر سیاسی اخلاقیات سے متعلق) کو خالص اسلام کی روشنی میں اور برسر اقتدار نظریاتی نظام یا اس کی ہدایات پر انحصار کیے بغیر (آزادانہ طور پر) مرتب کر سکتے تھے۔

(س) سیاسی آزادی اور معاشرتی و معاشی کایا پلٹ میں مصروف عرب معاشرہ میں تحریک ”اصلاح“ ایک مصلحانہ اور ترقی پسند نظریاتی نظام نہ رہی، معاشرتی اور اقتصادی امور کے بارے میں ان کے نظریاتی مواقف بیکار اور پرانے دکھائی دینے لگے قرآن حکیم پر (جو کہ مسلمانوں کی شخصی اور اجتماعی سرگرمیوں میں ان کے لیے فیضان کا منبع ہے) دائمی غور و فکر کے لیے ان کی دعوت کی طرف نوجوان لوگوں نے کوئی توجہ نہ دی، جنہیں جدید (طرز) کی ریاستوں نے اپنے منصوبوں اور چارٹروں وغیرہ کی صورت میں زیادہ اہم (اور کچھ طریقوں سے لازمی) اصطلاحات کی صورت میں پیش کیا۔ سلف (صالحین) کی روایت کو جسے

نشر و اشاعت کی فنی ترکیبوں کی مدد سے یہ اپنے حکمرانوں کے کاموں پر مرکوز ہو کر عوامی توجہ اپنی طرف مبذول کرا لیتی ہے، اس طرح سے ساری قوم کی زندگی اپنے زعماء کی ”تاریخی“ تقریروں اور الہامی ارشادات سے متعلق ہو جاتی ہے جو کہ دور جدید کے بطل اور نیم خدائی درجہ کے حامل لوگ ہیں (یوں فلاں اور فلاں عرب سربراہ ریاست کی پر تاثیر عظمت کے بارے میں بات کرنا ممکن ہے، جس کی عوام پرستش تک کرنے لگے ہیں)۔ سیاسی زبان بذات خود اظہار بیان کی دیگر اصناف (ادب، مذہب وغیرہ) پر اتنی فوقیت پا چکی ہے کہ اس نے انہیں بھی اپنے تصورات اور زبان کے رنگ میں رنگ لیا ہے (بہت سی صورتوں میں دینی مصطلحات سیاسی افکار کی محض اول بدل سے زیادہ کچھ نظر نہیں آتیں)، نئی قوتیں (ریاست، پارٹی) امت کے اساسی کردار پر قابض ہو چکی ہیں۔ انہوں نے اور اس کی سیاسی اور ثقافتی خصوصیات کو (اپنی منشا کے مطابق) نیا انداز دے دیا ہے، بعض اوقات کئی اختیارات و طاقت سے مسلح یہ قوتیں شہری فرائض اور اعتقادات افراد پر مسلط کرنے کی کوشش کرتی ہیں۔ اسی لمحے مذہب مسلمانوں کی زندگی میں اہم ترین عامل کی اپنی حیثیت گنوا دیتا ہے اور اطلاعات کے شارح اور امت کے ضمیر کے محافظ کے مرتبہ سے محروم ہو جاتا ہے۔

اس معاشرتی اور ثقافتی سیاق و سباق میں ”تحریک اصلاح“ کی آواز نے اپنی زیادہ تر قوت اور تاثیر کھو دی ہے۔ ”تحریک اصلاح“ کے حامی عوام جدیدیت اور الحاد کی جانب مائل ہو گئے ہیں یا انہوں نے ایسے اصلاح پسند طبقات کی شکل اختیار کر لی ہے جن کا جدید دنیا میں اصلاحی تصور سلفیہ کے (پیش کردہ) تصور سے مختلف تھا۔ ایسے میلانات بیسویں صدی کے آغاز سے ”اصلاحی“ فکر کے دو اہم دھاروں کے واضح نظریات کا منطقی نتیجہ دکھائی دیتے تھے۔ معتدل رجحان جو کہ جدید دنیا میں مسلم حیات کی ایک ازسرنو عالمی صف بندی کا حامی تھا اور شدید رائج العقیدہ رجحان جو کہ تمام مخالفتوں اور مشکلات کے باوجود

تحریک ”اصلاح“ نے ایک پرکف انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی، نوجوان لوگوں نے بغیر جوش و خروش کے قبول کیا۔ ان کے نزدیک اس کے معاشرتی، پیشہ ورانہ اور مادی وسائل سے متعلق ٹھوس حقائق، اس کی طرف سے عائد کردہ اجتماعی کام، اس کی پیدا کردہ احتیاجات (اشیائے صرف) اور فارغ الوقتی کے لیے اس کی پیش کردہ تفریحات (تماشے، کھیل، سیر و سیاحت) کہیں زیادہ اہم تھے۔ اپنے دور کی اخلاقی اور جمالیاتی آرزوؤں پر غور و فکر کرتے ہوئے نوجوانوں نے دنیا و آخرت میں اصلاح پسندوں کے مقصد مسرت پر دنیا میں طلب سرور کو ترجیح دی۔ ”اصلاحی تحریک“ اپنی اقدار اور اپنے (پیدا کردہ) مسائل میں نوجوان نسل سے غیر ہم آہنگ ہوتی دکھائی دیتی تھی، جو معاشی، سیاسی اور ثقافتی مسائل کو اخلاقی اور روحانی مسائل جیسی اہمیت دینے کی طرف مائل تھی۔ نوجوان نسل اعتدال پسندیت اور لادینیت کے اصولوں کے ساتھ بخوشی اپنی شناخت کرواتی تھی، جنہیں وہ آج کے مسلم معاشرے میں زندگی اور انسانی تعلقات کی مثالی رہنما قوتیں تصور کرتے تھے۔ اگر نوجوان نسل مذہب کو اہمیت دیتی بھی تھی تو (صرف) اس قدر کہ یہ حکومت کی حکمت عملی میں ایک ثانوی عامل تھا جو خصوصی طور پر عوام کی شہری اور سیاسی تعلیم میں قابل اطلاق تھا اور قومی وحدت کی تقدیس کا ایک ذریعہ تھا، لہذا تحریک ”اصلاح“ کو اکثر اس کی پیش کردہ دینی اقدار یا اسلام کے استناد و ثقاہت کے بارے میں اس کے حوالہ جات کی تائید کی بجائے سرکاری نظریاتی نظام کی حمایت کے لیے بروئے کار لایا جاتا تھا۔

عرب دنیا میں گزشتہ کئی عشروں سے نمایاں ہونے والے اس پیچیدہ عنصر نے دو چیزوں کو صاف طور پر واضح کر دیا ہے۔ مسلم معاشرہ میں ”تحریک دینے والی قوت“ کے طور پر ”تحریک اصلاح“ کا حیران کن اضمحلال اور سیاسیات کا اس کے منصب پر قبضہ، جو کہ اب قومی زندگی میں ہر سطح پر ایک متحرک جذبہ اور آج کی زندگی کا ایک اہم ترین عامل ہے، کیونکہ ذرائع ابلاغ عامہ اور

کہ مسلم معاشرے کے ارتقا میں مزاحم دینی پہلوؤں کو ترک کر دیا جائے۔ دینی سطح پر اس رجحان نے قرآن حکیم کی نسبتاً زیادہ پکدار تعبیر و تشریح کی حمایت کی، جو کہ عقل و استدلال اور سائنسی روح کو مطمئن کرنے کے ساتھ ساتھ عملی زندگی اور (ان) شرعی اصولوں کے مابین پیدا ہونے والی مشکلات کو حل کرنے کی سہولت فراہم کرتی ہے جو روایتی راسخ العقیدہ مکتب فکر نے مرتب کیے تھے اور سلفیہ نے انہیں اپنایا ہوا تھا۔ اس منطقی نتیجے پر آ کر یہ رجحان لادینی جدیدیت سے یکسانیت اختیار کر لیتا ہے جس کے خلاف رشید رضا اور ابن بادیس اور ان کے مکاتب فکر نبرد آزما رہے ہیں۔

(۲) شدت پسند اصلاح کے حامیوں نے، جو کہ سیکولر رجحانات کی کامیابی اور مسلم معاشرہ میں لاپرواہی پیدا ہونے سے پریشان تھے، فرد اور ریاست (ہر دو) کی سطح پر اسلامی تجدید کے حق میں رد عمل ظاہر کیا۔ معتدل ”اصلاح“ کے نظریاتی مواقف کو از سر نو مستحکم کر کے انہوں نے الاخوان المسلمون کو اس سے ہمدردی رکھنے والے اشخاص اور پیروکار بہم پہنچائے۔ جن کے اساسی اصول (ان میں کچھ کی حد سے بڑھی ہوئی سیاسی فعالیت سے قطع نظر) سلفیہ کی اختیار کردہ صریح راسخ العقیدگی کے قریب تر تھے (دیکھیے الاخوان المسلمون کے پہلے عمومی قائد: حسن البنا ۱۹۰۶-۱۹۴۹ء) کا (تصنیف کردہ) کتابچہ:

علی ای شیء ندعو الناس، قاہرہ، ۱۹۳۹ء میں ان کے نظریات کا مختصر بیان) چونکہ یہ رجحان اسلامی اقدار کو ان کے اصلی خالص پن کے ساتھ بحال کرنے کے لیے تھا اور جدید ثقافت اور تہذیب کی نئی اقدار کو نظر انداز کرتا دکھائی دیتا تھا، اس لیے یہ نہ تو جدیدیت کے حامیوں کی ہمدردی حاصل کر سکا، جو کہ معاشرتی و ثقافتی اعتدالیت اور ضمیر کی آزادی کے پرجوش حامی تھے اور نہ ہی ان نوجوانوں کی جو ابھی تک اسلام کے راسخ عقائد سے وابستہ تھے، لیکن اپنے گرد پیش میں وقوع پذیر ہونے والی تبدیلیوں سے آگاہ تھے ”تاریخ کی منطق“ سے وفاداری

معاشرہ تہذیب میں اسلام کے ابتدائی اور اصل پیغام کو مکمل طور پر محفوظ و مامون کرنے کی امید لیے ہوئے تھا:

(۱) معتدل رجحان: یہ رجحان دونوں عالمی جنگوں کے درمیانی عرصے میں پہلے ہی کئی مصنفین (کی تحریروں) میں مخفی طور پر موجود تھا۔ محمد عبده کا جذبہ، اگر دینی نہ بھی ہو، کے وارث ہونے کا کم یا زیادہ واضح طور پر دعویٰ کرتے ہوئے انہوں نے جنگ کے بعد کے عرصہ کے دوران میں کچھ کامیابی حاصل کر لی۔ یہ ایک ایسا دور تھا جس میں تحریک ”اصلاح“ کے علمبرداروں اور جدیدیت کے حامیوں نے اپنے اختلافات میں زیادہ شدت پیدا کر لی تھی۔ سیاسی اور دینی امور میں عملی علیحدگی جو کہ بہت سے عرب (اور مسلم) ممالک میں دستوری اور ثقافتی صورت حال کا نتیجہ تھی اور جو ایک خاص معتدل رجحان کے زیر اثر (وجود میں آئی) تھی، کچھ لوگوں کو اس بات پر آمادہ کر دیا کہ وہ اسلامی مسائل اور موضوعات کا جائزہ اس نقطہ نظر سے لیں کہ وہ اب ممنوع العمل ہو چکے ہیں۔ اس طرح کی آزادانہ تفتیش نے انہیں انتظامیہ کے انتقام یا قدامت پسند دینی و مذہبی حلقوں کی ایذا رسانی کا نشانہ بنایا، جیسا کہ ۱۹۶۵ء میں علی عبدالرزاق اور ۱۹۳۰ء میں طاہر الحداد کے ساتھ ہوا۔ کچھ دقیق مسائل، مثلاً قرآن حکیم کی نوعیت اور اس کی تعبیر و تشریح کا طریقہ اور سنت نبویؐ کے استناد وغیرہ کے ضمن میں راسخ العقیدہ علما اور مسلم فکر کے جدت پسند نمائندوں کے مابین پرجوش مباحث کا سلسلہ جاری رکھا، مثال کے طور پر دیکھیے Quelques Positions actuelles de l'exegese coranique en Egypte (۱۹۴۷-۱۹۵۱ء)، در MIDEO (۱۹۵۴ء)، ص ۳۹-۷۲؛ محمد احمد خلف اللہ مقالہ بعنوان: الفن الخالص فی القرآن الکریم، مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۱ء کے ذیل میں)۔ ذاتی عقیدے کا احترام رکھنے والے معاشرتی و ثقافتی جدیدیت کے اس نظریے کو بتدریج تسلیم کر لیا گیا۔ یہ اعتدالیت سیاسی تنظیم کے امور میں بھی موجزن تھی، لیکن یہ روایتی تعلیمات کی اصلاح اس طور پر کرنے کے لیے کوشاں تھی

انقلاب (ثورة) کی طرح کے الحادی نظریہ ہائے حیات کی پیداوار ہیں۔

[اس ساری بحث سے] یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ اگرچہ تحریک ”اصلاح“ جس قوت کی حامل، یکتائی اور اتحاد کے انداز کی مالک (جو کہ وہ عالمی جنگوں کے درمیانی عرصہ میں رکھتی تھی) کوئی اور ثقافتی لہر دکھائی نہیں دیتی، تاہم اس نے مختلف رویوں کے ارتقاء کو جاری رکھا، جن میں سے کچھ پرجوش اور کچھ نسبتاً معتدل تھے۔ پھر آیا ہم معتدل طرز کے مفکرین کی پیش کردہ اصلاح (معتدل) کا لحاظ کریں جو رواداری اور تحقیق و تفتیش کی آزادی کو اسلام میں ضروری قرار دیتے ہیں اور جو تعلیم و ہدایت کے ذریعے لوگوں میں آزادی کا پرچار کرتے اور انسانی ارتقاء کے لیے اپنے رجائی مشن کی بنیاد استدلال اور سائنس کی کامرانی پر رکھتے ہیں یا الاخوان المسلمون کی خاصانہ ”اصلاح“ کا لحاظ کریں جو نبوی مشن سے وفاداری والی خصوصیت کی حامل ہونے کے ساتھ ساتھ دنیا میں اسلام کو ایک مؤثر مقام دینے کی خواہش مند ہے، یا مثالیت پسند نوجوانوں کی ”اصلاح“ کو مد نظر رکھیں جو ”بائیں بازو“ کی (مروجہ) اصطلاحات میں اظہار خیال کرتے ہیں اور معاشرتی انصاف اور سیاسی اخلاقیات کی خواہش کے لیے متحرک ہیں؛ ان (تینوں) رجحانات میں ہر ایک جمال الدین افغانی، محمد عبدہ اور عبدالرحمن الکواکبی کے پیش کردہ بنیادی اصولوں کی نمائندگی کرتا ہے اور جسے (اسلامی دنیا) کے مشرق اور مغرب میں ان کے مخلص پیروکار آگے بڑھا رہے ہیں۔

اس زمانے میں جب کہ ثقافتیں پہلے کی نسبت زیادہ تیزی سے اثر کر رہی ہیں اور آفاقیت نہ صرف عیسائی سیاق و سباق سے ارتقاء پذیر ہے (بلکہ) مسلم ”اصلاحی“ تحریک بھی سلفیہ کی جامد تحریک تک ہر گز محدود نہیں رکھی جاسکتی، پھر اپنے حالیہ رجحانات کے تنوع سے ”اصلاح“ جامد اعتقادیات سے بچ سکتی ہے، جو کہ ہمہ گیر تحریکوں پر ہمیشہ سے مسلط رہی ہے۔ اس طرح تحریک ”اصلاح“ ایک مقام اتصال بن جاتی ہے، جہاں سے جدید دنیا میں اسلام

استوار کر کے اور تحریک اصلاح (جو کہ ان کے نزدیک کافی ترقی پسندانہ تھی) کے اہمات اور مذہبی تحریکوں کی کٹر بنیاد پرستی (جسے وہ رجعت پسندانہ تصور کرتے تھے) ہر دو سے بچنے کی امید رکھ کر اور آبادی کے بڑے حصہ (جسے ماضی کی حکومتیں نظر انداز کرتی آتی تھیں) کا کردار ادا کرتے ہوئے معاشرتی انصاف کے لیے انہوں نے جدوجہد کی (جو دوسری عالمی جنگ کے بعد کے سالوں کے دوران میں سیاسی و دینی ادب کے اہم موضوعات میں سے ایک ہے؛ دیکھیے سید قطب: العدل الاجتماعی فی الاسلام، قاہرہ ۱۹۵۲ء انگریزی ترجمہ J.H. Hardie: Social Justice in Islam، واشنگٹن ۱۹۵۳ء)۔ انہوں نے مقامی ثقافت کو سوشلزم کے رنگ میں رنگنے کی بھی وکالت کی (دیکھیے مصری ”ثقافتی لائبریری“ جس کا ہدف سائنس کی عمومی مقبولیت اور عام لوگوں کی اس تک رسائی تھا)۔ انہوں نے ایک نئی عرب اسلامی انسان دوست تحریک برپا کرنے کی کوشش کی جو ایک سوشلسٹ ریاست کے تصور پر مبنی تھی، جو کہ تشدد کو اپنائے بغیر استحصال اور ظلم کا خاتمہ کر دے (عرب سوشلزم) (بعث) کے مفکرین میں سے ایک مفکر صالح الدین البیطار کے پیش کردہ اصولوں کے لیے دیکھیے ان کی تصنیف: السياسة العربیة بین المبدأ والتطبيق، مطبوعہ بیروت ۱۹۶۰ء، فرانسیسی ترجمہ در Marcel Colombe: Orient، شمارہ ۳۰ (۱۹۶۶ء) ص ۱۷۳ و بعد)۔ آخری بات یہ ہے کہ اس تجدید پسند طبقہ کے ”اصلاحی“ مصنفین نے نہ صرف ایسے طریقوں کی پابندی کرنے سے انکار کر دیا جو ان کے نزدیک تاریخ کی طرف سے فیصلہ کن طریقے پر قابل مذمت قرار دیئے گئے، بلکہ اجتماعی نمائندگیوں اور ان نظریات کو بھی مسترد کر دیا جنہیں وہ آفاقی ذہنیت کی پیداوار سمجھتے تھے۔ اس کے برعکس جس حد تک وہ اظہار کر سکتے تھے، ان کے نزدیک قرآنی پیغام کے لیے یہ لازمی تھا کہ مسلم فکر میں معاصر ثقافت (خصوصاً تیسری دنیا کے تعلق سے) کے نمایاں تصورات کو مدغم کرنے کی کوشش کی جائے حتیٰ کہ ایسے نظریات کو بھی جو اشتراکیت اور

RRM ، Origines dogmatiques du Wahhisme شماره ۳۶ (۱۹۱۸-۱۹۱۹ء)، ص ۳۲۰ وبعد؛ (۱۱) مقالہ وہابیہ در آآ آ بار اول؛ (۱۲) ابن عبد الوہاب، در آآ، بار دوم)۔

(۳) جدید مصلحانہ رجحان کے اہم نمائندگان: کتب کی ایک کثیر تعداد میں عمومی نقطہ نظر سے اس موضوع کو زیر بحث لایا گیا ہے، دیکھیے (۱۳) احمد امین: زعماء

الاصلاح فی العصر الحديث، قاہرہ ۱۳۶۸ھ/۱۹۴۹ء (عرب دنیا اور برصغیر پاک و ہند کے دس مصلحین کے بارے میں) خصوصی مطالعہ رائے: (۱) جمال الدین افغانیؒ (۱۸۳۸ء-۱۸۹۷ء) (۱) آ آ بار دوم، بذیل مادہ: (۱۵) بروکلمان: تکملہ،

۳: ص ۳۱۱-۳۱۵؛ (۱۶) احمد امین: زعماء الاصلاح، ص ۵۹-۱۶۰؛ (۱۷) Nikki R. Keddie: Sayyid Jamal-

ad-Din Al-Afghāni a Pobitical Biography، لاس انجلس ۱۹۷۲ء؛ (۱۸) E. Kedourie: Abdūh، لنڈن ۱۹۶۶ء؛ (۱۹) Homa Pakdaman:

Djamel-ed-Dīn Assad Abadi dit Afghāni، پیرس ۱۹۶۰ء، ہمد اشاریہ، ص ۳۶۹-۳۸۲ (افغانی کے کردار کے بارے میں نامناسب باتیں بیان کر کے ان کی کمزوری کو

ظاہر کیا گیا ہے)؛ (۲) معاون مطالعہ: (۳) Al. blert Sayyid Jamal-ad-Din Al-Afghani An: Kudsī Zadeh

An notated Bibliography، لائیڈن ۱۹۷۰ء۔

برائے عبدالرحمن الکواکبی (۱۸۳۵-۱۹۰۲ء): (۱)

بروکلمان: تکملہ، ۳: ۳۸؛ (۲) رشید رضا: مصاب عظیم (تذکار) در المنار، شمارہ ۵ (۱۹۰۲ء)، ص ۲۳۷-۲۴۰،

۲۷۶-۲۸۰؛ (۳) احمد امین: زعماء الاصلاح، ص ۲۴۹،

۲۷۹؛ (۴) محمد احمد خلف اللہ: الکواکبی حیات و آثارہ، قاہرہ

۱۹۶۲ء؛ (۵) غلدون ایس الحصری: Three Reformers،

بیروت ۱۹۶۶ء، ص ۵۵-۱۱۲۔

برائے (ج) محمد عبدہ (۱۸۳۹ء-۱۹۰۵ء): (۱) ۱،

لائیڈن، بار اول، بذیل مادہ: (۲) بروکلمان: تکملہ، ۳: ۳۱۵۔

۳۶۱؛ (بنیادی کام ابھی تک باقی ہے)؛ (۳) رشید رضا:

تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ، تین جلدوں میں،

کے مستقبل کے بارے میں تشویش رکھنے والے بہت سے مفکرین اور یونیورسٹی اساتذہ اسلامی ثقافت کو رعایت دے کر ایک نیا آغاز دینے کی کوشش کرتے ہیں۔ اسی احساس کے تحت ساری عرب دنیا (مصر، لبنان اور تیونس وغیرہ) میں اس عنوان پر بے شمار لوگوں نے مقالات اور تنقیدی مضامین تحریر کیے جو کہ ”اصلاح“ کے فیضان یافتہ ہونے کے دعویٰ دار ہیں، حتیٰ کہ پاکستان میں بھی جہاں مثال کے طور پر (علامہ) محمد اقبال کے نظریات بدستور فیضان کا ایک عمدہ ماخذ و منبع ہیں، اس پر عمل کیا گیا۔

_____ مآخذ: (تحریک اصلاح کا) پس منظر: (۱) بروکلمان:

تکملہ، ۳: ۳۱۰-۳۵۵؛ (۲) F.M. Pareja al et la:

Islamologie، بیروت ۱۹۵۷-۱۹۶۳ء، ص ۷۲۳-۷۲۴؛

(۳) H. Laoust: Le Reformisme Orthodoxe des

Salafiya et les Caracteres generaux de son

orientation actuelle، در REL ۱۹۳۲ء، ص ۱۷۵-۲۲۲؛

(۴) Ch.C. Adam: Islam and Modernism in Egypt،

لنڈن ۱۹۲۳ء؛ بار دوم امریکن یونیورسٹی، قاہرہ، ۱۹۶۸ء؛ (۵)

H. A. R. Gibb: Modern trends in Islam، شکاگو،

۱۹۴۷ء (اصلاح پسندوں اور جدت پسندوں کے رجحانات

کے موضوع پر)؛ (۶) A. Hourani: (۱۷۹۸-۱۹۳۹ء)

thought in the Liberal Age، آکسفورڈ، ۱۹۶۲ء؛ (۷) L. Gardet:

La Cite Musalmane، پیرس ۱۹۵۴ء، ۱۹۶۹ء (خصوصاً

ضمیمہ ۳)؛ (۸) محمد اقبال: The Construction of

Religious Thought in Islam [اردو ترجمہ تشکیل جدید

الہیات] آکسفورڈ، ۱۹۳۲ء۔

(۲) جدید ”اصلاح“ کے تاریخی احوال: (۱) جدید

حنبلیت کا اثر و نفوذ: بنیادی مآخذ: (۸) H. Laoust: Eassi:

Sur les doctrins sociales et politiques de Taki-d

Din Ahmad bin Taymiya، قاہرہ، ۱۹۳۹ء ص ۵۴۱-۵۷۵؛

(ب) تحریک محمد بن عبد الوہاب کے کوائف: (۹)

Eassi: H. Laoust، ص ۵۰۶-۵۴۰؛ ۶۱۵-۶۳۰؛ کتابیات،

ص ۶۳۸-۶۵۱؛ (۱۰) L. Massignan: Les Varies

قاہرہ، ج ۲، ۱۳۵۰ھ/۱۹۳۱ء (لازمی طور پر سوانح عمری کے طور پر) محمد عبدہ کی خود نوشت سوانحی یادداشتوں کے ساتھ، ص ۵-۲۰، ج ۲، ۱۳۳۴ھ/۱۹۲۵ء تصنیفات اور متنوع تحریروں کی فہرس) ج ۳، ۱۳۳۲ھ/۱۹۰۶ء (تعزیتی تقاریر اور رحلت کی اطلاعات)؛ (۳) Eassi: H. Laoust، ص ۵۴۲ وبعد؛ (۴) احمد امین نزعہاء الاصلاح، ص ۲۸۱-۳۳۸؛ (۵) J. Jomier: Le Comment coran due؛ (۶) Manar، باب ۱ محمد عبدہ کی شخصیت بے شمار مطالعات کا موضوع رہی ہے، جو استفادے کے لحاظ سے یکسانیت نہیں رکھتے اور اکثر اعتذاری نوعیت کے حامل ہیں؛ (۷) دیکھیے عباس محمود العقاد: عبقری الاصلاح والتعليم الاستاذ الامام محمد عبدہ، قاہرہ بدون تاریخ۔ محمد عبدہ کی فکر، تصانیف اور حیات پر کتابیات ابھی تک بدون ہونا باقی ہیں۔

(د) محمد رشید رضا (۱۸۶۵ء - ۱۹۳۵ء)؛ (۱) بروکلن: مکملہ، ۳۲۱:۳-۳۲۳، ان کے مجلہ المنار والازھر میں ان کے خود نوشت سوانحی یادداشتیں، ص ۱۲۹-۲۰۰؛ (۲) شکیب ارسلان: السید رشیدرضا: وحاء اربعین سنة، دمشق ۱۳۵۶ھ/۱۹۳۷ء؛ (۳) Eassi: H. Laoust، ص ۵۵۷ وبعد؛ (۴) J. Jomier: Le Comment coran؛ (۵) du Manar، باب ۱۔

(ر) عبد الحمید بن بادیس (۱۸۸۹ء - ۱۹۴۰ء)؛ (۱) آئی لائیڈن بار دوم، بذیل مادہ؛ (۲) اے مراد: Le Refor- misme musulman en Algeria de 1925 a 1940 Commantateur: ص ۷۹-۸۶، اور اشاریہ؛ (۳) وہی مصنف: Ibn Badis du Coran، پیرس ۱۹۷۱ء؛ (ز) وہ ثانوی کردار، جن کے نام ابھی تک معاصر تاریخ میں اصلاحی رجحان کے احوال کے ساتھ منسلک ہیں؛ (ن) کے لیے دیکھیے اوپر (د)۔

(۴) نظریات کے بارے میں یہاں، ہم اپنے آپ کو اہم تصانیف تک محدود رکھیں گے، باقی مآخذ کے لیے متن مقالہ کی طرف رجوع کیا جائے؛ (۱) افغانی محمد عبدہ: العروة الوثقی، بیروت ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء (بار جدید قاہرہ، ۱۹۵۸ء)؛ فرانسیسی ترجمہ۔ Pages: Marcal Colombe

Orient Choies de dj al-d ala، شماره ۲۱-۲۲ (۱۹۶۲ء)؛ ۲۵ (۱۹۶۳) ہیں؛ (۲) افغانی: حقیقت مذہب نیچری دیان حال نیچریان (سر سید احمد خاں [رک باں] کے خلاف لکھی گئی) حیدر آباد ۱۲۹۸ھ/۱۸۸۰ء (عربی ترجمہ از مصنف، حیدر آباد)؛ دوسرا عربی ترجمہ جو فارسی (اصل) سے کیا گیا ہے؛ (۳) از محمد عبدہ: رسالۃ الرد علی الدھرین، بیروت ۱۳۰۳ھ/۱۸۸۶ء بعد ازاں قاہرہ ۱۳۲۱ھ/۱۹۰۳ء؛ فرانسیسی ترجمہ جو عربی متن سے کیا گیا ہے) (۴) A. M. Goichon: Refutation des Materialistes، پیرس، ۱۹۴۴ء؛ (انگریزی ترجمہ اصل یعنی فارسی سے کیا گیا ہے)؛ (۵) Nikki R. An Islamic Response to Imperialism: Keddie، در Polit and Relig writings of Sayyid J.ald al- Afghani برکلی: لاس اینجلس ۱۹۶۸ء؛ (۶) عبدالرحمن الکواکبی: ام القری (قاہرہ-۱۸۹۹ء)؛ (۷) المنار، ۵ (۱۹۰۲ء) قاہرہ ۱۳۵۰ھ/۱۹۲۱ء، حلب ۱۹۵۹ء میں مختصر تحریریں۔ یہ مختصر تحریری کام رشید رضا اور ابن بادیس کے مرتب کردہ اصلاحی تحریک کی ابلاغیات کے تمام بڑے بڑے موضوعات کو خلاصے کی صورت میں پیش کرتا ہے؛ (۸) وہی مصنف: طبائع استبداد، قاہرہ ۱۳۱۸ھ/۱۹۰۰ء اضافہ شدہ طباعت حلب ۱۹۵۷ء اس مضمون نے اپنے سے پیشتر تحریر کیے گئے مضامین (دکتب) وغیرہ کے مقابلے میں اصلاحی حلقوں پر نسج اکم اثر ڈالا؛ (۹) محمد عبدہ: رسالۃ التوحید، قاہرہ ۱۳۱۵ھ/۱۸۹۷ء؛ جدید طباعت (جس میں مسئلہ "خلق قرآن" کو حذف کر دیا گیا)، مع حواشی از رشید رضا قاہرہ ۱۳۲۶ھ/۱۹۰۸ء اس طباعت، کو نصف صدی سے زائد عرصے تک حتمی و قطعی تصور کیا گیا (سترہویں طباعت ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء) ایک نئی جدید طباعت: محمد ابوریہ جس میں اولین طباعت کے متن کو اختیار کیا گیا ہے، جس کی نظر ثانی و تصحیح کا کام مصنف نے خود کیا تھا، قاہرہ و مکتبہ المعارف (۱۹۶۶ء) فرانسیسی ترجمہ، اولین طباعت کی بنیاد پر، طبع B. Michel و مصطفیٰ عبدالرزاق رسالۃ التوحید Expose de la religion Musulmane، پیرس ۱۹۲۵ء؛ انگریزی

قاہرہ، ج ۲، ۱۳۵۰ھ/۱۹۳۱ء (لازمی طور پر سوانح عمری کے طور پر) محمد عبدہ کی خود نوشت سوانحی یادداشتوں کے ساتھ، ص ۵-۲۰، ج ۲، ۱۳۳۴ھ/۱۹۲۵ء تصنیفات اور متنوع تحریروں کی فہرس) ج ۳، ۱۳۳۲ھ/۱۹۰۶ء (تعزیتی تقاریر اور رحلت کی اطلاعات)؛ (۳) Eassi: H. Laoust، ص ۵۴۲ وبعد؛ (۴) احمد امین نزعہاء الاصلاح، ص ۲۸۱-۳۳۸؛ (۵) J. Jomier: Le Comment coran due؛ (۶) Manar، باب ۱ محمد عبدہ کی شخصیت بے شمار مطالعات کا موضوع رہی ہے، جو استفادے کے لحاظ سے یکسانیت نہیں رکھتے اور اکثر اعتذاری نوعیت کے حامل ہیں؛ (۷) دیکھیے عباس محمود العقاد: عبقری الاصلاح والتعليم الاستاذ الامام محمد عبدہ، قاہرہ بدون تاریخ۔ محمد عبدہ کی فکر، تصانیف اور حیات پر کتابیات ابھی تک بدون ہونا باقی ہیں۔

(د) محمد رشید رضا (۱۸۶۵ء - ۱۹۳۵ء)؛ (۱) بروکلن: مکملہ، ۳۲۱:۳-۳۲۳، ان کے مجلہ المنار والازھر میں ان کے خود نوشت سوانحی یادداشتیں، ص ۱۲۹-۲۰۰؛ (۲) شکیب ارسلان: السید رشیدرضا: وحاء اربعین سنة، دمشق ۱۳۵۶ھ/۱۹۳۷ء؛ (۳) Eassi: H. Laoust، ص ۵۵۷ وبعد؛ (۴) J. Jomier: Le Comment coran؛ (۵) du Manar، باب ۱۔

(ر) عبد الحمید بن بادیس (۱۸۸۹ء - ۱۹۴۰ء)؛ (۱) آئی لائیڈن بار دوم، بذیل مادہ؛ (۲) اے مراد: Le Refor- misme musulman en Algeria de 1925 a 1940 Commantateur: ص ۷۹-۸۶، اور اشاریہ؛ (۳) وہی مصنف: Ibn Badis du Coran، پیرس ۱۹۷۱ء؛ (ز) وہ ثانوی کردار، جن کے نام ابھی تک معاصر تاریخ میں اصلاحی رجحان کے احوال کے ساتھ منسلک ہیں؛ (ن) کے لیے دیکھیے اوپر (د)۔

(۴) نظریات کے بارے میں یہاں، ہم اپنے آپ کو اہم تصانیف تک محدود رکھیں گے، باقی مآخذ کے لیے متن مقالہ کی طرف رجوع کیا جائے؛ (۱) افغانی محمد عبدہ: العروة الوثقی، بیروت ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء (بار جدید قاہرہ، ۱۹۵۸ء)؛ فرانسیسی ترجمہ۔ Pages: Marcal Colombe

شاہین کی طرف سے قاہرہ ۱۳۸۳ھ/۱۹۶۳ء سے شائع کردہ ۴۹۶ صفحات (پر مشتمل) مکمل، مگر غیر تنقیدی طباعت؛ (۱۷) مبارک المیسی، رسالۃ الشکر ومظاہرہ قسطنطنیہ ۱۳۵۶ھ/۱۹۳۷ء (دہائی نظریات سے بہت زیادہ متاثر دینی اخلاقی کتاب)؛ (۱۸) محمد البشیر الابرائیمی: عیون البصائر، قاہرہ ۱۹۶۳ء (البصائر، الجزائر ۱۹۳۷-۱۹۵۶ء کے ادارہ جات خالص "اصلاحی" تحریک کے نقطہ نظر سے دینی، معاشرتی اور ثقافتی موضوعات پر)؛ (۱۹) محمود شلتوت: الاسلام عقیدہ وشریعت، قاہرہ بدون تاریخ [۱۹۵۹ء]؛ (۱۹) اہم جرائد و مجلات: (۲۰) المنار (ماہنامہ، قاہرہ ۱۸۹۸ء-۱۹۳۵ء مدیر رشید رضا) (۲۱) الفتح (ہفت روزہ، قاہرہ، اجراء ۱۹۲۶ء، مدیر محبت الدین الخطیب؛ (۲۲) مجلہ شبان المسلمین (ماہنامہ، قاہرہ، اجراء ۱۹۲۸ء، حمید الشبان المسلمین کا ترجمان)؛ (۲۳) الشہاب (قسطنطنیہ ۱۹۲۵ء-۱۹۳۹ء، ماہنامہ، اجراء ۱۹۲۷ء مدیر ابن بادیس)؛ (۲۴) البصائر (ہفت روزہ، الجزائر ۱۹۳۶-۱۹۳۹ء مدیر طیب العقی) جدید سلسلہ ۱۹۳۷ء-۱۹۵۶ء؛ مدیر بشیر ابراہیمی)۔

۵۔ تجزیاتی و تنقیدی مطالعات: محمد اقبال، H. Laoust، J. Jomier اور L. Gardet، H.A.R. Gibb، متذکرہ بالا کتب کے علاوہ دیکھیے: (۱) Goldziher: Die Richutgen der Islamischen Koranauslegung، لاہڈن ۱۹۲۰ء، بار دوم ۱۹۷۰ء (عربی ترجمہ عبدالحلیم النجار: مذہب التفسیر الاسلامی، قاہرہ ۱۳۷۴ھ/۱۹۵۵ء)؛ (۲) رسالۃ التوحید کے فرانسیسی ترجمے کا مقدمہ، ص ۹-۸۵)؛ (۳) عثمان امین: Muhammad Abduh: Essai surses ideas، قاہرہ ۱۹۳۴ء انگریزی ترجمہ Ch. Muhammad Abduh: wendell، واشنگٹن ۱۹۵۳ء؛ دیکھیے اس ترجمے میں Fr. Rosenthal کی طرف سے کئی گئی تصحیحات، در JAOS، شمارہ ۷۴ (۱۹۵۴ء)؛ ۱۰۱-۱۰۲؛ (۳) وہی مصنف: رائد الفكر المصري، محمد عبدہ، قاہرہ ۱۹۵۵ء (متذکرہ بالا تحریر کی مفصل صورت)؛ (۴) R. Casper: Le Renouveau du motazillisme، در MIDEO، ۴ (۱۹۵۷ء)؛ ۱۳۱-۲۰۲ (اس موضوع پر نہایت بھرپور مطالعہ

ترجمہ از [اسحاق] مساعد و K. Cragg: The Theology of Unity، لنڈن ۱۹۶۶ء؛ (۱۰) وہی مصنف: حاشیہ علی شرح الدوائی العقائد العصبیہ، قاہرہ ۱۲۹۲ھ/۱۸۷۵ء؛ (۱۱) سلیمان دنیا: الشیخ محمد عبدہ، بین الفلاسفہ والکلامیین، قاہرہ ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۸ء (بار دوم) دو جلدیں مقدمہ (۶۳ صفحات) میں مصنف ایمان واستدلال کے متعلق محمد عبدہ کے خیالات کو پیش کرتا ہے اور محمد عبدہ، کی بڑھی ہوئی عقلیت پسندی پر تنقید کرتا ہے؛ (۱۲) اسی طرح کے خیالات کے لیے دیکھیے ان کا "رسالۃ الواردات" (تصنیف ۱۲۹۴ھ/۱۸۷۷ء) بار اول قاہرہ ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء رشید رضا کے مطابق مصنف نے اپنی زندگی کے آخری حصہ میں اپنے عہد شباب کی تحریروں پر نظر ثانی کی (یہ تحریریں علم کلام، تصوف اور فلسفہ کے بارے میں تھیں)؛ (۱۰) محمد عبدہ: الاسلام والتصریعیہ مع العلم والمدنیہ، قاہرہ ۱۳۰۲ھ/۱۹۰۲ء (جوابات ومناظرانہ تردیدیں)؛ (۱۱) رشید رضا: تفسیر القرآن الحکیم الشہیر بالتفسیر المنار، بارہ جلدیں، قاہرہ ۱۳۴۶-۱۳۵۳ھ/۱۹۲۷-۱۹۳۴ء (یہ تفسیر سورۃ ۱۲ [یوسف]؛ ۵۲ پر ختم ہو جاتی ہے، اور قرآن حکیم کے صرف ۵۲ حصے پر مشتمل ہے)؛ (۱۲) وہی مصنف: تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہ، (دیکھیے اوپر بذیل ۳)؛ (۱۳) وہی مصنف: الخلافة والامامة العظمی، قاہرہ ۱۳۴۱ھ/۱۹۲۲ء-۱۹۲۳ء فرانسیسی ترجمہ H. Laoust: Le Califat dans la doctrine، de R. R. بیروت ۱۹۳۸ء۔

(ب) (۱۳) وہی مصنف: المنار والازھر قاہرہ ۱۳۵۳ھ/۱۹۳۴ء (الازھر کے قدامت پسند حلقوں کے ساتھ مناظرات)؛ بہت سے کتابچے جو منار سے مقتبس مقالہ کے خیالات کی تائید کرتے ہیں سب سے زیادہ: (۱۵) الوحدة الاسلامیہ والاخوة المدنیہ، قاہرہ ۱۳۴۶ھ/۱۹۲۸ء (تقلید و اجتہاد کے موضوعات پر)؛ (۱۶) عبد الحمید بن بادیس: مجالس التذکیر من کلام الحکیم الخیر جو محمد بشیر ابراہیمی کے تعارف کے ساتھ احمد بوکمان نے قسطنطنیہ سے ۱۹۴۸ء میں شائع کی، ۹۹ صفحات: محمد صالح رمضان وعبداللہ

جس کی وجہ سے ہر کہیں جدیدیت پسند رد عمل برپا ہو چکا ہے۔ علاوہ ازیں روایتی تعلیم اور رواج و دستور، ایران میں غیر معمولی طور پر بخوبی محفوظ رہے ہیں، جبکہ دوسرے ممالک میں جدیدیت، عقائد کے بارے میں، علما کے رویوں اور ان کی آزادانہ طور پر تشریح کرنے اور عمل درآمد کی خواہش کی بنا پر ظہور پذیر ہوئی ہے، اس کے برخلاف ایرانی علما (اپنے) اثر و رسوخ اور وقار کا بلند معیار برقرار رکھے ہوئے ہیں۔ اس کے باوجود ایران میں جدیدیت کے اظہار کی کچھ لہریں آئی ہیں، جن میں سے اکثر مغربی اثر کی مرہون منت ہیں اور جو سب سے بڑھ کر معاشرتی اور سیاسی اصلاح کی مصطلحات میں اسلام کو پیش کرنے کی طرف مائل ہیں اور جدید سائنس اور استدلالیت سے ہم آہنگی کی طرف بھی [مقالہ نگار کا یہ تجزیہ خاصا پرانا ہے۔ موجودہ ایران علامہ آیت اللہ خمینی کے زیر اثر بڑی حد تک "اصلاح" کے عمل سے گزر چکا ہے اور اب وہاں بھی قدامت آمیز جدیدیت کا دور دورہ ہے۔ رک بہ ایران]۔

ایسے اظہار کی ابتدا فتح علی شاہ (۱۷۹۷ء۔ ۱۸۳۴ء) کے دور حکومت سے ہوئی، جب دلی عہد عباس مرزا نے مغربی طرز کی بعض فوجی اصلاحات کو متعارف کرانے کے لیے قرآنی جواز کا سہارا لیا۔ دینی وعظ و نصیحت اور فریضہ تبلیغ سے ماخوذ معاشرتی اور سیاسی اصلاح کا بیان بعد ازاں "اصلاحی" فکر میں معمولی چیز بن گیا، تاہم اس کی کوئی باقاعدہ تشریح نہ کی گئی اور اس کے حق میں آواز اٹھانے والے اکثر خود ٹھوس علم کے مالک نہ تھے اور سب سے بڑھ کر وہ مغربیت اور اصلاح کے لیے علما اور عوام کی حمایت حاصل کرنے کے لیے ایک دانش مندانہ ترکیب تیار کرنا چاہتے تھے، اس طبقہ میں نمایاں اور مؤثر ترین ایرانی ارمنی نژاد مرزا مالک خان (۱۸۳۴ء۔ ۱۹۰۸ء) ہیں۔ ان کے ذاتی حیثیت میں دیئے گئے بیانات سے (خصوصاً جن کے مخاطب ان کے دوست و معتمد اخوندزادہ ہیں) یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ وہ ایک آزاد فکر دانشور تھے؛ تاہم وہ [موجودہ دور میں] اسلام کے قابل قبول ہونے اور اصلاح کی

مع مراجع وحوالہ: (۵) P. Rondot: L Islam et les Musulmans d'aujourd'hui، پیرس، ج ۱ (۱۹۶۸ء)، ج ۲ (۱۹۶۰ء) (شخصی تجربے پر مبنی مقبول تصنیف)؛ (۶) J. Berque: J.p. Charnay و دیگر: Normes et valeurs de l'Islam Contemporain، پیرس ۱۹۶۶ء (بیسویں صدی میں مسلم فکر کے "اصلاحی" دھاروں کے بارے میں کچھ دلچسپ تبصرے)؛ (۷) M. Kerr: Islamic Reform (The Polit. and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Raza) برکلی و لاس اینجلس ۱۹۶۶ء (تحریک اصلاح کی فکر میں بعض تناقضات کی نشان دہی)؛ (۸) Le Reformisme Musulman en Algerie de 1925 a 1940 کتاب ۲، ص ۲۱۱۔ ۲۳۳ (نظریہ اصلاح کا ایک جائزہ)؛ (۹) وہی مصنف: Ibn Badis, Comme-ntateur du Coran (قرآن کریم کی تفسیر، شہاب کا موضوعاتی تجزیہ)۔

(۶) جرائد و رسائل جو عرب سیاق و سباق سے اکثر اصلاحی تحریک کے بارے میں لکھتے رہتے ہیں: (۱) L' Afrique et L' Asie Cahiers de L'Orient (۲)؛ (۳) Islamic Culture IBLA؛ (۴) Contem Porain؛ (۵) MIDEU؛ (۶) Orient؛ (۷) OM؛ (۸) The old Revue du Monde Musulaman اور دوسرے۔ (اے مراد)

۲۔ ایران

ایران میں واضح طور پر جدید چھاپ کا حامل اسلامی فکر دیار عرب یا برعظیم پاک و ہند کے مقابلے میں نسبتاً کم کثرت و کیفیت رکھتا ہے۔ اثر و نفوذ یا ادبی تخلیق کی مالک کوئی شخصیت (علامہ) محمد اقبال یا سید قطب کی ہم پایہ (یہاں) نہیں ابھری۔ اس کا سبب کسی حد تک شیعیت قبول کر لینے سے ایران کی مسلم دنیا کے دیگر حصوں سے نسبتاً دوری و علیحدگی ہے اور کسی حد تک شیعیت کی نوعیت ہے جو کہ اپنی اصل (کے لحاظ) سے ایک باطنیت ہے، جو تاریخی تبدیلی کے طوفان سے بہت کم اثر پذیر ہوئی ہے،

ضرورت کے بارے میں اپنے موزوں اور پر اثر بیانات کی بنا پر ایران میں اسلامی جدیدیت کی تاریخ سے تعلق رکھتے ہیں۔ انہوں نے اس موضوع پر بہت سے مقالات وغیرہ خصوصاً ”کتا پچہ غیبی“ میں اظہار خیال کیا ہے اور سب سے بڑھ کر اپنے مشہور مجلہ ”قانون“ میں جو ۱۸۹۰ء سے ۱۸۹۸ء تک لنڈن سے شائع ہوتا رہا تھا۔

اصلاح کے نقطہ نظر سے دینی فرائض کے تشخص میں قانون کے سوال نے ایک فیصلہ کن کردار ادا کیا: آیا ایک ذمہ دار ریاست کے قانون کو شریعت کے طور پر اپنایا جائے یا مغربی اثرات کے (حائل) مجموعہ قانون کے طور پر اس مسئلے کو اس طرح حل کر لیا گیا، اگرچہ یہ حل اپنے فوری اور ظاہری مفہوم میں تھا، کہ مشترکہ مبادیات کی بنیاد پر دونوں کی برابری سے خوشحالی اور ترقی کے لیے کام کیا جائے۔ معاشرے کی منصفانہ اور منظم کارکردگی (سے) اس برابری کو، جو مالکم خان کے مجلہ کے نام میں بھی مضمیر ہے، زیادہ واضح طور پر (غالباً زیادہ یقین کے ساتھ) مرزا یوسف خاں مستشار الدولہ نے اپنے مقالے بعنوان ”یک کلمہ“ (۱۸۷۰ء) میں پیش کیا۔ ”یک کلمہ“ کا موضوع قانون ہے جو ایران کے جملہ مسائل کا کافی اور شافی حل پیش کرتا ہے اور فرانسیسی مجموعہ ہائے قانون پر مشتمل ہے، جنہیں مرزا یوسف خاں قرآن وحدیث کے اقتباسات کے ذریعے اسلام سے ہم آہنگ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ انہوں نے ایک اور مقالہ بعنوان ”روح اسلام“ اسی انداز سے لکھا، جس میں انہوں نے بیان کیا ہے کہ ”میں نے قرآن کریم اور معتبر روایات سے ترقی اور تہذیب کے تمام ذرائع کے لیے ثبوت اور شہادتیں تلاش کر لی ہیں تاکہ آج کے بعد کوئی یہ نہ کہہ سکے کہ فلاں فلاں معاملہ اسلام کے اصولوں کے خلاف ہے یا اسلام کے اصول ترقی اور تہذیب کی راہ میں روکٹ ہیں۔“

ایران میں [علامہ] سید جمال الدین اسد آبادی (افغانی) کا اثر ورسوخ مغربی طرز کی اصلاح کی اسی جہت کی طرف میلان رکھتا تھا۔ اگرچہ دینی انداز اور ان کے فکر کی

گہرائی مالکم خاں یا مرزا یوسف کے مقابلے میں زیادہ تھی۔ یہ بات اب پوری طرح مسلم ہے کہ وہ ایرانی نثراد تھے؛ تاہم ان کا اثر وکردار دنیائے اسلام کے دیگر حصوں میں اپنے وطن کی نسبت یقیناً زیادہ تھا۔ مذہب کے دفاع میں ان کی اہم تصنیف ”حقیقت مذہب نیچری“ حیدر آباد [دکن] (۱۸۸۱ء) میں لکھی گئی اور پہلی دفعہ شائع ہوئی جو کہ مخصوص مقامی ہندوستانی صورت حالات کا جوابی رد عمل تھی اور اس کا عربی ترجمہ بعنوان ”الر د علی الدہرین“ اغلباً اصل (فارسی) کتاب سے زیادہ پڑھا گیا۔ تاہم جمال الدین افغانی کے دو مرتبہ کے سفر ایران (۱۸۸۶ء-۱۸۸۷ء) اور (۱۸۸۹ء-۱۸۹۱ء) کے دوران میں وہ (ایسے) بہت سے لوگوں سے ملے جنہیں وہ کافی با اثر سمجھتے تھے۔ ان لوگوں میں آئینی انقلاب کی حمایت میں سرگرم نامور مجتہد سید محمد طباطبائی کے والد سید صادق طباطبائی اور آئینی انقلاب کے مشہور حامی مرزا نصر اللہ اصفہانی ملک المستحکمین شامل ہیں۔ ۱۸۹۰ء میں تہران کے جنوب میں واقع درگاہ شاہ عبدالعظیم میں پناہ لیکر اپنے قیام کے دوران میں وہ بہت کم اہم لوگوں سے بھی ملے اور انہیں عمومی طور پر ایرانی جدیدیت کی لہر کو مستحکم کرنے والی شخصیت تصور کیا جاتا ہے، اگرچہ ان کی وفات کے بعد کیے جانے والے دعوؤں کی نسبت ان کی حیثیت کم تر تھی۔

جمال الدین افغانی کے اثر ورسوخ سے روایتی طور پر مربوط موضوعات میں سے نمایاں ترین (موضوع) اتحاد امت (Pan Islamism) ہے، جس نے ایران کی اسلامی جدیدیت میں ایک خاص مقام حاصل کر رکھا ہے، باوجود شیعیت کے نتیجے میں وقوع پذیر ہونے والے انفعال وافتراق کے، یہ محسوس کیا گیا کہ عثمانی اور ایرانی ہر دو سلطنتیں مغربی استعمار کے ہاتھوں انہدام کے خطرہ سے دوچار ہیں اور یہ کہ عثمانی حکمران بطور سلطان نہ کہ بطور خلیفہ کی سربراہی میں ایک اتحاد (کا قیام) ایک مستحسن دفاعی اقدام ہوگا۔ سید جمال الدین افغانی نے ۱۸۹۲ء میں استانبول میں (مقیم) ایرانی جلاوطن افراد کا حلقہ ”ازلی“ (کے نام سے)

قائم کیا۔ جس کا مقصد حیران کن طور پر ایسے ہی جلاوطن افراد کو مستحکم کرنے کے لیے نشر و اشاعت کا کام کرنا تھا۔ ایران و عراق دونوں مقدس شہروں میں (مقیم) شیعہ علما کو خطوط بھجوائے گئے، جن کا موافق رد عمل ظاہر ہوا۔ استانبول اور شیعہ علما کے مابین روابط جمال الدین افغانیؒ کی وفات تک برقرار رہے اور کئی سالوں خصوصاً ۱۹۰۰ء۔ ۱۹۰۳ء تک ان روابط نے ایران کے امور میں کسی حد تک اہم کردار ادا کیا۔ فارسی زبان میں ”اتحاد امت“ کے بارے میں صرف ٹھوس کام قاجار شہزادے مرزا ابوالقاسم شیخ الرئیس کا تحریر کردہ ایک رسالہ بعنوان ”اتحاد اسلامی“ (بمبئی ۱۸۹۴ء) ہے، حالیہ سالوں میں اسلامی یک جہتی کی آرزوؤں نے از سر نو اظہار پالیا ہے، لیکن ان کا مقصد سیاسی اتحاد یا فیڈریشن کے مقابلے میں سنی شیعہ تعلقات کی تجدید ہے۔

جدیدیت کے بعض موضوعات، خصوصاً معاشرتی و تعلیمی اصلاح اور جدید سائنسی تعلیم کے حصول سے دین اسلام کی مناسبت (و موافقت) کو ان کتب میں زیادہ اہمیت نہیں دی گئی، جو انداز اور مقصد کے لحاظ سے بنیادی طور پر دینی (نوعیت کی حامل) نہ تھیں، مثلاً ”کتاب احمد“ (۱۸۹۶ء) اور ”مسائل الحسنین“ (۱۹۰۵ء) از طالبوف آذربائیجانی اور اس کے ہم وطن زین العابدین مراغی کا تحریر کردہ ”سیاحت نامہ ابراہیم بیگ“ (تین جلدیں ۱۹۰۳ء۔ ۱۹۰۹ء)۔

اگرچہ علما میں سے چند ایک کسی حد تک اصلاحی تحریک سے متاثر ہو چکے تھے، مگر انہوں نے تاحال اپنی تصانیف اور میلانات کے ذریعے اس سے متاثر ہونے کا کوئی اظہار نہیں کیا تھا۔ البتہ جب دستوری انقلاب کا دور (۱۹۰۵ء۔ ۱۹۱۱ء) آیا تو ہمیں طبقہ علما کی طرف سے، حقیقی پریشانی سے متاثر ہونے کے بعد، عالمانہ اسلوب بیان میں جاری کردہ سیاسی اور معاشرتی اصلاح کے سوالات سے متعلق ایک مربوط اور سنجیدہ بیان دیکھنے کو ملتا ہے۔ زیر بحث تحریر شیعہ عقائد کے نقطہ نظر سے دستوری حکومت کے بارے میں ایک مقالہ ہے، جس کا عنوان ہے: ”تنبیہ الامۃ و تنزیہ الملة در اساس و اصول مشروطیت“ (بار اول

۱۹۰۹ء، بار دوم مع تعارف تحریر کردہ سید محمود طالقانی، ۱۹۵۵ء)۔ اس کے مصنف شیخ محمد حسین نائینی (۱۸۶۰ء۔ ۱۹۳۶ء) نجف میں مقیم ایک مجتہد تھے، جو تمباکو کے بائیکاٹ (۱۸۹۱ء۔ ۱۸۹۲ء) کا نہایت موثر اور زور دار فتویٰ جاری کرنے والے مشہور عالم مرزا حسن شیرازی کے شاگرد رہ چکے تھے اور مشہور دستوریت پسند علما ملا کاظم خراسانی اور ملا عبداللہ ماژندرانی کے گہرے دوست تھے۔ دستوری انقلاب (کی تحریک) میں ایرانی علما کی وسیع اور نمایاں شمولیت کو اکثر و بیشتر ابتری اور حالات کے دباؤ (اور) کسی نئی چیز کو تسلیم کرنے میں ناکامی کی صورت میں روایتی علما کی طرف سے ریاست کی مخالفت کے تسلسل کا نتیجہ تصور کیا جاتا ہے، نائینی کے مقالے میں دستوریت کی حمایت میں ایسے مثبت دلائل بیان کیے گئے ہیں جو مستحکم طور پر قرآن و سنت پر مبنی ہیں۔ وہ معاشرے کے اندر توازن قائم کرنے اور بیرونی حملے سے اس کے دفاع کو ریاست کا فرض منصبی قرار دیتے ہیں اور یہ کہ ریاست کے اختیارات صرف ان ذمہ داریوں کی بجا آوری کے لیے ضروری حد تک محدود ہونے چاہئیں؛ (ان میں) کسی قسم کا اضافہ ناگزیر طور پر استبداد کی طرف لے جاتا ہے، جو حکمران کو حقیقی حکمرانی کی خدائی صفات کے قبضہ پر اکساتا ہے اور اس طرح وہ شرک جیسے سنگین گناہ کا ارتکاب کر لیتا ہے۔ ایسی بے راہ روی کو صرف حکمران کی پاک دامنی کی بنا پر روکا جاسکتا ہے اور اسی بنا پر آئمہ کی زندگیوں میں حکومت کا استحقاق انہیں کے لیے مخصوص تھا۔ جو بارہویں امام کی غیبت کے بعد روئے زمین سے واپس لے لیا گیا اور تمام موجود حکومتوں میں کسی حد تک غصب کا مسلط ہونا یقینی امر ہے۔ تاہم یہ ممکن اور مستحسن بات ہے کہ حکمرانوں کے اختیارات کو کم سے کم کر کے اور نمائندگان کی ایک مجلس (اسبلی) تشکیل دے کر اس حد کو گھٹا دیا جائے، جو کہ قرآن حکیم میں بیان کیے گئے مشاورتی اصولوں کو عملی جامہ پہنائے گی۔ ایسی مجلس شریعت میں پہلے سے غیر فیصلہ شدہ معاملات یا قرآن و سنت کے عمومی طریقے کے مطابق

عشرہ کے دوران میں دینی ادب کا ایک بڑا ادارہ وجود پذیر ہوا ہے جو جدید انداز فکر کا حامل ہے اور معاشرتی مسائل اور سائنس اور مذہب کے باہمی تعلقات اس کے موضوعات غور و فکر ہیں اور لادینی تعلیم رکھنے والے نوجوانوں کے لیے اسلام کو ایک قابل ادراک انداز میں پیش کرنا اس کا کار (منصبی) ہے۔

محمد رضا شاہ کی تخت نشینی اور جولائی ۱۹۵۳ء میں وزیر اعظم محمد مصدق کی معزولی کے درمیانی عرصہ میں، عوامی امور میں دوبارہ اسلام کا غلبہ، انتہائی درجہ کی فعالیت کے ساتھ دیکھنے میں آیا۔ یہ غلبہ اس دور کی ان سیاسی سرگرمیوں کا نتیجہ تھا جنہیں مقامی ادب کی حمایت حاصل رہی۔ یہ تبدیلی نواب صفوی اور آیت اللہ ابوالقاسم کاشانی اور ان کی زیر سرپرستی چلنے والی تنظیم فدائین اسلام [رک باں] ہر دو کے اثرات کا نتیجہ تھی۔ فدائین نے کبھی کوئی ہم آہنگ نظریہ حیات مرتب نہ کیا اور نہ ہی اسلامی مصطلحات میں ریاست اور معاشرے کی تشکیل نو کے لیے کوئی سنجیدہ پروگرام بنایا۔ ان کے ترجمان مجلہ ”زلزلہ“ میں اکثر اپنے وقت کے سوالات و موضوعات پر تبصرے کیے جاتے تھے، جبکہ مستقل موضوعات پر صرف جزوی توجہ ہی دی جاتی تھی۔ صدی کے اولین حصے کے مجتہدین کی روایت کو اپناتے ہوئے اگرچہ کاشانی نے عارضی طور پر فدائین سے تعاون کیا، یہاں یہ امر یاد دلایا جاسکتا ہے کہ وہ نجف میں ملا کاظم خراسانی کے نمایاں ترین شاگرد رہ چکے تھے۔ اپنی تقاریر اور مراسلات میں کاشانی نے ناکینی ہی کی طرح قرآن اور دستور کو سیاسی حاکمیت کے دوہرے ماخذ تسلیم کرتے ہوئے اپنے اسلاف کی فکر کو منعکس کیا۔ اس موضوع پر ان کا بیان ایک جارج مناظراتی اثر رکھتا تھا جو اس دور میں (پائی جانے والی) انتہائی درجہ کی کشیدگیوں کا غماز ہے۔

اس وقت ایران کی دینی زندگی میں نمایاں شخصیت کاشانی نہ تھے، بلکہ آیت اللہ حسن بروجردی (۱۸۷۵-۱۹۶۲ء) تھے جو پارسائی اور علم میں کاشانی پر سبقت رکھتے

مرتب کیے گئے قوانین کو خصوصی طور پر نافذ کرنے کے لیے ایک دستور ساز ادارے کے طور پر کام کرے گی۔ اس مجلس کی کارکردگی کو ایک دستور منضبط کرے گا اور (یہ) اعتراض کہ دستور بہر حال ایک نئے اور جامع ضابطہ قانون کی حیثیت سے شریعت کا مقابلہ کرتا ہے، غلط معلومات اور شرارت آمیزی پر مبنی ہے۔ مجلس دستور ساز (کی حیثیت) کو تسلیم کر لینے کا نتیجہ ایک محدود دستور سازی کے اختیارات (اور) دینی قانون اور لادینی قانون کی دو عملی ہوگا، لیکن لادینی قانون کی بے ضروری کی ضمانت مجلس دستور ساز میں بہت سے مجتہد حضرات کی موجودگی ہوگی اور بہر صورت شریعت کا مکمل اور عملی نفاذ اس کے احکام کے مطابق زندگی کے تمام مربوط و مدغم پہلوؤں پر ہوتا رہے گا، جب تک کہ امام (غائب) منصہ شہود پر دوبارہ نہیں آتے۔ دستوری حکومت کی پسندیدگی کے بارے میں ناکینی کا بیان شیعہ مصطلحات میں نہ صرف یہ کہ اس بات کا اشارہ دیتا ہے کہ علا بعد کے عشروں میں سیاسی زندگی کی قوت حاکمہ کے مصدر کی حیثیت سے قرآن اور دستور دونوں کی طرف رجوع کرنے کے کس طرح اہل ہوئے، بلکہ یہ بھی کہ یہ ان کے لیے کیسے ممکن ہوا کہ تمام سیاسی مقاصد کے حصول میں اپنے آپ کو لادینی عناصر کا اتحادی بنائیں۔

جدیدیت پسند فکر و اظہار رضا شاہ کے عہد (۱۹۲۶-۱۹۳۱ء) کے دوران میں مخفی رہا، جس کے زیر اہتمام لادینی نظام کے حامیوں اور مخالف اسلام میلانات (رکھنے والے افراد) نے ایک قوم پرستانہ نظریہ حیات تیار کیا، جس میں اگرچہ اتنی ہمت و توانائی نہ تھی جتنی کہ ہمسایہ ملک ترکی میں، اس کی معزولی اور (اسکے بیٹے) محمد رضا شاہ کی تخت نشینی کے بعد اظہار (خیال) کی کچھ آزادی میسر آئی، جس سے متعدد دینی حلقوں نے فائدہ اٹھایا۔ اگرچہ بعد میں آزادانہ اظہار کے امکانات کو ایک تیز (رفتار) زوال دیکھنا پڑا۔ ایران میں اسلامی جدیدیت نے عالمی جنگ کے بعد کے دور میں مسلسل ترقی کی ہے، خصوصاً آخری

اور قدم، جس کی بار آوری کا سلسلہ جاری ہے، مغربی یورپ میں شیعہ مبلغین کو بھجوانا ہے، تاکہ وہاں پر مقیم ایرانیوں کی تبلیغی ضروریات کو پورا کیا جاسکے اور (اسلام میں) دلچسپی رکھنے والے یورپی افراد میں شیعہ اسلام کی تبلیغ کی جائے۔

بروجردی کی وفات سے شیعہ برادری اپنے واحد مرجع سے محروم ہو گئی اور ان کی ہدایت و رہنمائی کا مسئلہ شدید طریقے سے متاثر ہوا۔ یہ بات کھلے بندوں محسوس کی گئی کہ روایتی عمل، جس کے تحت تقویٰ اور دینی علم میں مسلمہ حیثیت کے حامل ایک یا زیادہ مجتہد رہنمائی کا منبع و مصدر بنے، ناقص اور شیعہ برادری کی حقیقی ضروریات کو پورا کرنے سے قاصر تھا۔ بروجردی بے پایاں احترام حاصل کر لینے کے باوجود مصدق کے دور حکومت میں ایران کو ہلا کر رکھ دینے والے واقعات کے رونما ہونے کے دوران میں مستند و معتبر رہنمائی مہیا کرنے میں ناکام رہے اور اس ناکامی کو ایک خامی کے طور پر محسوس کیا گیا اور یہ بھی کہ ان کے جانشینوں کو مثالی طور پر اس سے مبرا ہونا چاہیے؛ علاوہ ازیں یہ بھی تسلیم کیا گیا کہ روایتی دینی علوم میں مہارت تامہ بذات خود معاشرے کی مؤثر رہنمائی اور عصر حاضر کے مسائل کے اسلامی حل کی دریافت کے لیے ہرگز موزوں (چیز) نہیں ہے، (بلکہ) اس کے برعکس تخصیصی علم کی مختلف قسموں میں اکتساب فیض، جو کہ اس کام کے لیے لازمی تصور کیا جاتا تھا، واضح طور پر فرد واحد کی صلاحیتوں سے ماوراء تھا، اس لیے کچھ (مفکرین) نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ایک اجتماعی مرجع مستحسن امر ہے، ان بہت سی تجاویز کو مجوزہ حلوں کے ساتھ ایک کتاب میں یکجا کر دیا گیا ہے، جسے ”بحث درباره مرجعت و روحانیت“ کے عنوان سے ۱۹۶۳ء میں پہلی بار شائع کیا گیا اور بعد ازاں وہ ”ضمیمہ جات“ کے ساتھ شائع ہوئی۔ یہ کتاب جو سات مصنفین بشمول علماء و عام ادبا کی کاوش ہے، غالباً نائینی کے دستوری حکومت کے مباحث کے بعد سب سے زیادہ مؤثر اور ٹھوس (تحقیقی) دینی کام ہے۔ اس میں بعض بنیادی

تھے اور سبقت مسلمہ تھی، وہ خاموش طبع تھے حتیٰ کہ سیاسی رویوں میں گاہے بگاہے حکومت وقت کے ہم خیال بن جایا کرتے تھے۔ بروجردی کو کسی مفہوم میں جدیدیت پسند نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ انہوں نے کسی قابل ذکر حد تک اپنے آپ کو سیاسی یا معاشرتی مسائل سے متعلق نہیں کیا تھا، تاہم پندرہ سالوں کے دوران میں، جبکہ انہوں نے واحد ”مرجع تقلید“ کی حیثیت سے کام کیا، تو دینی دستور و روایت میں تجدید اور خود تنقیدی کے عمل کی ابتدا کی، جس نے ان کی وفات کے بعد اپنی رفتار تیز کر دی اور ایران میں مذہبی تشویش و فکر کے (اٹھنے والے) معاصر طوفان میں حصہ لیا۔ بروجردی نے قم سے ملک کے تمام حصوں تک ابلاغ عامہ کا ایک جال بچھایا تاکہ ”سہم امام“ کی وصولی کو باقاعدہ بنایا جاسکے۔ یہ ایک ایسا اقدام تھا، جو بعد کے دور میں دینی رہنمائی اور ہدایت کو لوگوں تک پہنچانے میں مفید ثابت ہوا۔ خالص علمی میدان میں انہوں نے حدیث کے آزادانہ مطالعہ (کے طریقہ) کا احیا کیا اور شیعہ مذہب کی بنیادی کتاب ”وسائل الشیعہ“ تحقیق مسائل الشریعہ“ مؤلفہ محمد بن قسن الحر الآملی پر ناقدانہ طور پر نظر ثانی کی۔ انہوں نے شیعہ سنی مفاہمت میں خصوصی دلچسپی لی، اس مقصد کے لیے انہوں نے الازہر کے (یکے بعد دیگرے آنے والے) کئی سربراہوں سے خط و کتابت کی۔ ان کے تعاون سے قاہرہ میں ادارہ ”دار التقرب بین المذاهب الاسلامیہ“ کے نام سے قائم کیا گیا، جس کا ایک ذیلی دفتر قم میں بنایا گیا، جس نے اپنا ایک ترجمان مجلہ ”الاسلام“ نکالا۔ البروجردی نے اپنی وفات تک اس عنوان پر اپنی دلچسپی کو برقرار رکھا، جبکہ کئی سالوں تک تہران اور قاہرہ کے درمیان سفارتی تعلقات کی عدم موجودگی نے الازہر سے روابط کو جاری رکھنا مشکل بنا دیا تھا۔ یہ رکاوت ستمبر ۱۹۷۰ء میں دور ہوئی اور الازہر کے سربراہ محمد الفہام نے ۱۹۷۱ء کے موسم گرما میں ایران کا توسیعی دورہ کیا، جس کے دوران میں وہ مشہد میں آیت اللہ محمد ہادی میلانی سمیت بہت سے سرکردہ مجتہدین سے ملے۔ بروجردی کا ایک

قابل کر لینے والا انداز بیان، ان کی پہلی تصنیف ”مطہریات در اسلام“ (مطبوعہ ۱۹۳۳ء و بعد ازاں دوبارہ شائع شدہ) تھی جس میں عبادات کے سلسلے میں اسلام کی تجویز کردہ طہارت میں (مضر) حیاتیاتی اور صحت بخش افادیت کو تفصیل کے ساتھ اجاگر کیا گیا ہے۔ ان کی بعد کی تصانیف کی تعداد تقریباً بیس ہے۔ ان میں مندرجہ ذیل قابل ذکر ہیں: ”عشق و پرستش“ ایک کتاب بعنوان ذیل ”انسان کا مشنری محرک (Thermodynamics man)“ دعا (مطبوعہ ۱۹۶۴ء) جس میں نماز کے نفسیاتی فوائد پر بحث کی گئی ہے اور ”درس دینداری“ (مطبوعہ ۱۹۶۵ء) جس میں جدید دنیا میں فرد اور معاشرہ کے لیے مذہب کی ضرورت پر زور دیا گیا ہے وہ حکومت مخالف قومی محاذ میں شامل دینی ذہن رکھنے والے طبقہ کی (نئی پارٹی) ”نہضت آزادی“ کے پس پردہ متحرک افراد میں سے ایک کی حیثیت سے بھی سیاسی طور پر سرگرم رہے۔ اس اہم کام میں سید محمود طالقانی ان کے ساتھیوں میں سے ایک تھے، جو ایک اہم مقالہ ”جہاد شہادت“ سمیت بہت سی کتب کے مصنف ہیں۔

بازرگان اور طالقانی کی اکثر تصانیف ”شرکت انتشار“ کے نام سے تہران میں قائم ایک ادارہ نے شائع کی ہیں جو کہ جدیدیت پسند دینی ادب کی کتب کی تعداد میں مسلسل اضافہ کر رہا ہے۔ مثال کے طور پر ان میں سے چند کتب یہ ہیں: علمی غفوری کی کتاب ”اسلام و اعلامیہ جہانی حقوق بشر“ (مطبوعہ ۱۹۶۳ء) جو اس امر کو واضح کرتی ہے کہ عالمی انسانی حقوق کا تصور اسلام نے بہت پہلے دے دیا تھا: محمد تقی شریعتی کی تفسیر نوین (مطبوعہ ۱۹۶۷ء) قرآن حکیم کے آخری پارے کی تفسیر جس کا استدلالی انداز بیان نمایاں ہے، محمد مجتہد ہمسری کی کتاب ”جامعیۃ انسانی اسلام“ (مطبوعہ ۱۹۶۹ء) جس میں اسلام کے آفاقی اور مبنی بر اخوت پہلوؤں پر خصوصی بحث کی گئی ہے۔ دینی ادب کی بعض خصوصی اصناف بھی قابل ملاحظہ ہیں۔ ایک تو مقبول عام دینی سوانح عمریاں ہیں۔ جن کے نمایاں ترین مصنف زین العابدین رہنما ہیں۔ ان کی

تصورات، مثلاً تقلید، اجتہاد اور ولایت (تحریر کردہ سید محمد حسین طباطبائی و سید مرتضیٰ مطہری) اور عمومی طور پر دینی طبقات اور خصوصی طور پر مرجع کے اصل معاشرتی فرائض (تحریر کردہ مہدی بازرگان و سید محمد بہشتی) کے بارے میں مختصر اور واضح طور پر بیان کیا گیا ہے۔ ممکنہ طور پر اس (کتاب) کے اہم ترین حصے وہ ہیں جن میں بہشتی نے مذہبی ادارے کے لیے ایک آزاد (و خود مختار) معاشی بنیاد فراہم کرنے کی ضرورت پر بحث کی ہے، تاکہ ریاست اور عوام، دونوں کی تابع فرمانی سے اسے آزاد کر لیا جائے اور وہ حصے بھی جن میں بازرگان اور سید مرتضیٰ جزائری نے انفرادی مرجع کی بجائے اجتماعی مرجع کی تجویز پیش کی ہے (اجتماعی مرجع کے لیے ”شورائے فتویٰ“ کی نئی ترکیب استعمال کی گئی ہے)۔

موجودہ دور میں ایران میں شیعیت سے متعلق مسائل کے بارے میں، ایسے مباحث (پر مبنی کتابوں) کے علاوہ (دوسری) عالمی جنگ کے بعد دنیائے اسلام میں جدیدیت کے حامی مصنفین کی کتب کے فارسی تراجم بھی پہنچ گئے ہیں۔ جن مصنفین کی اکثر کتب کا ترجمہ کیا گیا۔ ان میں سید قطب، یوسف قرضاوی اور اخوان المسلمین سے وابستہ دیگر اصحاب اور مولانا ابوالاعلیٰ مودودی (امیر جماعت اسلامی پاکستان) شامل ہیں۔ ان متاثر کن ترجمہ شدہ کتب میں سے سید قطب کی کتاب ”العدالة الاجتماعية فی الاسلام“ خصوصی طور پر قابل ذکر ہے۔ ان ترجمہ کردہ کتب میں جہاں کہیں شیعہ نقطہ نظر سے مختلف و متضاد آراء آئی ہیں وہاں حسب ضرورت شیعہ نقطہ نظر کو حواشی میں بیان کر دیا گیا ہے۔

ایران میں موجودہ دور میں سب سے زیادہ لکھنے والے اور جدیدیت پسند مؤثر ادیب مہدی بازرگان ہیں جو کہ متذکرہ بالا اجتماعی طور پر تحریر کی گئی کتاب کے مصنفین میں شامل ہیں۔ ان کی تالیفات میں بعض سنی جدیدیت پسندوں کا واضح اثر (موجود) ہے، یعنی سائنسی حقیقت کا دینی صداقت کے ساتھ ارتباط و اتصال اور ایک دائمی

ہوئی تعداد کے دور میں، پھیلانے میں بڑا اہم کردار ادا کیا ہے، نامور مبلغین میں سے محمد تقی الفلّسی اور حسین رشید کے نام قابل ذکر ہیں، ان کے لیکچروں کے متن یکجا کر کے کتابی شکل میں شائع کیے جا چکے ہیں۔

عالمی جنگ کے بعد کے دور کی ایک جدت (ایسی) انجمنوں اور تنظیمات کا قیام ہے جو طبع شدہ مواد اور زبانی تقاریر کے ذریعے دین کی تبلیغ کے لیے ہمہ تن مصروف ہیں، ان میں سے اولین ”انجمن تبلیغات اسلامی“ ہے جس کی بنیاد ڈاکٹر عطا اللہ شہاب پور نے ۱۹۴۳ء میں رکھی۔ اس کا صدر دفتر تہران میں ہے، جب کہ کئی صوبائی شہروں میں اس کے ذیلی دفاتر ہیں۔ اس نے دین کی مبادیات پر بہت سی کتب شائع کی ہیں اور ”نور دانش“ کے نام سے ایک مجلہ نکالا ہے اور اسی نام سے ایک سالنامہ بھی۔ اس تنظیم کی سرگرمیاں ۱۹۵۰ء کے عشرہ کے اواخر میں ماند پڑ گئیں۔

۱۹۶۵ء میں مرحوم بروجرودی کی خواہشات کی تکمیل کے سلسلے میں ایک دوسرے مجتہد آیت اللہ محمد کاظم شریعت مداری کی سرکردگی میں قم میں ”دارالتبلیغ الاسلامی“ کے نام سے ایک ادارے کا قیام عمل میں لایا گیا۔ یہ ادارہ محض خالص علم کی خاطر روایتی مدارس کی مانند طلبہ کو دینی علوم نہیں سکھاتا، بلکہ عوام میں مؤثر دینی تبلیغ کے نقطہ نظر سے تعلیم و تربیت فراہم کرتا ہے۔ پڑھائے جانے والے مضامین میں سے ایک انگریزی زبان ہے اور تبلیغی سرگرمیوں کو غیر ممالک تک وسیع کرنے کی تجویز ہے۔ ادارہ کی چوتھی سالگرہ کے موقع پر ایک شاندار اور عمدہ کتاب بعنوان ”سیمائے اسلام“ شائع کی گئی ہے، جو معاصر دینی ادبا کے رشحات فکر پر مبنی ہے۔ دارالتبلیغ کی سرگرمیوں سے قریبی طور پر وابستہ سید ہادی خراسانی نامی ایک مصنف ہیں جو بین الاقوامی اسلامی حلقوں میں جانی پہچانی شخصیت ہیں اور مشہور دینی مجلہ ”مکتب اسلام“ (جاری شدہ ۱۹۵۸ء) کے مدیر ہیں۔

ابھی حال ہی میں تہران میں ایک ادارہ ”حسینہ“

تحریر کردہ بے حد کامیاب سوانح رسول اکرم ”پیامبر“ ہے جو پہلی بار ۱۹۲۷ء میں شائع ہوئی اور وہ اب تک پندرہ سے زیادہ مرتبہ طبع ہو چکی ہے، جبکہ پیرس سے ۱۹۵۷ء میں اس کا فرانسیسی ترجمہ شائع ہو چکا ہے۔ رہنما کی کتاب کی نمایاں خصوصیات بیانیہ انداز تحریر اور اختراع کردہ مکالمے کا آزادانہ استعمال ہیں C.V.Gheorghiu فرانسیسی زبان میں تحریر کردہ سیرت رسول اکرم کا فارسی ترجمہ بعنوان ”محمد“ پیامبر ہے کہ از نو باید شناخت“ بھی اسی زمرے میں آتی ہے۔

منظراتی ادب معاصر دینی نگارشات کی ایک اور صنف ہے۔ شیعہ مذہب کے منفرد تشخص پر کثیر تعداد میں کتابیں لکھی گئی ہیں جن میں سے کچھ شیعہ سنی مفاہمت کی کوششوں کے حق میں اور کچھ اس کی مخالفت میں ہیں۔ غالباً اس زمرے کی بہترین کتاب سید محمد حسین طباطبائی کی ”شیعہ در اسلام“ (مطبوعہ ۱۹۶۹ء) ہے۔ قم کے مجمع (علی) کے ہاں سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جانشین کے طور پر حضرت علیؑ کے تقرر کے بارے میں شیخ عبدالحسین الامینی کی عربی میں تحریر کردہ بہترین ضخیم کتاب ”الغدیر“ کا جزوی طور پر فارسی میں ترجمہ کیا جا چکا ہے۔ اس موضوع پر ایک نسبتاً زیادہ مقبول عام گنام مصنفین کی اجتماعی طور پر تحریر کردہ کتاب ”حساس ترین فراز تاریخ یا داستان غدیر“ (مطبوعہ ۱۹۶۹ء) ہے۔ دیگر کتب میں علما کے ایک انتہائی مخالف احمد خسروی کی بار بار طبع ہونے والی کتاب ”شیعہ گری“ ہے جو شیعہ عقائد پر کیے گئے اعتراضات کی تردید کی خاطر لکھی گئی ہیں۔ اس فہرست میں پہلے الحاج سراج انصاری کی کتاب ”شیعہ چہ می گویند“ (بار سوم مطبوعہ ۱۹۶۶ء) اور محمد تقی شریعتی کی کتاب ”فائدہ و لزوم دین“ قابل ذکر ہیں۔ آخری بات یہ ہے کہ بہائیت کے خلاف اکثر کتابچوں کی صورت میں وسیع ادب منصف شہود پر آچکا ہے۔

شائع شدہ کتب کے علاوہ نشریاتی لیکچروں نے معاصر اسلامی فکر کو، خصوصاً مساجد میں (نمازیوں کی) گھنٹی

، studia Islamica and the religious Institution

۲۰ (۱۹۶۳ء) : ۱۱۵-۱۲۵.

(حامد الگر)

۳- ترکی

عثمانی، ترکی سیاق و سباق میں ”اصلاح“ سے شاذ و نادر ہی مذہب میں جدیدیت مراد لی جاتی ہے۔ یہ لفظ زیادہ تر سیاسی اصلاح سے وابستہ رہا ہے، جس کا مفہوم پہلے پہل (گیارہویں صدی ہجری/سترہویں صدی عیسوی و بارہویں صدی ہجری/اٹھارہویں صدی عیسوی کے دوران میں) پرانے سیاسی نظام کی بحالی اور بعد میں (تقریباً ۱۸۰۰ء کے بعد) بادشاہت اور خلافت کے اصولوں سے مختلف ضوابط کی بنیاد پر ایک سیاسی نظام کی تشکیل نو تھا۔ دینی جدیدیت کے نظریے کو واضح کرنے کے لیے موافقت کے ساتھ کوئی لفظ استعمال نہیں کیا گیا۔ جو دینی اداروں، مثلاً مدارس کو جدید بنانے سے ممتاز (و مختلف) ہو جہاں یہی لفظ ہی استعمال کیا جاتا ہو، ترکی میں اسلامی دنیا کے دیگر ممالک میں پائی جانے والی جدیدیت کی دینی تحریکوں کے مقابلے کی کوئی بڑی ایسی تحریک وجود میں نہیں آئی۔

دینی جدیدیت کی تحریک اور اس کے تصور کی عدم موجودگی دین اور ریاست کی یک جہتی کے عثمانی امتیاز کا نتیجہ ہے جو کہ عثمانی ادبا کی طرف سے ”دین و دولت“ کی اصطلاح کے بکثرت استعمال کی بنا پر ایک علامت بن چکا ہے۔ ادارتی یا دینی مفہوم میں سیاسی اصلاحی تحریکوں سے بے نیاز ہو کر کسی دینی جدیدیت کے ظہور پذیر ہونے کا امکان نہ ہونے کے برابر تھا۔ عثمانی نظام حکومت اسلام اور دینی نمائندوں یعنی علما کو ریاستی تنظیم کے ڈھانچے کے اندر برقرار رکھنے میں سب سے زیادہ کامیاب رہا۔ دینی نظام، جو کسی روحانی یا مذہبی حاکمیت کی نمائندگی نہ کرتا تھا، حکمران ادارے کا محض ایک حصہ تھا اور ایک نظم یا اہق [رک باں] سے منسلک تھا، اس کا منصب خاص طور پر فقہ کا ارتقا یعنی افتا اور قضا تھا۔ ”مدرسہ“ دینیات کی ابتدائی درس گاہ نہ تھا، بلکہ فقہ کی تعلیم و تربیت کا مرکز تھا۔ ریاست اور

ارشاد“ قائم کیا گیا ہے جہاں علما اور علمی دنیا کی نامور شخصیات دینی موضوعات پر وقیع لیکچر دیتے ہیں۔ یہ ادارہ اشاعتی کام بھی کرتا ہے، اس کی مطبوعات میں سے نہایت قابل ذکر ”محمد خاتم بینمبران“ (مطبوعہ ۱۹۶۹ء) دو جلدوں پر مشتمل ہے۔ ایام حج کے دوران منیٰ میں ”حینہ ارشاد“ کا ایک عارضی ذیلی مرکز قائم کر دیا جاتا ہے، جہاں ایرانی حجاج کو رہنمائی فراہم کی جاتی ہے اور حج کی فضیلت پر لیکچر دیے جاتے ہیں [انقلاب ایران ۱۹۷۹ء کے بعد جو علامہ آیت اللہ خمینی کی زیر قیادت برپا ہوا، ایران میں صورت حال مکمل طور پر تبدیل ہو چکی ہے، اس کے لیے رک بہ ایران، بذیل مادہ در تکملہ]۔

مآخذ : (۱) فریدون آدمیت : فکر آزادی و

مقدمہ نہضت مشروطیت ایران، تہران ۱۳۳۴ ش ھ ۱۹۶۱ء ؛

(۲) حامد الگر : The Role : Religion and state in Iran

of ulma in Qajar Period 1785-1905 ، برکلی وللاس

اینگلس ۱۹۶۹ء ؛ (۳) وہی مصنف : Mirza Malkum Khan

Al Ibiographical study in history of Qajar Iran ، (زیر

طبع) ؛ (۴) وہی مصنف : The oppositional role of

Ulema in twentieth century Iran ، در Sufis, Sants

، طبع Nikki R. Keddie ؛ (۵) یجی مجانی : The

world of Islamic Literature in post war Iran ، لندن

۱۹۶۰ء ، ص ۲۷۱-۲۸۲ ؛ (۶) R. Cottam : Nationalism in

Iran ، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۶۴ء ؛ (۷) Nikke R. Kiddie : An

Islamic response to Imperialism Poltical and

religions writings of sayyid Jamal-al-Din

"al-Afghani" ، برکلی و لاس اینگلس ۱۹۶۸ء ؛ (۹) وہی

مصنف : Religion and irreligion in early Iranian

nationalism ، در comparative studies in Society

، and history ، ۳/۴ (اپریل ۱۹۶۲ء) ، ۲۶۵-۲۹۵ ؛ (۱۰)

آیت اللہ روح اللہ خمینی : حکومت اسلامی یا ولایت فقیہ ،

نجف ۱۳۸۹ھ/۱۹۶۹ء ؛ (۱۱) K.S Lambton : A recons-

ideration of the position of the Marja, Al Taqlid

عدالتوں نے سنی صحیح العقیدگی کو اپنا رکھا تھا اور ماتریدی علم الکلام اور حنفی فقہی مسلک پر خاص زور دیا جاتا تھا۔ یوں دینی مباحث و مناقشات کا امکان محدود ہو کر رہ گیا تھا۔

تاہم سخت تعلیمی و عدالتی نظم و ضبط اور دینی پیشوائیت کے حامل رائج العقیدگی پر مبنی رواج کے ساتھ ساتھ دینی دستوریت کی ایک دوسری لہر کو بھی رسائی دی گئی، جسے خود مختار روحانی دستور سے قریب تر تصور کیا جا سکتا ہے۔ متصوفانہ سلاسل یا طریقے اپنی کثیر تعداد کے نتیجے میں شاندار تنوع رکھتے تھے، تاہم ان میں اکثر کم از کم ظاہری طور پر، دنیا و ریاست کے بارے میں نمایاں قدامت پسند معتدلانہ اور انتہا پسندانہ رجحانات میں سے کسی ایک رجحان سے متعلق تھے۔ دینی مناقشے کا امکان صرف اس وقت پیدا ہوا جب علما اور متصوفانہ سلاسل کے مابین مسئلہ حدود کے اندر رہتے ہوئے ایک مرتبہ تصادم واقع ہوا۔ جب یہ تصادم صحیح العقیدگی کے اصول تک بڑھا تو علما نے دینی مصطلحات کی بجائے سیاسی مصطلحات میں اس کا جائزہ لیا اور ان تصورات کے پیش کرنے والوں کو بدعتی قرار دیا۔ ان تمام معاملات میں علما نے بآسانی سیاسی قوتوں کی تائید حاصل کر لی۔ تاہم ان طریقوں یا متصوفانہ سلاسل کی اکثریت نے کھلے بندوں اظہار خیال سے احتراز کیا اور عثمانی نظام حکومت کے ڈھانچے کے اندر رہ کر اپنی حیثیت کو برقرار رکھا۔ انہوں نے دینی اور سیاسی معاملات میں سکوت اور بے توجہی اختیار کی اور عبادات کی ادائیگی، وظائف اعمال یا شاعری کی طرف زیادہ متوجہ ہو گئے۔ اس رجحان سے نہ صرف ان کا وجود برقرار رہا، بلکہ معاشرے کے مختلف طبقات خصوصاً صناعتوں، فوجیوں اور افسروں میں ان کا وقار بڑھا اور مقبولیت میں اضافہ ہوا۔ یوں متصوفانہ سلاسل نے نہ صرف علما بلکہ عالی مرتبہ سیاستدانوں، بلکہ خود حکمرانوں کو اپنی طرف متوجہ کر کے دین اور سیاست کے مابین اتحاد کی ایک اور مثال پیش کی۔ مزید برآں بعد کے دور میں عثمانی سلطنت نے مختلف مجلسی (و معاشرتی) معاملات میں علما کے ساتھ ساتھ مشائخ کی شراکت کو تسلیم کر لیا،

یوں وہ سلاسل طریقت کو ریاست کا ایک نیم سرکاری رکن بنانے میں کامیاب ہو گئی۔

بایں ہمہ ریاست میں، علما اور متصوفانہ سلاسل کے طویل عرصے تک شامل رہنے کے باوجود اس وقت دینی و روحانی مناقشات ظہور پذیر ہو گئے جب (گیارہویں صدی ہجری/سترہویں صدی عیسوی) کے دوران میں ان سب کو جدید دنیا کے چیلنجوں کا سامنا کرنا پڑا۔ ان کے مباحث مثلاً قبوہ نوشی، تمباکو نوشی، نشہ بازی، زیورات و جواہرات یا ریشم کا استعمال، روز مرہ زندگی یا دینی رسوم میں غیر ضروری طور پر اسراف، ریاست اور خدا سے بالا یا ماوراء اختیارات کا عقیدہ و اعتقاد وغیرہ غیر اہم دکھائی دیتے ہیں، لیکن یہ وہ جدتیں تھیں جو کسی حد تک حکمران طبقہ کے مادی تمول و افراط زر کا شکار معیشت کے ظہور پذیر ہونے کے سبب سے پیدا ہونے والے مالیاتی بحرانوں اور ان کے ساتھ متکثر عثمانی نظام حکومت میں واقع ہونے والی ٹوٹ پھوٹ کی لائی ہوئی تھیں جو اپنے ہمراہ عوام کا افلاس بھی لائی تھیں۔ ان عوامل کے یک جا ہونے سے ”بدعت“ دینی مناقشات کا مرکزی موضوع بن گئی۔ علما اور مشائخ نے ان بدعات کے سلسلے میں ایک دوسرے کو مورد الزام ٹھہرایا، جبکہ ریاست کو جو کہ شاید اصل مجرم تھی، دونوں طبقوں پر اپنی گرفت مضبوط کرنے کا موقع ملا۔ تاہم علما اور صوفیانہ سلسلوں کے روایتی نقطہ نظر میں جدید دنیا کے چیلنج کے روبرو ہونے سے کوئی اساسی تبدیلی نہ آئی، اس سے اگرچہ یہ نتیجہ اخذ نہیں کرنا چاہیے کہ ایجادات کے بارے میں علما نے ہمیشہ منفی رویہ اپنایا رکھا۔ عثمانی نظام کی بقا سے وابستہ اپنے مفادات کی بنا پر کسی ممکنہ تبدیلی کے بارے میں ان کا رویہ اصول مصلحت کے تابع تھا۔ صرف چند معاملات میں ہی انہوں نے کھلم کھلا حکومت کی پالیسیوں اور اصلاحی کوششوں کی مخالفت کی۔ کشیدگی کے ادوار میں علما ریاست کی بجائے صوفیا کے مخالف ہو گئے اور ان کے حملوں سے ان کے سلاسل اور زیادہ بدنام ہوئے۔ یہ زمانہ مابعد کے زوال اور بدنامی کا ایک اہم دور تھا، علما

وقفوں، یعنی عبد الحمید ثانی (۱۸۷۶-۱۹۰۹ء) اور ۱۹۳۰ء کے سوا، کبھی بحال نہیں ہوئی۔

دینی ادارہ کے مرتبہ میں بنیادی تبدیلی کا اولین نشان اس وقت ظاہر ہوا جب تنظیمات چارٹر کی کچھ دفعات کو عملی جامہ پہنایا گیا۔ پہلے پہل علما دینی جدیدیت کے لیے ”تنظیمات“ کی اصلاحات کے نتائج سے بے خبر رہے، جبکہ یہ ”تنظیمات“ مذہبی ادارے کو سیاست میں مزید ملوث کرنے میں ایک نیا قدم ثابت ہوئیں، اس کے ساتھ ہی انہوں نے دین اور ریاست کے مابین اولین تفریق کو عیاں کر دیا، مثال کے طور پر جبکہ دینی ادارہ کے سربراہ کی حیثیت سے شیخ الاسلام کو کابینہ میں ایک مستقل اور نمایاں مرتبہ دیا گیا، نصف عدالتی نظام کو نئی وزارت انصاف کے لیے مختص کر دیا گیا، کارخیر کے اداروں کا انتظام وزارت اوقاف کو سونپا گیا اور نئے قائم ہونے والے سکولوں کو وزارت تعلیم کے ماتحت کر دیا گیا۔

اداروں کے عوامی بنائے جانے کے اس رجحان کے باوجود، جو کہ روایتی طور پر شیخ الاسلام اور ”مدارس“ کے زیر کنٹرول تھے اداروں نے دنیوی معاملات میں واضح کردار ادا کرنے کا آغاز کر دیا۔ ان سرگرمیوں میں اداروں کو عوامی بنانے کی جدوجہد سے لیکر ”مجلد“ کی قانونی تدوین کو سبوتاژ کرنے اور یورپی طاقتوں کی طرف سے اصلاحات کو مزید لادینی بنانے کے خلاف ریاست کی حمایت کرنے اور حکمرانوں کی معزولی کے لیے خفیہ سازشوں میں حصہ لینے تک (کے کام) شامل ہیں۔ یہ اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ علما اپنا داخلی اتحاد کھو چکے تھے اور ریاست کے ساتھ ان کا تعلق و رابطہ کمزور پڑ چکا تھا۔

”تنظیمات“ اور نوجوان عثمانیوں کی دستوری تحریک کے دوران میں علما میں کوئی نمایاں دینی مفکر نہ ابھرا، طبقہ علما میں صرف نمایاں شخصیت احمد جودت پاشا (۱۸۲۲-۱۸۹۵ء [رک باں]) کی تھی۔ وہ صرف اس وقت مشہور ہوئے، جب انہوں نے دینی دستور کو چھوڑا اور ایک لادینی سیاست دان بنے۔ وہ اپنے دور کے عظیم ترین مصلح تھے۔

نے مجموعی طور پر مستقل مزاجی کے ساتھ حکومت کی طرف داری کی، اگرچہ نسبتاً کم درجہ کی چلک کے ساتھ، لیکن بحران کے پہلے دور میں انہوں نے دینی قوت اور اقدام کے ایک واضح نقصان کے باوجود اپنے آپ کو بچائے رکھا۔ لہذا یہ دونوں دینی ادارے ۱۸۰۰ء سے کافی پہلے زوال پذیر ہو چکے تھے۔ قبل ازیں گیارہویں صدی ہجری/سترہویں صدی عیسوی کے وسط میں قوپچی بیگ [رک باں] اپنے ”رسالہ“ میں طبقہ علما کی بدعنوانی کے بارے میں اظہار خیال کر چکا تھا اور بعد میں حاجی خلیفہ (کاتب چلبی [رک باں]) نے اپنی تصنیف ”میزان الحق فی اختیار الحق“ (انگریزی ترجمہ از G.L.Lewis: The balance of truth) میں علما اور مشائخ کے مابین ہونے والے بیہودہ مناقشات کا تمسخر اڑایا ہے اور مدارس میں عقلی اور دینی علوم میں انتہائی درجہ کی بے علمی کا رونا رویا ہے۔ متصوفانہ سلاسل حقیقت سے زیادہ دور ہوتے گئے، جبکہ علما مکمل طور پر دنیا کی طرف متوجہ ہو گئے۔

(سلطان) سلیم ثالث کے دور حکومت (۱۷۸۹-۱۸۹۷ء) میں، جو کہ جامع اصلاحات کے سلسلے میں سنجیدہ کوشش کا اولین دور ہے، علما دینی اصلاح کی نسبت دنیوی معاملات میں زیادہ سرگرم دکھائی دیئے۔ اس سلطان کو پیش کیے جانے والے منصوبوں میں سے بہترین منصوبہ ایک بلند مرتبہ عالم ملا عبداللہ کا تیار کردہ تھا۔ تاہم دینی اداروں کی اصلاح کے سلسلے میں اس کی سفارشات میں سے کسی ایک نے نہ تو علما کے سربراہ شیخ الاسلام کو متاثر کیا اور نہ اس کے ساتھی علما کو، اس طرح (ان سفارشات) نے کوئی ایسی واضح اثر پذیری نہ دکھائی جسے دین میں جدیدیت قرار دیا جا سکے اس کے بجائے اس سے، صوفیانہ سلسلوں کی مزید رسوائی ہوئی اور ۱۸۲۶ء میں محمود ثانی کی فوجی رجمنٹ کی طرف سے علما کی حمایت کے ساتھ ان میں سے ایک بکتا شیعہ پر لائی ہوئی تباہی کی بدولت ان پر ایک مہلک ضرب لگی، کیونکہ ان دونوں (طبقات) میں مبینہ طور پر اتحاد ہو چکا تھا۔ اس وقت سے (تاحال) صوفیوں کی قوت، دو

ایک جانب تو وہ تنظیمات کے سیاستدانوں کی طرف سے (ظاہر کیے جانے) نئے فرانسیسی ضابطہ قانون کے مکمل اخذ و قبول کے رجحان کو کچلنے میں کامیاب ہوئے تو دوسری جانب انہوں نے ایک جدید قانونی نظام کی ضروریات کو پورا کرنے میں شریعت کے نمائندوں کی حیثیت سے علما کی نااہلی کو تسلیم کیا۔ ”مجلہ“ [رک باں] تدوین (۱۸۷۰ء) اور ”قانون اراضی“ اسلامی قانون کی تدوین اور اسے جدید بنانے کے سلسلے میں ان کی مساعی کا ثمرہ تھیں، تاہم روشن خیالی پر مبنی ان کا نظریہ جدید دستوریت تک وسعت نہ رکھتا تھا، جبکہ فقہی امور میں نوجوان عثمانیوں کی طرف سے ان کے جدیدیت پسند ہونے کی حیثیت سے ان کی تحسین کی گئی۔ انہوں نے دستوریت کے حامیوں کے خلاف (سلطان) عبد الحمید ثانی کی حمایت کی۔ اگرچہ یہ وہی حکمران تھا جس نے قدامت پسند شیخ الاسلام حسن فہمی [رک باں] کے دباؤ کے تحت قانون کی تدوین کے سلسلے میں جودت پاشا کے کام میں مداخلت کی تھی۔

(سلطان) عبد الحمید ثانی (۱۸۷۶ء-۱۹۰۹ء) [رک باں] کا دور حکومت کسی بھی طرح کی دینی اصلاح کے لیے مکمل طور پر ناموافق تھا۔ اس کی بجائے متصوفانہ سلاسل اور خصوصاً وہ جو عثمانی سلطنت میں کوئی تاریخی حیثیت نہ رکھتے تھے اور زیادہ تر شمالی افریقہ سے درآمد کیے گئے تھے اور عرب ممالک میں عثمانی اثر و نفوذ کی تجدید کے لیے سلطان عبد الحمید جن کی حوصلہ افزائی کرتے دکھائی دیتے تھے، دوبارہ ابھرے۔ یہ سلاسل گمنامی کے مراکز بن گئے اور سیاسی مقاصد کے لیے انہیں استعمال کرنے کی کوشش نے ماضی کے مقبول مذاہب کی قسمت کا فیصلہ کر دیا۔ یہ بات قابل لحاظ ہے کہ ”اتحاد امت“ کے حامی (سلطان) عبد الحمید کے عہد حکومت میں محمد عبدہ [رک باں] جیسے جدیدیت کے علمبرداروں کے نظریات کی کوئی جھلک (ترکی میں) دکھائی نہیں دیتی۔ اگرچہ (وہاں) مادہ پرستوں کی تردید و تغلیط کے سلسلے میں علامہ جمال الدین افغانی [رک باں] سے فیضان یافتہ صنف ادب کی بہتات تھی۔

اس کے برعکس محمد عبدہ کی جدیدیت کا کچھ اثر سلطان عبد الحمید سے برسرِ پیکار لادینی دانش ور طبقہ کی ۱۹۰۸ء سے قبل کی تحریروں میں پایا جاتا ہے، نوجوان ترکوں میں سب سے زیادہ ملحد تصور کیے جانے والے ڈاکٹر عبد اللہ جودت پہلے آدمی تھے جنہوں نے اپنی جلاوطنی کے دوران میں شائع کیے جانے والے اپنے مجلہ ”اجتہاد“ میں محمد عبدہ کے نظریات کو جگہ دی۔ ۱۹۰۸ء میں دستوری حکومت کی بحالی کے بعد پہلا جدیدیت پسند مجلہ ”صراط مستقیم“ (بعد ازاں سمیل الرشاد) ان نوجوان علما کے ترجمان کی حیثیت سے سامنے آیا جو قدیم عثمانی عہد کے مفہوم میں کسی دینی نظام میں منضبط نہ تھے۔ اس جدیدیت پسند مجلہ کی اہم ترین شخصیات تاہم نوجوان ترکوں کی بین الاقوامی عثمانیت اور مصری جدیدیت پسندوں کی عرب قوم پرستی کے درمیان (روئما) ہونے والے تصادم سے پیدا ہونے والے اشکالات کی وجہ سے معذور اور بے طاقت ہو گئیں۔ یہ مجلہ محمد عبدہ کی بجائے رشید رضا کا اتباع کرتا نظر آتا تھا۔ درحقیقت صراط مستقیم میں محمد عبدہ کو بہت ہی کم جگہ دی گئی؛ ان کے بارے میں صرف دو مقالے شائع کیے گئے اور وہ بھی ترجمہ شدہ۔ عرب ممالک میں جدیدیت تصور کی جانے والی چیز ترکی میں عثمانی خلافت کے خلاف دینی رد عمل سمجھا جاتا تھا۔ مغربیت پسند لادینی لوگ ان جدیدیت پسندوں کو رجعت پسند کہہ کر ان کی مذمت کرتے تھے۔ دو شاعروں توفیق فلکرت اور محمد عاکف کے مابین (ہونے والا) مباحثہ جدیدیت پسندوں اور لادینیت کے حامی لوگوں کے مابین متصادم نظریات کی کش مکش کی ایک مثال ہے، جبکہ صراط مستقیم کے جدیدیت پسند ”سمیل الرشاد“ میں مستعدی سے قدامت پسند بن گئے۔ جونہی مغربیت پسندوں اور قوم پرستوں نے انہیں دعوت مبارزت دی، دینی جدیدیت کے مقصد کو لادینی دانش ورانہ طبقے نے زیادہ قوت سے اپنا لیا۔ عبد اللہ جودت [رک باں] اور شیخ زادہ دونوں نے ”اجتہاد“ میں (اپنی تحریروں میں) روایتی علما اور جدیدیت پسندوں دونوں پر حملے کیے۔ تاہم ترک قوم

رضاکارانہ پابندی پر منحصر کر دیا گیا۔ مقامات عبادت کو کھلا رکھا گیا اور ان کا انتظام دینی امور کے ایک محکمہ کے سپرد کر دیا گیا، جس کے مالی معاملات ریاست کے کنٹرول میں تھے، لیکن یہ محکمہ دینی یا اعتقادی حاکمیت کے کسی خصوصی استحقاق سے محروم تھا، جب کہ تسلیم شدہ مذاہب (اسلام، عیسائیت اور یہودیت) کو قانونی تحفظ دیا گیا، ان مذاہب سے متعلق کسی سیاسی تنظیم کی ممانعت کر دی گئی اور کسی نئے فرقے یا صوفی سلسلے کے قیام کو ممنوع قرار دیا گیا۔ سلطنت عثمانیہ کے زوال اور سقوط کا مظاہر تصور کیے جانے والے قدیم مذہبی اداروں کے زوال وجود اور بدعنوانی نے کمالی اصلاحات کو زیادہ آسان بنا دیا اور بعض اوقات انہیں اس سے بھی زیادہ قابل بنا دیا جتنا کہ ہم خیال کرتے ہیں۔

دوسری عالمی جنگ کے بعد جوش و خروش سے (جس کی وجہ سے کمالی دینی اصلاحات کو عملی جامہ پہنانا بہت زیادہ آسان ہو گیا تھا) اسلام کے بارے میں ایک نئی دل چسپی پیدا ہو گئی۔ یہاں دوبارہ اب جدیدیت کے مفہوم میں ہمیں اصلاح کا کوئی نشان نظر نہیں آتا، جیسا کہ ہمیشہ ترکی روایت کا معاملہ رہا ہے۔ ارتقاء کے چار خطوط امتیازی قرار دیے جاسکتے ہیں: (۱) اسلام میں علمی دلچسپی، تاریخی نوعیت کی کتب کے ایڈیشن یا (ان کے) متون کے تراجم اور کچھ عمرانیاتی مطالعات؛ (۲) ابھرتے ہوئے طبقہ امرا کی مذہب سے بڑھتی ہوئی دلچسپی، جس کا اظہار خصوصاً قدیم دینی عمارات کی مرمت یا نئی مساجد کی تعمیر کے سلسلے میں اور مذہب کے مظاہر، مثلاً مذہبی تعطیلات کی پابندی، تلاوت قرآن، مولد (النبی) کے موقع پر نعت خوانی، خیرات، حج اور روزے کی ادائیگی میں ہوا؛ (۳) نئے غیر قانونی و اکثر غیر روایتی طرز کے صوفیانہ سلاسل کا ظہور، مثلاً فرقہ وارانہ احتجاجی گروہ جنہیں مجموعی طور پر صاعوں، چھوٹے دوکانداروں اور تاجروں کی تائید و حمایت حاصل تھی؛ (۴) شریعت اور حتیٰ کہ اسلامی ریاست کی بحالی کے پر شور مطالبہ کرنے کے غیر لادینی رجحانات۔ اس فیصلہ کن

پرست طبقات میں نمایاں ترین اور بااثر شخصیت ضیا گولپ (۱۸۷۶-۱۹۲۳ء) [رک بہ گولپ] ہیں۔ وہ اپنے ہم عصر روسی سلطنت میں ترک مسلمانوں کے دینی عالم اور مصلح موسیٰ جار اللہ یا بے بھ کے برعکس ماہر دینیات یا دینی مفکر نہ تھے۔ ایک رومانیت پسند ہر دل عزیز لیڈر اور قوم پرست ماہر سماجیات کی حیثیت سے انہوں نے تین اصولوں پر مبنی نظریہ حیات مرتب کیا۔ جس میں اسلام صرف مغرب زدہ جدیدیت اور ترک قوم پرستی کے ثقافتی احیائے نو کے (دائرہ) کے اندر اندر شاندار (اور اہم) مقام رکھتا تھا۔ گولپ کی بکھری ہوئی تحریروں (طبع و ترجمہ N.Berkes) میں ان کے اسلامی جدیدیت پر مبنی نظریات اور لادینی ریاست اور قومی ثقافت کے بارے میں ان کے تصورات ایک دوسرے سے لازم و ملزوم ہیں۔

گولپ کی ”دینی جدیدیت“ نے کمالی عہد (۱۹۲۳-۱۹۳۸ء) کے زیادہ بنیادی لادینی نظام (سیکولرازم) کے لیے راستہ ہموار کیا۔ کمال اتاترک (۱۸۸۱-۱۹۳۸ء) ”اسلامی علوم“، علماء، مدارس اور متصوفانہ سلاسل سے اور بھی زیادہ اجنبیت اور دوری رکھتے تھے، جنہیں وہ ہمیشہ پس ماندگی، جہالت، توہم اور سازش سے مستلزم گردانتے تھے اور سیاسی اور سماجی اداروں میں انہیں کوئی مرتبہ و مقام نہ دیتے تھے۔ ان کی نمایاں انقلابی تبدیلیوں میں سلطنت، خلافت اور اسلامی قانون کی ممانعت شامل تھی، علماء کی تنظیم، مدارس اور متصوفانہ زاویے ختم کر دیے گئے اور ان کی املاک وقف انتظامیہ کو منتقل کر دی گئیں جو کہ پہلے ہی سے حکومت کا ایک محکمہ بن چکی تھی۔

کمالی اصلاحات کو اسلام کا مکمل قلع قمع تصور کرنا درست نہ ہو گا۔ درحقیقت جس اسلام کا قلع قمع کیا گیا وہ عثمانی طرز حکومت و مذہب میں پیچیدہ طور پر الجھا ہوا نظام تھا۔ جس حد تک اسلام اس تاریخی نظام سلطنت میں دستور یا رواج بنا ہوا تھا، یہ ہمیشہ رسم پرستی اور جمود پن میں مبتلا رہا (اور) اس نظام سلطنت کے خاتمے سے اسے ناگزیر طور پر نقصان پہنچا۔ اب اسلام کو (اس کے) ماننے والے کی

دہی مصنف و H.Bowen: Islamic society and the west
 لنڈن ۱۹۵۷ء ؛ (۹) ابو العلامہ دینی : Ahmet cevdet pasa
 استانبول ۱۹۴۶ء ؛ (۱۰) U.Heyd: The ottoman scripta
 and westernization in the time of selim III and
 Mahmud II ، در Scripta Hierosoloymitama
 (۱۱) دہی مصنف : Islam in Modern : ۶۹-۶۳
 (۱۲) turkey ، در R.C.A.S.J (۱۹۴۷ء) ، : ۳۰۸-۲۹۹
 دہی مصنف: Foundations of Turkish nationalism
 ۱۹۵۰ء ؛ (۱۳) E.Erisirgil: Bir fikr Adaminin Romani
 ، استانبول ۱۹۵۱ء ؛ (۱۴) دہی مصنف : Mehmet
 Akif Islamic bir sairin romani ، انقرہ ۱۹۵۶ء ؛ (۱۵)
 Interaction of Near Easleen Islamic:Adnan Adivar
 Eastern Culture and western thought in turkey
 طبع T. Cuyler Young ۱۹۵۱ء ؛ (۱۶)
 Islamic revival in Turkey:B.Lewis ، در
 Affaris ۲۸۰ (۱۹۵۲ء) ص ۳۸-۴۸ ؛ (۱۷) دہی مصنف :
 The emergence of Modern Turkey ، لنڈن ۱۹۶۸ء ؛
 Recent developments Turkish :L.V.Thomas (۱۸)
 Islam ، در MEJ ، (۱۹۵۲ء) ص ۲۲-۴۰ ؛ (۱۹)
 Religious opposition to nationalism in the : orstein
 Middle East ، در International Affairs ۲۸۰ (۱۹۵۲ء):
 The Social and :H.J.Kissling(۱۹) ۳۵۹-۳۴۴
 Educational role of dervish orders in the ottoman
 Empire ، در Studies of Islamic cultural History ، طبع
 Revival:H.Reed (۲۰) ؛ ۱۹۵۴ء ، G.E.Von Gruneliaum
 of Islam in secular Turkey ، در MEJ ، ۶ (۱۹۵۴ء)
 Politics and : A.D. Rustow (۲۱) ؛ ۲۸۲-۲۶۷
 Islam in Turkey ، در Islam and the west ، طبع R.Frye
 ۱۹۵۷ء ؛ (۲۲) W.C.Smith: Islam in Modern History
 پر نیشن ۱۹۵۷ء ؛ (۲۳) T.Z.Uunaya: Islamiclik cereyani
 استانبول ۱۹۶۳ء ؛ (۲۴) I.H. Uzu- ncarsili: Osmanli
 Devletinin Ilmiye Teskilati ، انقرہ ۱۹۶۵ء ؛ (۲۵)

مخالف کمالی رجحان کو مغرب زدہ دانشوروں کے غیر مطمئن
 طبقات اور قوم پرست نوجوانوں کے ایک دھڑے کی تائید و
 حمایت حاصل تھی۔ ان سب کو مکمل آزادی ، کسی حد تک
 ایک جماعتی، حکمرانی کی بجائے حزب اختلاف میں کثیر جماعتی
 نظام کے وجود میں آنے پر دی گئی اور کسی حد تک جمہوری
 آزادی کے مستحکم ہونے پر، اس حقیقت نے ان لوگوں کی ،
 جو انہیں مذہبی جدیدیت کی علامت سمجھتے ہیں اور ان کے
 بارے میں یہ یقین بھی رکھتے ہیں کہ وہ ماضی کی طرف
 رجعت پسندانہ عود کی علامت ہیں۔ اس طرف رہنمائی کی
 کہ وہ انہیں مذہبی اصلاح کے کمالی تصور سے آگے کے
 مرحلے کے طور پر پیش کرتے ہوئے ان کے ساتھ ایک
 مبالغہ آمیز اہمیت وابستہ کریں۔ یہ سب (کچھ)، جو مختلف
 طبقوں، پیشوں، خطے اور سیاسی حلقوں کے محرکات اور صف
 بندیاں دکھائی دیتے ہیں ، اس بات کی غمازی کرتے ہیں کہ
 مذہب سیاسی کشمکش کا نکتہ بن سکتا ہے، جیسا کہ یہ تمام
 جمہوریتوں میں (بنا ہوا) ہے [ترکی میں بھی حالیہ برسوں
 میں وسیع تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں اور وہاں مذہبی جدیدیت
 کے خدوخال بڑی تیزی سے ابھر رہے ہیں ، اس کے لیے
 دیکھیے ترکی ، بذیل مادہ ، در آ آ ، مکملہ]۔

مآخذ: ضیا گوک الپ : Turkish Nationalism

and western civilization ، طبع و ترجمہ N.Berkes ۱۹۵۹ء ؛
 (۲) Nationalismus und religion Im :G.Jaschke
 turkischen Befreiungskriege ، در WI ۱۸۰ (۱۹۳۶ء)،
 Zur Krisis des Islams : دہی مصنف : ۶۹-۵۴ ؛ (۳)
 Beitrage zur Arabisik, semitistik in der Turkei und
 Islamwissen schaft ، (۱۹۴۴ء) ، ص ۵۱۴-۵۳۰ ؛ (۴)
 Der Islam in der neuen turkei ، در WI ، بغیر نمبر شمار
 Bektashi order of :J.k Birge(۵) ؛ (۱۹۵۱ء) ؛
 dervishes ، ۱۹۳۷ء ؛ (۶) S.Yaltkaya: Tanzimattan
 Tanzimat,Evvil ve sonra Medreseler ، در
 Tanaimat ، جلد ۱ (استانبول) ۱۹۴۰ء ، ص ۴۶۳-۴۶۷ ؛ (۷)
 Modern trends in Islam:H.A.R.Gibb ، لنڈن ۱۹۴۵ء ؛ (۸)

قرآن حکیم سے مطابقت رکھتے ہیں، بلکہ یہ اس کے فیضان کا نتیجہ ہیں۔ جو چین سے یورپ میں پہنچا اور یہ کہ مغربی سائنسی اکتشافات میں انہماک سے وہ حقیقت اپنے مذہب میں مضمر صداقت کی طرف مائل ہوں گے۔

سر سید احمد خاں کی عظیم شخصیت ہندوستانی مسلم جدیدیت کے سارے ڈھانچے پر چھائی ہوئی ہے۔ وہ انیسویں صدی کے دو معیاروں ”عقل“ اور ”فطرت“ کے ادراک سے قرآنی وحی کی مدلول صداقت اور مراد لی جانے والی تعبیرات کو برابر کا درجہ دیتے ہیں۔ وحی خدا کا کلام ہے اور فطرت خدا کی تخلیق ہے، ان ہر دو کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہو سکتا۔ اسلامی قانون کے چار ماخذ میں سے وہ اجماع (رک باں) کو مسترد کرتے ہیں، اس کی جگہ پر قیاس (رک باں) بذریعہ اجتہاد (رک باں) کے قائل ہیں جسے کہ وہ ہر تعلیم یافتہ اور ذہین مسلمان کا حق تصور کرتے ہیں؛ وہ حدیث (رک باں) کے وسیع ذخیرے کی ثقاہت اور قانونی جواز پر شک کرتے ہیں اور قرآن حکیم کی مکمل طور پر اندر سر نو تعبیر و تشریح پر اپنی توجہ مرکوز کرتے ہیں۔ وہ اپنی تفسیر قرآن میں نسخ (دیکھیے) کے جواز کو تسلیم نہیں کرتے (اور) اسے یہودی، عیسائی اور مسلم الہامی کتب کے تاریخی سلسلہ کے تناظر میں دیکھتے ہیں کہ بعد کی الہامی کتب سابقہ کتب کو منسوخ کرتی ہیں۔ ان کا عقیدہ جرم و سزا، تصور ملائکہ اور تصور جنات ٹھوس و مربوط نہیں ہے، بلکہ عقلیات پر مبنی ہے۔ اسلام کے سماجی نظام کی تفصیل و وضاحت میں وہ غلامی یا کثیرالازدواجی کے جواز کے خلاف تھے۔ دوسری طرف وہ جائیداد یا سرمایہ پر سود کو جائز قرار دیتے تھے اور ربا کو سود مرکب کہتے تھے۔

سر سید احمد خاں کے (اس) کام کو ان کے رفقا نے آگے بڑھایا جن میں سے چراغ علی نے ایک جدید مسلم ریاست میں اصلاح کے امکانات کے بارے میں بھرپور انداز سے لکھا ہے اور جہاد (رک باں) کے بارے میں وہ (مسلمانوں کے مسئلہ موقف کے برعکس) زیادہ جدید انقلابی تصور رکھتے تھے۔ سر سید کی تعلیمی اور سیاسی پالیسیوں کو عملی

، The government of the ottoman Empire: A.H. Lybyer
: ۱۹۶۶ء ؛ (۳۶) : Din ve Ideoloji : S.Mardin ، انقرہ ۱۹۶۹ء ؛
The development of secularism in : N.Berkes (۲۷)
Turkey ، مطبوعہ مانٹریال ۱۹۶۳ء ۔

(N.Berkes)

۴۔ برصغیر پاک و ہند

ملت اسلامیہ میں سے سب سے پہلے ہندوستانی مسلمانوں کو مغربی تہذیب سے واسطہ پڑا، لیکن یہ جنگ پلاسی ۱۷۵۷ء کے بعد برطانوی ایسٹ انڈیا کمپنی کی حکومت کے دور حکومت کی بات ہے کہ ان کی زندگیاں اور ذہن مغربی اداروں کے براہ راست زیر اثر آئے۔ شرعی قانون کی شخصی دفعات کے سوا سول و فوجداری اصلاحات ”اینگلو جمن لاء“ کی شکل میں اٹھارہویں صدی عیسوی کے آخری عشروں میں کی گئیں [رک بہ پاکستان]۔ یہ ہندوستانی مسلمانوں کی قانونی اور معاشرتی زندگی میں متاثر کرنے والی اصلاحات کی پہلی اہم مداخلت تھی، لیکن انہوں نے اس جدیدیت کی تشکیل و ارتقا میں کوئی کردار ادا نہ کیا۔

اٹھارہویں صدی کے اواخر اور انیسویں کی ابتدا میں کچھ ہندوستانی مسلمان سیاحوں نے مغرب کا براہ راست اثر محسوس کیا۔ ان میں احتشام الدین، یوسف خاں کمبل پوش اور مرزا ابو طالب خاں [رک باں] شامل ہیں، ان میں آخری صاحب سب سے زیادہ اثر پذیر اور تجرباتی (ذہن رکھتے) تھے۔ ہندوستان کے مسلمان امرا میں رائے کو تشکیل دینے میں ان سیاحوں کا اثر قابل ذکر نہیں ہے۔

جدیدیت کی مناظراتی تشکیل کے سلسلے میں سر سید احمد خاں [رک باں] کا نام لیا جاتا ہے۔ بلاشبہ جن کی تحریروں نے بعد کے ارتقا کے لیے بنیاد کا کام دیا، لیکن ان مباحثوں کا حقیقی (اور اصلی) نمونہ ایک عشرہ یا اس سے پیشتر کرامت علی جوہری (م ۱۸۷۳ء) نے اپنی تصنیف ”ماخذ العلوم“ میں پیش کیا ہے (انگریزی ترجمہ، عبیدی و امیر علی، کلکتہ ۱۹۶۷ء)۔ بعد ازاں وہ ایک بالکل مانوس مناظراتی نظریہ پیش کرتے ہیں کہ جدید سائنسی اکتشافات نہ صرف

اقدار کا مجموعہ ، جس کا انتخاب اقبال نے کم و بیش اپنی مرضی سے کیا ہے ، براہ راست قرآن حکیم سے ماخوذ نہیں ہے، بلکہ مناظراتی ہے۔ یہ اقدار حرکت ، طاقت اور آزادی ہیں جو ان کی شاعری اور مدلل نثری تحریروں میں بار بار زیر بحث آنے والے موضوعات ہیں۔ ان کے دینی تصور میں وجدان ایک بنیادی چیز ہے اور وہ اسے ذہانت کی بلند تر صورت و شکل قرار دیتے ہیں۔ بعض مراحل پر اسے پیغمبری کا ہم پلہ قرار دیا گیا ہے اور یہ اقبال کے برگسانی نظریہ ارتقاء میں ایک اہم کردار ادا کرتا ہے ، جو کہ بنیادی طور پر طاقت کی قدر پر اپنے انحصار کے باوجود ، اخلاقی ہے۔ قانون میں بھی اقبال اجتہاد پر بڑا زور دیتے ہیں ، سر سید احمد خاں کے برعکس وہ اجماع کے جواز کو تسلیم کرتے ہیں اور اس کے تصور میں وسعت پیدا کر کے جمہوریت یا پارلیمانی نظام حکومت تک اس کا دائرہ بڑھا دیتے ہیں ؛ اس کے ساتھ ہی اس نظریہ کو بھی کسی حد تک تسلیم کرتے ہیں کہ اصلاح پسند میں توازن برقرار رکھنے کے لیے اس سلسلے کی کسی بھی تحریک میں علما کو بھی اپنا کردار ادا کرنا ہوتا ہے۔ اسی نظریہ سے کافی حد تک متاثر ہو کر پاکستان میں آئین سازی کا کام کیا گیا ہے ، وہ ہندوستانی اسلام کے لیے قدامت پسندی کا ایک کردار تجویز کرتے ہیں جو ترکی کے اپنائے ہوئے لادینی نظام کا توڑ ہو سکتا ہے۔

ان کے ہم عصر ابو الکلام آزاد (۱۸۸۸-۱۹۵۸ء) جدیدیت کے پورے طور پر حامی نہیں ، وہ اپنی تفسیر قرآن میں اللہ کے اسمائے حسنی رب ، وکیل ، رحمن و رحیم میں پائی جانے والی صفات پر زور دیتے ہوئے اسلامی اعتقاد کو فراخ دلانہ اور نرم دلانہ بتاتے ہیں ، حالانکہ اقبال نے انسان کو خدا کے نائب کی حیثیت سے لامحدود مخفی صلاحیتوں کے ساتھ کائنات میں مرکزی مقام دیا ہے۔ وہ آزاد کائنات میں خدا کو مقتدر اعلیٰ تسلیم کرتے ہیں اور انسان کے لیے اس کی حمد ، اطاعت ، عبادت اور فرمانبرداری (جیسے فرائض) تجویز کرتے ہیں۔

اقبال اور آزاد دونوں نے غلام احمد پرویز کے

جامہ پہنانے والے ان کے جانشین محسن الملک مہدی علی خاں کے دینی نظریات مقابلہ زیادہ معتدل تھے۔ سر سید احمد خاں اور ان کے رفقا کے تصورات کو برعظیم پاک و ہند کے امیر اور متوسط طبقہ کے امرانے صرف جزوی طور پر تسلیم کیا ، ان نظریات کے اکثر و بیشتر وضاحتی حصوں کو مسترد کر دیا گیا ، لیکن بحیثیت مجموعی ان تصورات نے (ذہنی) افق کو وسعت دی اور دینی اعتقادات میں آزاد خیالی کو جگہ ملی۔ علما نے ان نظریات کی مکمل طور پر تغلیط و تردید کی۔

سید امیر علی [رک باں] نے مسلمان اور مغربی قارئین (دونوں) کے لیے بھرپور طریقے سے انگریزی زبان میں لکھا۔ سر سید احمد خاں کی تحریک علی گڑھ سے ان کا کوئی تعلق نہ تھا ، لیکن وہ اس سے کافی حد تک متاثر تھے اور انہوں نے اس (تحریک) کے مناظراتی اور اصلاحی نظریات کی اشاعت کی۔

اگرچہ سر سید احمد خاں احوالے دین کی تحریک کو رجعت پسندانہ تصور کرتے ہوئے اس کے مخالف تھے ، تاہم ان کے ساتھی حالی [رک باں] کی ”مسدس“ دوسری نظموں میں جدیدیت کے ضمن میں یہ ایک اکثر زیر بحث آنے والا موضوع بن گئی ؛ یہ عنصر اقبال [رک باں] کی شاعری میں اوج کمال پر جا پہنچا [بحیثیت مجموعی سر سید احمد خاں مسلمانوں میں تعلیمی جذبہ پھونکنے میں تو کامیاب ہوئے ، لیکن وہ مذہب میں اپنے جدید خیالات سے متاثر کرنے میں بری طرح ناکام رہے ، ان کے خیالات و افکار نے ایک محدود حلقے کے سوا کوئی اثرات نہیں چھوڑے]۔

محمد اقبال (۱۸۷۵-۱۹۳۸ء) بیسویں صدی کی ہندوستانی مسلم جدیدیت کے سلسلے میں سب سے اہم شخصیت ہیں ؛ سید احمد خاں کے مقابلے میں ان کا تصور جدیدیت اور تجزیہ زیادہ لطیف ، مبہم ، بحیثیت مجموعی ، عمیر الفہم اور بعض اوقات متضاد و متضادم ہے ، ان کا پیغام بنیادی طور پر شاعرانہ ، کسی حد تک دانشورانہ ہے ، لیکن مؤثر دینیاتی انداز سے عاری ہے۔

مطبوعہ لاہور ، بدون تاریخ ؛ (۱۲) چراغ علی : رسائل ،
حیدر آباد ۱۹۱۸-۱۹۱۹ء ؛ (۱۳) وہی مصنف : The Proposed
Political , Legal and social reforms in the ottoman
empire and other Mohammadan states ، بمبئی
۱۸۸۳ء ؛ (۱۴) وہی مصنف : A critical exposition of
popular Jihad ، کلکتہ ۱۵۸۵ء ؛ (۱۵) امیر علی : The
Ethics of Islam ، کلکتہ ۱۸۹۳ء ؛ (۱۶) وہی مصنف : The
Spirit of Islam ، لنڈن ۱۹۲۲ء ؛ (۱۷) الطاف حسین حالی :
مسدس ، مدو جزر اسلام ، دہلی ۱۸۷۹ء ؛ (۱۸) محمد اقبال
(دیکھیے) مآخذ مقالہ اقبال) ؛ (۱۹) ابو الکلام آزاد : ترجمان
القرآن ، لاہور ۱۹۶۱ء ؛ (۲۰) وہی مصنف : باقیات ترجمان
القرآن ، لاہور ۱۹۶۱ء ؛ (۲۱) وہی مصنف : عروج و زوال
کا قرآنی دستور ، لاہور ۱۹۶۳ء ؛ (۲۲) غلام احمد پرویز :
معراج انسانیت ، کراچی ۱۹۴۹ء ؛ (۲۳) وہی مصنف : اسلامی
نظام ، لاہور ۱۹۴۲ء ؛ (۲۴) وہی مصنف : سلیم کے نام
خطوط ، کراچی ۱۹۵۳ء ؛ (۲۵) وہی مصنف : نظام ربوبیت ،
مطبوعہ ۱۹۵۳ء ؛ (۲۶) وہی مصنف : تقدیر امم ، مطبوعہ
کراچی ۱۹۵۷ء ؛ (۲۷) وہی مصنف : لغات القرآن ، مطبوعہ
لاہور ۱۹۶۰-۱۹۶۱ء ؛ (۲۸) وہی مصنف : Islam a
challenge to religion ، ۱۹۶۸ء ؛ (۲۹) اے اے
فیضی : A Modern Approach to Islam ، بمبئی ۱۹۶۳ء ؛
(۳۰) Wilfred Cantwell smith : Modern Islam in India
لنڈن ۱۹۶۳ء ؛ (۳۱) عزیز احمد : Islamic Modernism in
India and Pakistan ، ۱۸۵۷-۱۹۶۳ء ، لنڈن ۱۹۶۷ء ؛
(۳۲) Islam in Pakistan:Freeland Abbot اتہاکا ۱۹۶۸ء ؛
(۳۳) عزیز احمد و G.E.Von Grunebaum : Muslim
self-statement in India and Pakistan 1857-1968
ویز بیڈن ۱۹۷۰ء ؛ (۳۴) L.Binder : Religion and
Politics in Pakistan ، برکے ۱۹۶۱ء ؛ (۳۶)
ایس۔ ایم۔ اکرام : Modern Muslim India and the birth
of Pakistan ، لاہور ۱۹۶۵ء ؛ (۳۷) J.M.S. Bolion :
Muslim Koran interpretation 1880-1960 ، لائڈن

افکار، کو متاثر کیا ہے جن کی جدیدیت پسندی ، مجموعی طور
پر، دنیوی اور عملی ہے ، لیکن قرآنی مصطلحات کی غیر
مستحکم (طور پر) حد سے متجاوز اور بعید از فہم تعبیر و تشریح
پر مبنی ہے۔ ان کی تفسیری موشگافیوں کی بنا پر جدیدیت
پسند امرا کے طبقہ پر ان کا اثر بہت ہی کم (ہوا) ہے۔

ہندوستان کے دور جدید میں اسلام کی ذہنی تاریخ
کے یہ نقوش ۱۹۴۷ء تک مسلمانوں کے اعلیٰ طبقات کی
معاشرتی جدیدیت پسندی پر کسی حد تک اثر انداز ہوئے ۔
بعد ازاں پاکستان میں مغربیت اور راسخ العقیدگی کے مابین
بڑا مباحثہ شروع ہوا جو تاحال جاری ہے۔ معاشرتی اصلاح
کی رو سے پاکستان میں جدیدیت پسندی کی طرف سے یہ
ایک غیر یقینی فائدہ ابھی تک ہوا ہے کہ مسلم عالمی قوانین
پر نظر ثانی کی گئی ہے ، جس کی بنا پر کثیر الازدواجی قانون
کو قدرے مشکل اور طلاق کو قدرے کم آسان بنا دیا گیا
ہے۔ امرا کا طبقہ ، جس نے پاکستان بنایا اور بعد ازاں اس
پر حکمرانی کی ، مجموعی طور پر اپنے معاشرتی نقطہ نظر اور
فیصلہ کن انتظامی امور میں جدیدیت پسند اور مغرب زدہ ہے ،
لیکن سیاسیات اور آئین سازی میں جدیدیت پسندی راسخ
العقیدہ طبقہ خصوصاً (مولانا) ابو الاعلیٰ مودودیؒ اور دوسرے
علماء کی بنیاد پرست تحریک کے دباؤ تلے آیا ہوا ہے نیز
رکّ بہ احیاء و تجدید دین ، بذیل مادہ]۔

مآخذ : (۱) C.A.Storey ، ص ۸۷۸-۸۷۹ ؛ (۲)
سر سید احمد خاں : خطبات احمدیہ ، آگرہ ۱۸۷۰ء ؛ (۳)
وہی مصنف : تفسیر القرآن ، لاہور ۱۸۸۰-۱۸۹۵ء ؛ (۴)
وہی مصنف : ازالۃ التشن عن ذی القرنین ، آگرہ ۱۸۹۰ء ؛
(۵) وہی مصنف : ترقیم فی قصۃ اصحاب الکہف والرقیم ،
آگرہ ۱۸۹۰ء ؛ (۶) وہی مصنف : Kekcar سدھور ، ۱۸۹۲ء ؛
(۷) وہی مصنف : التحریر فی اصول التفسیر ، آگرہ ۱۸۹۲ء ؛
(۸) وہی مصنف : ابطال غلامی ، آگرہ ۱۸۹۳ء ؛ (۹) وہی
مصنف : تصانیف احمدیہ ، آگرہ ۱۹۰۳ء ؛ (۱۰) وہی مصنف :
مقالات (کیجا کی جانے والی نگارشات) ، لاہور ۱۹۶۲ء ؛
(۱۱) وہی مصنف : تہذیب الاخلاق (کیجا شدہ اشاعت نو)

کا انتظام سنبھال لیا اور نوجوان امین احسن کو، جو اس وقت بجنور میں بطور صحافی کام کر رہے تھے، ترغیب دی کہ وہ صحافت چھوڑ کر علمی زندگی اختیار کریں، خصوصاً ان سے قرآن سیکھیں، چنانچہ امین احسن سرے میر آگئے اور مدرسہ میں عربی ادب اور قرآن پڑھانے لگے اور مولانا فراہی سے قرآن سیکھنے لگے۔ اس خصوصی درس میں مولانا اختر، احسن اصلاحی اور مدرسہ کے دوسرے مساتذہ بھی شریک ہوتے۔ یہ سلسلہ نومبر ۱۹۳۰ء تک مولانا فراہی کی اچانک وفات تک جاری رہا۔ اس دوران میں مولانا اصلاحی نے فراہی اصول تفسیر کے مطابق، جس میں نظم قرآن اور ادب جاہلی پر خصوصی توجہ دی جاتی تھی، نہ صرف قرآن حکیم کا فنی مطالعہ کیا، بلکہ مولانا فراہی سے فلسفہ و سیاسیات کی بعض انگریزی کتب بھی سبقاً سبقاً پڑھیں۔

مدرسۃ الإصلاح اور مولانا فراہی سے کسب فیض کے بعد مولانا اصلاحی نے علم حدیث کی تحصیل کے لیے مولانا عبدالرحمن مبارکپوری صاحب تحفہ الاحوذی سے رجوع کیا اور ان سے اصول حدیث میں خطیب بغدادی کی نخبۃ الفکر اور جامع ترمذی پڑھی۔ انہوں نے رجال حدیث کی تحقیق میں کچھ دیر مولانا کا ہاتھ بھی بٹایا اور ان سے اجازہ حاصل کیا (خالد مسعود: علم و عرفان کے ماہ کامل کا غروب، ص ۶ بعد در ماہنامہ شمس الاسلام، شمارہ بابت جنوری ۱۹۹۸ء)۔

مدرسۃ الإصلاح سے فارغ ہونے کے بعد مولانا اصلاحی نے بجنور سے شائع ہونے والے اخبار مدینہ کے نائب مدیر کے طور پر عملی زندگی کی ابتدا کی۔ اس دوران میں اسی ادارے کی طرف سے شائع ہونے والے بچوں کے ہفت روزہ غنچہ کی ادارت بھی انہی کے ذمہ رہی۔ اس زمانے میں وہ مولانا عبدالمجاہد دریا بادی کے رسالے سچ کے لیے بھی لکھتے رہے۔ ۱۹۲۵ء میں وہ صحافت کا پیشہ چھوڑ کر مدرسۃ الإصلاح آگئے اور یہاں پڑھانے لگے۔ مولانا فراہی کی وفات کے بعد مدرسہ میں دائرۂ حمیدیہ کے نام سے ایک ادارہ قائم ہوا جس کا کام مولانا فراہی کی غیر مطبوعہ تصانیف کی ترتیب و تہذیب اور ترجمہ و اشاعت تھا اور ماہنامہ

۱۹۶۱ء : (۳۸) ایضاً : The reforms and religious ideas of Sir Syed Ahmad Khan ، لائڈن ۱۹۴۹ء : (۳۸) بشیر احمد ڈار : Religious thought of Sayyid Ahmad Khan لاہور ۱۹۵۷ء : (۳۹) شاہد حسین رزاقی : سرسید اور اصلاح معاشرہ ، لاہور ۱۹۶۳ء : (۴۰) حالی : حیات جاوید ، مطبوعہ کان پور ، ۱۹۰۱ء : (۴۱) کے کے عزیز : His life and work ، لاہور ۱۹۶۸ء : (۴۲) ایس ایم اکرام : موج کوثر ، مطبوعہ لاہور ۱۹۵۸ء : (۴۳) J.N. Farquhar : Modern religious movements in India ، لنڈن ۱۹۲۴ء۔

(عزیز احمد : ظفر احمد : ن: محمود الحسن عارف مع اضافات)

.....

⊗ اصلاحی، امین احسن: پاکستان کے ایک عالم دین خصوصاً ماہر قرآنیات۔ وہ ۱۹۰۴ء میں بھارت کے صوبہ اترپردیش کے ایک گاؤں بہور ضلع اعظم گڑھ میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد حافظ محمد مرتضیٰ بن وزیر علی ایک متوسط درجے کے زمیندار تھے اور ان کا تعلق علاقے کی راجپوت برادری سے تھا۔ علامہ شبلی نعمانی، مولانا حمید الدین فراہی کا بھی تعلق اسی برادری سے تھا۔

مولانا اصلاحی نے ابتدائی تعلیم اپنے گاؤں میں حاصل کی، پھر دس سال کی عمر میں گاؤں کے ایک عالم مولانا شبلی متکلم کے مشورے پر انہیں دینی و عصری تعلیم کے لیے مدرسۃ الإصلاح سرے میر میں داخل کروا دیا گیا، جس کے وہ مہتمم تھے۔ یہاں سے انہوں نے ۱۹۲۲ء میں سند فراغ حاصل کی اور اسی مدرسے کے حوالے سے ”اصلاحی“ ان کے نام کا لاحقہ بن گیا۔ اس مدرسہ میں مولانا عبدالرحمن نگرانی نے مولانا امین احسن کی علمی، ادبی اور تقریری صلاحیتوں کو پروان چڑھایا اور ان کے اندر مطالعے اور عربی ادب کا ذوق پیدا کیا۔ (شہزاد سلیم: مولانا اصلاحی کی کہانی ان کی اپنی زبانی، ص ۱۰۹ بعد در ماہنامہ اشراق لاہور، شمارہ جنوری/فروری ۱۹۹۹ء)۔ ۱۹۲۵ء میں مولانا فراہی ریاست حیدر آباد کے دارالعلوم عثمانیہ سے فارغ ہو کر وطن واپس آئے تو انہوں نے مدرسۃ الإصلاح

الاصلاح کا اجرا بھی اسی ادارے نے کیا۔ مولانا اصلاحی نے علامہ فراہی کی کئی عربی تالیفات کا اردو ترجمہ کیا جو اصلاح میں شائع ہوتا رہا۔ ان کے اپنے رشحات فکر بھی اسی رسالے میں شائع ہوتے رہے تاآنکہ ۱۹۳۹ء میں نامساعد حالات کی وجہ سے یہ رسالہ بند ہو گیا۔

مولانا اصلاحی مدرسۃ الاسلام میں تدریس اور دائرہ حمیدیہ میں ترجمہ و تحقیق و تالیف کا کام کر رہے تھے کہ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے اپنی دینی تحریک کی ابتدا کر دی۔ مولانا اصلاحی کے دوست مولانا محمد منظور نعمانی بھی ان لوگوں میں شامل تھے جو ابتداءً مولانا مودودی کی فکر سے بہت متاثر تھے۔ چنانچہ جماعت اسلامی کے تاسیسی اجتماع لاہور (۲۶ اگست ۱۹۴۱ء) میں اگرچہ مولانا اصلاحی موجود نہیں تھے، لیکن مولانا نعمانی کے کہنے پر ان کا نام بھی شرکا کی فہرست میں شامل کر لیا گیا۔ ویسے بھی وہ مولانا مودودی کے پروگرام سے متفق تھے، چنانچہ جب مولانا مودودی نے مشرقی پنجاب میں پٹھانکوٹ کو اپنا مرکز بنایا تو انہیں بھی وہیں بلا لیا۔ مولانا اصلاحی مدرسۃ الاسلام چھوڑنا تو نہیں چاہتے تھے، لیکن ایک طرف مولانا مودودی کا اصرار تھا تو دوسری طرف مدرسہ میں بھی انہیں بعض رقیبانہ چپقلشوں کا سامنا تھا، بالآخر انہوں نے پٹھانکوٹ منتقلی کا فیصلہ کر لیا۔ بہت جلد وہ اپنی صلاحیتوں کی بنا پر مولانا مودودی کے بعد جماعت کے اہم ترین آدمی بن گئے۔ تقسیم برصغیر کے وقت ۱۹۴۷ء میں جماعت نے فیصلہ کیا کہ مولانا اصلاحی (پاکستان کی بجائے) ہندوستان میں جماعت اسلامی کی تنظیم کی ذمہ داری سنبھالیں، لیکن فسادات نے اس کا موقع نہ دیا اور بعد میں مولانا مستقل لاہور ہی کے ہو کر رہ گئے۔ مولانا مودودی اور جماعت اسلامی کے ساتھ انہوں نے بڑی سرگرمی سے سترہ سال کام کیا اور اپنی ساری علمی و ادبی اور تحریری و تقریری صلاحیتیں جماعت کے لیے لگا دیں اور دینی و علمی حلقوں میں جماعت اسلامی کا خوب دفاع کیا۔ وہ برسوں جماعت کے نائب امیر، مولانا مودودی کی غیر موجودگی میں قائم مقام امیر اور مرکزی

شوری کے رکن رہے۔ قیام پاکستان کے بعد جماعت اسلامی کے بڑھتے ہوئے سیاسی کام خصوصاً انتخابات میں حصہ لینے اور دعوتی و اصلاحی کاموں سے تغافل کے رجحانات پر وہ مضطرب اور غیر مطمئن تھے۔ اس کے باوجود وہ جماعت کے ساتھ کام کرتے رہے، یہاں تک کہ جماعت نے پنجاب کے ۱۹۵۱ء کے انتخابات میں انہیں بھی لاہور سے بطور امیدوار اسمبلی کھڑا کر دیا، جس میں جماعت کو شکست کا سامنا کرنا پڑا، جبکہ اس سے پہلے ”مطالبہ نظام اسلامی“ کی مہم میں بھی وہ کئی ماہ تک جیل میں رہے تھے۔ ۱۹۵۳ء میں قادیانیوں کے خلاف تحریک میں بھی مولانا اصلاحی ڈیڑھ سال تک جیل میں رہے۔ جماعت کے اختلافات نے ۱۹۵۶ء میں بحران کی صورت اختیار کر لی اور مولانا اصلاحی اور بہت سے دوسرے اہم افراد نے ۱۹۵۷ء میں جماعت سے کنارہ کشی کر لی۔

۱۹۵۶ء میں حکومت پاکستان نے ”اسلامک لاء کمیشن“ قائم کیا جس میں مولانا اصلاحی کو بھی رکن نامزد کیا گیا، لیکن ۱۹۵۸ء میں جب جنرل محمد ایوب خان نے مارشل لا نافذ کر دیا تو یہ کمیشن بھی ختم ہو گیا۔ اس دوران میں وہ اپنے ان علمی کاموں کے لیے یکسو ہو گئے جن کے لیے زیادہ وقت وہ جماعت اسلامی کے کاموں کی مصروفیت میں نہیں نکال پائے تھے، چنانچہ انہوں نے نظم قرآن کے حوالے سے تفسیر لکھنے کا کام شروع کر دیا جو ان کے دوست حکیم عبدالرحیم اشرف کے رسالے ہفت روزہ المنبر (فیصل آباد) میں بالاقباض چھپتا تھا۔ بعد میں مولانا اصلاحی نے یشاق کے نام سے ۱۹۵۹ء میں اپنا رسالہ جاری کیا تو ان کے تفسیری اور دوسرے مضامین اس میں شائع ہونے لگے۔ دریں اثنا جماعت اسلامی سے الگ ہونے والے لوگوں نے مل کر ایک نئی جماعت بنانے کی کوشش کی اور اس کی سربراہی مولانا اصلاحی کے سپرد کرنا چاہی، لیکن مولانا نے اس سے معذرت کر لی۔ ۱۹۶۱ء میں مولانا نے کالجوں کے طلبہ اور ملازم پیشہ حضرات کو دین کی تعلیم دینے کی غرض سے حلقہ تدبیر قرآن قائم کیا جس میں

عربی زبان و ادب، قرآن مجید اور صحیح مسلم کی تعلیم دی۔ ۱۹۶۵ء میں مولانا کے صاحبزادے ابوصالحی اصلاح (ایڈیٹر روزنامہ مشرق) کی حادثاتی موت کے نتیجے میں پیدا ہونے والے مسائل میں ماہنامہ میثاق اور حلقہ تدبر قرآن دونوں کا سلسلہ منقطع ہو گیا۔ کچھ مدت بعد مولانا اصلاحی نے ڈاکٹر اسرار احمد کو یہ رسالہ دے دیا، جو اب تک اسے شائع کر رہے ہیں، اگرچہ ڈاکٹر صاحب کے ساتھ فکری مناسبت نہ ہونے کی وجہ سے مولانا کا تعلق اس سے زیادہ دیر قائم نہ رہا۔

۱۹۷۲ء میں مولانا مالی مشکلات کی بنا پر لاہور چھوڑ کر شیخوپورہ کے نواح میں ایک گاؤں رحمان آباد میں منتقل ہو گئے جہاں ان کی اہلیہ کی زمین تھی، یہاں اگرچہ شہری سہولتوں کا فقدان تھا، لیکن دوسری مصروفیتوں سے ناطہ ٹوٹا تو تفسیر لکھنے کے کام میں تیزی آگئی۔ ۱۹۷۹ء میں اہلیہ کی بیماری اور علاج معالجہ کی سہولتوں کے فقدان کے باعث انہیں لاہور واپس آنا پڑا۔ اگست ۱۹۸۰ء میں تقریباً تینچیس سال کی محنت شاقہ کے بعد تفسیر تدبر قرآن نوجلدوں میں مکمل ہوئی۔ تفسیر قرآن کی تکمیل کے بعد مولانا اصلاحی نے حدیث پر کام شروع کیا اور اس غرض کے لیے یکم محرم ۱۴۰۱ھ کو ”ادارہ تدبر قرآن و حدیث“ کے نام سے ایک ادارہ لاہور میں قائم کیا گیا۔ اس کے تحت ایک مجلہ تدبر کا اجرا ہوا جس میں مولانا کی علمی تحقیقات شائع ہوتی رہیں۔ ادارہ کے زیر اہتمام مولانا کے قرآن و حدیث کے دروس کا سلسلہ جاری ہوا۔ اس میں انہوں نے کتب حدیث میں سے موطا امام مالک کی تکمیل کی اور صحیح بخاری کا ایک معتد بہ حصہ پڑھایا۔

مولانا اصلاحی ضعیف العمری کے باوجود تدریس و تالیف میں مصروف رہے۔ وفات سے تین سال قبل ضعف کے بڑھ جانے سے یہ سلسلہ موقوف ہوا۔ وفات سے ڈیڑھ سال پہلے ان پر فالج کا حملہ ہوا جس نے انہیں مستقر صاحب فراش بنا دیا۔ ۱۵ دسمبر ۱۹۹۷ء کی صبح وہ راجی ملک عدم ہوئے۔

مولانا اصلاحی ایک انتھک محقق اور با رسوخ عالم

دین تھے، خصوصاً جاہلی ادب پر ان کی گہری نظر تھی۔ تاہم ان کے شذوذ و تفرقات خصوصاً رد رجم، تصوف و دشمنی اور انکار حدیث کے رجحانات کی وجہ سے معاصر علما ان پر تنقید کرتے رہے ہیں۔ ہندوستان میں علی گڑھ اور مدرستہ الاصلاح کے علاوہ دوسرے علمی مراکز میں بھی مولانا فراہی اور اصلاحی کی فکر پر کام ہو رہا ہے۔ پاکستان میں مولانا اصلاحی کے متعدد شاگرد ان کے افکار کی ترویج کے لیے کوشاں ہیں۔ مشی گن یونیورسٹی (امریکہ)، جامع ازھر (قاہرہ) اور بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد میں مولانا اصلاحی کے افکار پر تحقیقی مقالات لکھے گئے ہیں اور دوسری کئی جامعات میں بھی ان پر تحقیقی کام ہو رہا ہے۔ فیڈرل شریعت کورٹ نے رجم کے بارے میں مولانا کی فکر کے مطابق فیصلہ کر کے پاکستان کے دینی حلقوں میں تشویش کی لہر دوڑا دی، جس پر سابق صدر پاکستان ضیاء الحق کو عدالت میں علما کی تعیناتی کا فیصلہ کرنا پڑا۔ جس کی بنا پر یہ فیصلہ منسوخ کر دیا گیا۔ ان کی فکر کا ایک دلچسپ پہلو یہ بھی ہے کہ جماعت سے علیحدگی کے بعد انہوں نے اپنی آرا سے رجوع کا بھی اظہار نہیں کیا جو وہ سابقہ زمانہ میں رکھتے تھے، چنانچہ ان کے انتقال کے بعد جماعت کے حلقے سے جو تحریریں سامنے آئیں اس میں وہ علیحدگی کے باوجود مولانا اصلاحی کو جماعت کا فکری رہنما قرار دیتے ہیں (دیکھیے پروفیسر خورشید احمد: مولانا احسن اصلاحی کی یاد میں در ماہنامہ ترجمان القرآن، لاہور ص ۶۹، بعد، مارچ، اپریل ۱۹۹۸ء)، لیکن ان کے قرعہ شاگرد دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ سابقہ آرا سے رجوع کر چکے تھے (دیکھیے مثلاً خالد مسعود: علم و عرفان کے ماہ کامل کا غروب، در ماہنامہ نمس الاسلام، بحیرہ ص ۶، بعد، شمارہ فروری، مارچ ۱۹۹۸ء؛ نیز دیکھیے ماہنامہ اشراق، لاہور ص ۹، بعد، شمارہ جنوری/فروری ۱۹۹۸ء)۔

دینی نظریات: مولانا اصلاحی کا اصل میدان تفسیر قرآن ہے۔ اس میں ان کا منہج یہ ہے کہ تفسیر کرتے وقت قرآن کی زبان، نظم قرآن اور قرآن کے اپنے شواہد و نظائر کو بنیادی اہمیت دی جائے، دوسری تمام چیزوں،

مثلاً احادیث، قدیم آسمانی صحائف اور تاریخی روایات وغیرہ کو وہ ثانوی حیثیت دیتے تھے اور ان میں جو چیز ان کے مذکورہ اصولوں کے مطابق ہوتی اسے قبول کرتے ورنہ رد کر دیتے تھے۔ وہ قرآن حکیم کی سورتوں کو سات گروہوں میں تقسیم کرتے تھے۔ ان کے نزدیک ہر گروپ کا ایک مرکزی موضوع ہے۔ ساری سورتیں جوڑا جوڑا ہیں اور ہر سورت اپنا ایک عمود اور مرکزی مضمون رکھتی ہے، بلکہ ہر آیت دوسری آیت سے مربوط ہے، انہوں نے اپنی تفسیر تدبر قرآن میں اپنے استاد مولانا حمید الدین فراہی کے قائم کردہ مذکورہ اصولوں کی تفصیلی تطبیق پیش کی ہے، حدیث میں بھی ان کا اپنا ایک خاص نقطہ نظر ہے وہ سنت اور حدیث میں فرق کرتے ہیں۔ تواثر عملی پر مبنی سنت، ان کے نزدیک قرآن کی طرح حجت ہے، جبکہ اخبار احاد کو وہ حجت نہیں سمجھتے اور انہیں صرف اسی وقت قابل قبول سمجھتے ہیں جب وہ ان کے طے کردہ اصولوں کے تحت قرآن حکیم کے مطابق ہوں۔ اسی بنا پر وہ احادیث رجم اور دوسری بہت سی احادیث کو رد کر دیتے ہیں۔ انہوں نے اپنی کتاب مبادی تدبر حدیث میں محدثین کے صرف سند کو اہمیت دینے کے مسلک پر بھی تنقید کی ہے اور روایت کے علاوہ درایت کو اہمیت دینے پر زور دیا ہے، فقہ میں وہ تقلید کے خلاف تھے اور اجتہاد اور علمی آزادی کے علمبردار تھے، ان کی یہ بھی رائے تھی کہ جدید اسلامی ریاست میں قانون سازی کسی ایک فقہی مسلک کے مطابق نہیں ہونا چاہیے، تھوَف کو ہ ایک غیر اسلامی ادارہ قرار دیتے تھے، جس کا قرآن و سنت سے کوئی تعلق نہیں، وہ اسے یونانی، ایرانی اور ہندی فلسفے کا ملغوبہ سمجھتے تھے، جس میں غیر اسلامی رسوم و رواج کی بھر مار ہے۔ مولانا اصلاحی اپنے ان خیالات کو پیش کرنے میں نہایت جری تھے اور انہوں نے ان کے بیان کرنے میں کبھی مداخلت سے کام نہیں لیا، گو علمائے ان کی مخالفت بھی بہت کی۔

تصانیف: زمانی لحاظ سے مولانا اصلاحی کے تصنیفی کام کو چار مراحل میں تقسیم کیا جا سکتا ہے، پہلا مرحلہ

پیشہ صحافت سے وابستگی کا، جب انہوں نے محی الدین الحیاط کی تاریخ اسلام کا عربی سے اردو میں ترجمہ کیا جو تین جلدوں میں شائع ہوا۔ اسی طرح مولانا نے ایک عربی ناول کا ترجمہ ہندوستانی جاسوس، کے عنوان سے کیا۔ دونوں کتابیں مدینہ بنجور نے شائع کیں۔ دوسرا مرحلہ وہ ہے جب مولانا اصلاحی مدرسۃ الاصلاح اور دائرہ حمیدیہ سے وابستہ تھے اور انہوں نے رسالۃ الاصلاح کا اجرا کیا تھا۔ اس دوران میں انہوں نے مولانا فراہی کی تحریروں کے ترجمے بھی کیے اور اپنے مضامین بھی لکھے جو الاصلاح میں چھپے اور بعد میں کتابی صورت میں شائع ہوئے۔ ان میں مجموعہ تفسیر فراہی، ذبح کون؟ اور اقسام القرآن وغیرہ شامل ہیں۔ ان کی اپنی تحریروں میں حقیقت توحید، حقیقت شرک، حقیقت تقویٰ، مبادی تدبر قرآن، اور حقیقت نماز شامل ہیں۔ مولانا کا تیسرا تالیفی دور وہ ہے جب وہ جماعت اسلامی سے وابستہ تھے۔ اس سترہ سالہ دور میں تزکیہء نفس (دو جلدیں)، اسلامی ریاست، قرآن میں پردہ کے احکام، پاکستانی عورت دوراہے پر، اسلامی معاشرہ میں عورت کا مقام، اسلامی قانون کی تدوین، دعوت دین اور اس کا طریق کار، اسلامی ریاست میں فقہی اختلافات کا حل، جیسی کتابیں ان کے قلم سے نکلیں۔ چوتھا دور وہ ہے جب وہ جماعت اسلامی سے الگ ہوئے اور تنہا علمی کام کیا۔ اس دوران میں انہوں نے تیس سال کی محنت سے ۹ جلدوں میں تدبر قرآن لکھی، نیز مبادی تدبر حدیث اور فلسفے کے بنیادی مسائل قرآن حکیم کی روشنی میں، ان کے قلم سے نکلیں۔ موطا امام مالک اور صحیح بخاری پر ان کا کام ابھی زیر طبع ہے۔ ان کے متفرق علمی مقالات تنقیدات، توضیحات اور مقالات اصلاحی کے نام سے شائع ہو چکے ہیں۔

مآخذ: (۱) ماہنامہ، اشراق، لاہور، شمارہ جنوری، فروری ۱۹۹۸ء؛ (۲) تدبر، اصلاحی نمبر، شمارہ ۶۰ اپریل ۱۹۹۸ء؛ (۳) مکاتیب، اصلاحی نمبر شمارہ ۶۱، جولائی ۱۹۹۸ء؛ (۴) پروفیسر خورشید احمد: مولانا امین احسن اصلاحی کی یاد میں، در ماہنامہ ترجمان القرآن، لاہور ص ۴۹، بعد، شمارہ

بنیاد کے ہیں ”ما بنی علیہ ذلك الشيء“ (جس پر اس شے کی اساس رکھی جائے)، (دیکھیے بہاری: مسلم الثبوت، ۸:۱ مطبع الامیریہ، قاہرہ، ۱۳۲۲ھ)۔

اصلاحی طور پر یہ ایک کثیر الاستعمال اصطلاح ہے، جسے کئی معانی میں استعمال کیا جاتا ہے، جن میں سے درج ذیل زیادہ اہم ہیں: (الف) دلیل (مآخذ، بنیاد)، اس معنی کے اعتبار سے اس کا مطلب ایسے دلائل ہیں جو ”فقہ“ کی اساس ہیں، جیسے کہ کہا جاتا ہے کہ اس مسئلے کی اصل اجماع ہے۔ یہ دلائل چار ہیں، یعنی قرآن، سنت، اجماع اور قیاس (ڈاکٹر محمد معروف الدوالی: المدخل الی اصول الفقہ، ص ۱۱)۔

(ب) رائج: (ترجیح یافتہ)، بعض اوقات اصل (باصول) سے مراد ”رائج“ حکم ہوتا ہے، جیسے کہ یہ کہا جاتا ہے کہ ”کلام میں اصل ”حقیقت“ ہے“ جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ”حقیقت“ مجاز کے مقابلے میں رائج ہے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے ”قیاس کے مقابلے میں اصل قرآن مجید ہے“ (عبدالکریم زیدان: الوجیز فی اصول الفقہ، ص ۲۸)۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ ”قیاس کے مقابلے میں کتاب کو ترجیح حاصل ہے: (ج) قاعدہ (یا عام ضابطہ)، بعض اوقات اصل کا استعمال کسی عمومی ضابطے یا قاعدے کے لیے بھی ہوتا ہے، مثال کے طور پر کہا جاتا ہے کہ ”مجبور شخص کے لیے، حرام کھانے کی اجازت خلاف اصل ہے“، جس سے مراد یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ کا یہ حکم، شریعت کے عام قواعد کے خلاف ہے۔

(د) استحباب حال: بعض اوقات اصل کا اطلاق استحباب حال حال پر بھی کیا جاتا ہے، جس سے مراد کسی شے کی وہ حالت ہے جو پہلے سے چلی آتی ہو، چنانچہ اس مفہوم کو ادا کرنے کے لیے بھی ”اصل“ کا لفظ استعمال ہوتا ہے، مثال کے طور پر کہا جاتا ہے: ”انسان کا ذمہ داری سے بری الذمہ ہونا اصل ہے“ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان اپنی اصلی یا ابتدائی حالت میں ذمہ داری سے بری ہوتا ہے تاوقتیکہ اس کے خلاف دلیل سے کوئی حکم ثابت

مارچ ۱۹۹۸ء و ص ۴۷ شماره اپریل ۱۹۹۸ء؛ (۵) ماہنامہ شمس الاسلام، بھیرہ، اصلاحی نمبر شماره فروری۔ مارچ ۱۹۹۸ء؛ (۶) عطاء الرحمن، ایک مفرد مفسر، درہفت روزہ زندگی، لاہور، شماره ۲۱ تا ۲۷ دسمبر ۱۹۹۷ء؛ (۷) حافظ صلاح الدین یوسف: مولانا امین احسن اصلاحی، تصویر کا دوسرا رخ، درہفت روزہ الاعتصام، لاہور، شماره ۹ جنوری و ۱۶ جنوری ۱۹۹۹ء (مولانا اصلاحی کی فکر پر ایک تنقیدی تحریر)؛ جرائد میں سے چند قابل ذکر یہ ہیں: (۸) نازش احتشام اصلاحی: مولانا امین احسن اصلاحی، حیات و خدمات، در ماہنامہ زندگی نو، نئی دہلی ص ۵۵، بجہ، شماره اپریل ۱۹۹۸ء؛ (۸) ابوسفیان اصلاحی: مولانا امین احسن اصلاحی کا انتقال پر ملال، در ماہنامہ حیات نو، بلیریا گنج، شماره جنوری ۱۹۹۸ء؛ (۹) ماہنامہ نوائے اسلام، دہلی، شماره، جنوری/فروری ۱۹۹۸ء؛ (۱۰) ذاکر الاعظمی: اک شمع رہ گئی تھی سو وہ بھی خاموش ہے، درہفت روزہ دعوت، نئی دہلی، شماره ۱۶ جنوری ۱۹۹۸ء؛ (۱۱) ششماہی علوم القرآن، علی گڑھ (اداریہ) شماره جنوری تا دسمبر ۱۹۹۶ء؛ (۱۲) مستنصر میر: The matic and Structural Coherence in the Quran: a study of Islahi, Concept of Nazam، مشنی گن یونیورسٹی، امریکہ، ۱۹۸۳ء۔

(محمد امین)

.....

⊗ اصول فقہ: (ع) ایک معروف ترین اصطلاح اور علم کی ایک کثیر الاستعمال شاخ۔

(الف) اصطلاحی اور لغوی بحث: اصول فقہ درحقیقت دو الفاظ سے مرکب اضافی ہے، جن میں ایک (اصول) مضاف اور دوسرا (فقہ) مضاف الیہ ہے۔ اس کے لفظی معنی ہیں ”فقہ کے اصول“، اس لیے ضروری ہے کہ اس کے ان دونوں بنیادی الفاظ کے مفہوم پر بھی ایک نظر ڈال لی جائے۔

پہلا لفظ (اصول) اصل کی جمع ہے اور عربی زبان میں ”اصل“ کے لغوی معنی کسی شے کی اساس، جڑ اور

نہ ہو جائے (التھانوی: کشف اصطلاحات الفنون، ۱: ۱۵) اس مرکب کا دوسرا لفظ فقہ ہے۔ جس کے لغوی معنی ”سوچ بوجھ“ کے ہیں۔ [رک بہ فقہ]، جبکہ قرآن حکیم کی رو سے، اس کے معنی کسی شے کو گہرائی اور باریک بینی سے جاننے کے ہیں۔ مثال کے طور پر اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا (۴: [النساء] ۷۸) یعنی ان لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ یہ لوگ بات کو سمجھ ہی نہیں پاتے۔ اس طرح اس کے معنی گہری سوچ بوجھ اور مضمون پر گہری بصیرت اور ادراک رکھنے کے ہیں۔

اصطلاحی طور پر فقہ کے معنی ہیں: العلم بالاحکام الشرعية العملية المكتسبة من ادلتها التفصيلية (البيضاوی: منہاج الوصول، ص ۲۲)، یعنی ایسا علم جس میں ان شرعی احکام سے بحث ہوتی ہے، جن کا تعلق عمل سے ہو اور جن کو تفصیلی دلائل کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہو۔ دوسرے لفظوں میں فقہ، مختلف اشیا کی بابت شرعی حکم کے جاننے سے عبارت ہے۔

لفظ فقہ کا اطلاق تمام شرعی احکام کے مجموعے پر بھی ہوتا ہے اور شریعت کے کچھ احکام پر بھی۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ وہ احکام عملی ہونے چاہئیں۔ یعنی بندوں کے افعال سے ان کا تعلق ہو، جیسے کہ نماز، روزہ، خرید و فروخت اور جرائم وغیرہ سے متعلق احکام، لہذا ایسے احکام فقہ میں داخل نہیں ہیں، جن کا تعلق عقیدے (علم الاعتقاد، [رک بآں]) سے ہو، جیسے کہ اللہ تعالیٰ اور روز آخرت پر ایمان لانا وغیرہ ہیں (لفظ شریعت میں یہ تمام امور داخل ہیں)۔ اسی طرح ”فقہی احکام“ کے لیے یہ بھی لازم ہے، کہ وہ غور و فکر اور استدلال کے ذریعہ تفصیلی دلائل سے حاصل کیے گئے ہوں، لہذا اللہ تعالیٰ کے علم، رسول اللہ علیہ وسلم اور مقلدین کے علم کو ”فقہ“ نہیں کہا جائیگا (الوجیز، ص ۳۰-۳۲)۔

اصول فقہ کی تعریف: ان دونوں الفاظ یعنی اصول اور ”فقہ“ کے انفرادی مطالعے سے دونوں لفظوں کا

کسی قدر مفہوم تو واضح ہو گیا ہے۔ تاہم اصول فقہ کی اصطلاحی تعریف جاننے کی ضرورت بہر حال موجود ہے۔ نامور فقیہ علامہ صدر الشریعہ لکھتے ہیں: ”ہی القواعد التي يتوسل بها المجتهد إلى الاحكام الشرعية العملية من الادلة التفصيلية“ (التوضیح والتلویح، ۱: ۴۵)، یعنی یہ ایسے قاعدوں اور اصولوں سے عبارت ہے۔ جن کے ذریعے، مجتہد تفصیلی دلائل سے، شریعت کے عملی احکام تک پہنچتا ہے۔ ”نامور فلسفی اور فقیہ ابو حامد الغزالی“ نے اس کی درج ذیل تعریف کی ہے: هو العلم الباحث في ادلة الاحكام الشرعية في وجوه دلالتها على تلك الاحكام (الغزالی: المحصفی، مطبع الامیریہ، قاہرہ ۱۳۲۲ھ، ۵: ۱) یعنی اس سے مراد وہ علم ہے، جو احکام شرعی کے دلائل پر اور ان دلائل کے ان احکام پر دلالت کرنے کے طریقوں پر بحث کرے۔“

نامور فقیہ علامہ ابن حجر عسقلانی نے اس کی یوں تعریف کی ہے: العلم بالقواعد والادلة الاحمالیہ التي يتوصل إلى استنباط الفقه (مخلاوی: تسہیل الوصول إلى علم الاصول، ص ۱)، یعنی ایسے قاعدوں اور ایسی اجمالی دلیلوں کا علم، جن کے ذریعے فقہ کے استنباط تک رسائی ہو سکے۔ اس تعریف کی رو سے، اصول فقہ کا اطلاق اس کی اجمالی دلیلوں پر ہوتا ہے۔ قواعد (واحد قاعدہ) سے مراد ایسے کلی ضوابط ہیں، جن کے ذریعے جزئیات کا حکم معلوم کیا جاتا ہے، مثال کے طور پر: (الف) مسلمہ اصول یہ ہے کہ الامر للوجوب (امر وجوب کے لیے ہوتا ہے)، تاوقتیکہ اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ ملے۔ جو یہ ظاہر کرے کہ یہاں امر وجوب کے لیے نہیں ہے تو اس صورت میں امر وجوب کے لیے نہیں ہوگا۔ اس قاعدے میں، قرآن حکیم کے تمام نصوص داخل ہیں (زیدان، ص ۳۲، ۳۳)۔

(ب) اسی طرح ایک مسلمہ قاعدہ یہ بھی ہے کہ نہی کا صیغہ (کسی فعل سے روکنے والا لفظ)، متعلقہ فعل کی حرمت کو ظاہر کرتا ہے، سوائے اس کے کہ کوئی ایسا قرینہ موجود ہو جو یہ ظاہر کرے کہ یہاں (ممانعت) حرمت کے لیے نہیں ہے، چنانچہ اس اصول کی روشنی میں قرآن و سنہ

میں آنے والی تمام اقسام نبی کا حکم جانا سکتا ہے۔
اس طرح کے مسلمہ قواعد کے ذریعہ ایک مجتہد،
فقہی احکام آسانی سے اخذ کر سکتا ہے۔ یعنی ان تفصیلی
دلیلوں سے شرعی احکام آسانی معلوم کر سکتا ہے، مثال کے
طور پر، کوئی فقہ نماز کے بارے میں حکم جانا چاہتا ہے۔
تو وہ قرآن مجید کی آیت وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ (۲) [البقرہ: ۴۳]
پڑھتا ہے، اور دیکھتا ہے کہ اس میں اَقِمُوا امر کا صیغہ
(فعل) ہے اور اس جگہ کوئی ایسا قرینہ بھی موجود نہیں ہے
جو یہ ظاہر کرے کہ یہاں امر وجوب کے لیے استعمال
نہیں ہے، لہذا اس سے یہ سمجھ لیا جائے گا کہ نماز ہر
مسلمان پر فرض ہے۔

رہی وہ اجمالی دلیلیں، جن سے اصول فقہ میں
بحث ہوتی ہے، تو وہ احکام کے شرعی مآخذ (قرآن، سنہ
اجماع اور قیاس) ہیں۔ ان کے علم سے مراد ہے کہ ایک
مجتہد کو ان کی حجیت کے بارے میں علم ہو کہ استدلال
کرنے میں ان کا باہمی درجہ کیا ہے؟ نص کی دلالت کس
طرح ہوتی ہے؟ اجماع کے معنی اور اس کی کیا شرائط
ہیں؟ نیز وہ قیاس کی اقسام، علت کی تفصیلات اور قیاس
کے طریقوں کو جانتا ہو۔ الغرض ان چاروں مآخذوں سے
متعلق بنیادی اصولوں پر مجتہد کو عبور حاصل ہو (الوجیز،
ص ۳۴)۔

ب۔ فقہ اور اصول فقہ میں فرق: اس تفصیل سے
یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ اصول فقہ کا عالم اجمالی
دلیلوں سے بحث کرتا ہے کہ وہ کہاں تک احکام کو بتاتی
ہیں اور کسی خاص حکم پر اس کی نظر نہیں ہوتی۔ اسی طرح
وہ ایسے کلی قواعد سے بھی بحث کرتا ہے، جو اجمالی دلیلوں
سے شرعی احکام کے اجتہاد و استنباط کے لیے مقرر ہیں
(التھانوی: کشاف، ۱: ۸۵)، جبکہ فقہ احکام کے جزئی دلائل
سے بحث کرتا ہے تاکہ ان سے جزئی احکام اخذ کر سکے۔

دوسرے لفظوں میں فقہ میں محض احکام سے بحث
ہوتی ہے اور اس کے مآخذ کا ذکر ہوتا ہے، جبکہ اصول فقہ
میں مذکورہ مآخذ (دلیل) سے طریقہ استنباط زیر بحث لایا

جاتا ہے۔ مثال کے طور پر یہ بات معلوم ہے کہ شریعت
اسلامیہ میں ”زکوٰۃ فرض ہے“ اور اس کے لیے قرآن
حکیم میں متعدد آیتیں موجود ہیں مثال کے طور پر یہ ارشاد
باری تعالیٰ: وَآتُوا الزَّكَاةَ (اور تم زکوٰۃ ادا کرو) (۲)
[البقرہ: ۴۳]، فقہ سے ہمیں اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ
زکوٰۃ کی ادائیگی فرض ہے، جس کا مآخذ مذکورہ بالا قرآنی
آیت ہے، جبکہ اصول فقہ میں یہ بات زیر بحث آتی ہے
کہ زکوٰۃ کی فرضیت کا حکم مذکورہ آیت سے کیسے لیا گیا۔
چنانچہ اس بارے میں دو باتیں پیش نظر رہتی ہیں، اولاً یہ
کہ اس کا مآخذ قرآن حکیم ہے، جو احکام شریعت کے لیے
بنیادی مآخذ ہے اور جس کے احکام امت کے لیے حجت
قطعہ ہیں، ثانیاً یہ کہ یہ حکم جس لفظ سے دیا گیا ہے، وہ
نحوی قاعدے کی رو سے امر ہے اور امر وجوب و لزوم کے
لیے ہوتا ہے، تاوقتیکہ اس کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہ
ہو، اور یہاں اس کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہیں ہے
(زیدان، ص ۳۵)۔

۲۔ غرض و غایت: اس علم کی غرض و غایت ایسے
قواعد اور ایسے اصول وضع کرنا ہے جن کے ذریعے ان
شرعی احکام تک رسائی ہو سکے جن کا تعلق عمل سے ہے
اور جن قواعد و ضوابط پر عمل کر کے ایک مجتہد اجتہاد میں
خطا اور لغزش سے محفوظ رہ سکے (زیدان، ص ۳۵)۔

اس کی مزید تفصیل اس طرح ہے کہ ہر قانون یا
آئین لازماً کسی نہ کسی پہلو سے یا تو مبہم ہوگا یا پھر، پیش
آئندہ ضروریات کے لیے ناکافی ہوگا۔ جس کی وجہ یہ ہے،
جیسا کہ فرانسیسی دائرہ معارف بزرگ میں صراحت کی گئی
ہے کہ کسی بھی قانون یا آئین کے لیے آئندہ دور میں
پیش آنے والی تمام ضرورتوں اور تمام واقعات و احوال کا
احاطہ کرنا ناممکن ہے، لہذا ہر قانون کو حالت ابہام میں
بیان اور تشریح کی اور عدم کفایت کی صورت میں رائے
اور اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے۔ پھر اگر تو اس توضیح و
تشریح اور اس رائے اور اجتہاد کے لیے کوئی ضابطہ نہ ہو تو
تشریح کرنے اور اجتہاد کرنے والوں کو من مانی کرنے کا

کی صورت میں، ان کے مابین ترجیح و توافق کے قاعدے، الغرض یہ ایک ایسا پاکیزہ علم ہے جس میں مسلمان علما اور مجتہدین نے برس ہا برس کی محنت اور غور و فکر کا نچوڑ نکال کر پیش کیا ہے اور یہ ایسا علم ہے جس کی مثال دوسری قومیں اور دوسری شریعتیں پیش کرنے سے قاصر ہیں، اس لیے اس علم میں جہاں دینی اور شرعی علوم کے حامل لوگوں کے لیے بصیرت موجود ہے، وہاں وضعی اور ملکی قوانین سے دل چسپی رکھنے والے لوگوں کے لیے بڑی دل چسپی موجود ہے (زیدان، ص ۳۶)۔

۳۔ تاریخی ارتقاء: علم فقہ اور علم اصول فقہ دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں، اس کے لیے کہ ”فقہ“ کا تصور ”اصول فقہ“ کے بغیر اور اصول فقہ کے بغیر ناتمام ہی نہیں، بلکہ نامکمل بھی ہے، اس لیے اصولی طور پر، تمام علما اس بات پر متفق ہیں کہ یہ دونوں علوم ایک ساتھ معرض وجود میں آئے۔ اس لیے کہ فقہ کے لیے اصول و قواعد کی ضرورت تھی، انہی اصولوں اور قواعد پر اصول فقہ کی تاسیس کی گئی لیکن یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ علم ”فقہ“ کی تدوین پہلے اور علم ”اصول فقہ“ کی بعد میں ہوئی، بالفاظ دیگر اصول فقہ کے قاعدوں کی تدوین اور اس کے ایک علیحدہ فن کی صورت میں آنے سے پہلے، فقہ مدون ہو چکی تھی، اس کے مسائل چھانٹ کر علیحدہ لکھے جا چکے تھے۔ اس کے قاعدے اور ضوابط بن چکے تھے۔

تاہم اس کا یہ مطلب نہیں لیا جا سکتا کہ اس سے پہلے، اصول فقہ کے قواعد اور ضوابط موجود نہ تھے، اس لیے کہ اس کے بنیادی قواعد و اصول مجتہدین کے ذہنوں میں موجود تھے، گو وہ ان اصولوں کی تصریح نہیں کرتے تھے۔ جس طرح کہ عربی گرامر (صرف و نحو) کے وجود میں آنے سے قبل اس کے قواعد و ضوابط موجود تھے اور علم منطق کی تدوین سے پہلے بھی عقل مند لوگ اپنی روزمرہ گفتگو میں ان قواعد کا استعمال کرتے تھے، بلکہ اگر یہ کہا جائے تو بجا ہوگا کہ اصول فقہ کے باقاعدہ آغاز سے

موقع ملے گا، لہذا یہ بات ضروری ہے کہ قانون کی تشریح و توضیح اور اس سے اجتہاد و استنباط کے لیے بھی کچھ اصول اور ضوابط مقرر کیے جائیں تاکہ عدالتوں اور قانون کی تشریح کرنے والوں کو من مانی کارروائی کرنے کا موقع نہ ملے۔ اسی لیے رومانی قانون دان کہا کرتے تھے کہ سب سے اچھا قانون وہ ہے، جس میں قاضیوں کو کم سے کم من مانی کرنے کا موقع ملے (المدخل إلى علم اصول الفقہ، ص ۷) بحوالہ La grander Encyclopaedia des sciences des lettres et des arts, art. interpetation ۹۲:۲۰، ۹۳۔۹۰۔

چونکہ تمام فقہاء اور ائمہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ اجتہاد کا سلسلہ قیامت تک جاری رہے گا اور جن علماء و فقہاء نے اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کی بات کی ہے، تو اس کی وجہ انہوں نے یہ بیان کی ہے، کہ کچھ نااہل لوگوں نے شریعت کے احکام کو کھلونا بنانا شروع کر دیا اور ایسے ایسے لوگ اجتہاد و استنباط کے دعویدار بن گئے تھے، جنہیں اس کے نام کے سوا کسی بات کا علم نہ تھا لہذا علما نے مذکورہ فتویٰ دیا تھا، لہذا سابق مجتہدین کے کام کو سمجھنے اور ان کے مختلف اقوال کے مابین ترجیح دینے اور علم الفقہ کی حقیقت و ماہیت جاننے کے لیے بھی اس علم کی ضرورت ہے، اس کے علاوہ دلاء، قضاة، مدرسین اور ملکی قوانین سے تعلق رکھنے والے لوگوں کے لیے بھی اس علم کا مطالعہ ضروری ہے (زیدان)۔

سچ تو یہ ہے کہ علم اصول فقہ اپنی ذات میں ایک بہت گہرا اور وسیع علم ہے، جس میں بہت سے اہم اور بنیادی اصول و قوانین وضع کیے گئے ہیں، جس سے انسانی ذہن میں وسعت پیدا ہوتی ہے اور شریعت اسلامیہ کے مقاصد و اسرار پر روشنی پڑتی ہے۔ چنانچہ اس علم کے تحت بہت سے بنیادی ضابطے زیر بحث آتے ہیں، مثلاً قیاس کا تصور اور اس کے اصول، نصوص کو سمجھنے کے قواعد، الفاظ اور عبارتوں کے اپنے معانی پر دلالت کرنے کے طریقے، دلالت کی مختلف صورتیں اور مختلف دلائل کے یکجا ہونے

بہت پہلے سے یہ علم موجود تھا، اس لیے یہ علم بنیادی طور پر عبارت کے فہم، عربی صرف و نحو اور علم بدیع اور علم بیان وغیرہ کے بنیادی قواعد پر مشتمل ہے، جس کا بنیادی علم سیکڑوں برسوں سے دنیا میں موجود ہے اور مختلف آراء اور قواعد کو جانچنے کے لیے یہ علم ایک میزان اور کسوٹی کا کام دیتا رہا ہے، البتہ فقہ سے پہلے اس کے اظہار کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔

(الف) ابتدائی دور میں علم اصول فقہ اور صدر اول: اس پس منظر میں یہ کہنا صحیح ہوگا کہ اصول فقہ کے تمام قواعد اور اس کے اکثر بنیادی اصولوں کا کسی نہ کسی طرح تذکرہ خود قرآن حکیم اور سنت نبویہ میں موجود ہے، مثال کے طور پر قرآن حکیم میں یہ صراحت موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ کا نازل کردہ یہ دستور اور یہ آئین ہی سب سے برتر اور سب سے اعلیٰ مآخذ قانون ہے (۴ [النساء]: ۵۹)، اصول فقہ کا دوسرا مآخذ سنت نبوی ہے، قرآن کریم میں بیسیوں مرتبہ سنت نبویہ کی اہمیت اور اس کی غیر مشروط اتباع و اطاعت کا تذکرہ کیا گیا [رکۃ بہ سنت اور شریعت، بذیل مادہ]، اسلام کا تیسرا مآخذ اجماع ہے، قرآن حکیم نے اسے سبیل المومنین کا عنوان عطا کر کے، اس کی اہمیت و عظمت کو اجاگر کیا ہے (۳ [النساء]: ۱۱۵)، جبکہ چوتھا مآخذ شریعت ”اجتہاد“ ہے، قرآن حکیم اسے تفقہ (۹ [التوبہ]: ۱۲۲)، تدری فی القرآن (۴ [النساء]: ۸۲) اور استنباط (۳ [النساء]: ۸۳) وغیرہ کا عنوان عطا کرتا ہے۔

اسی طرح اصول فقہ کے بعض اصول ضمنی طور پر سمجھے جاتے ہیں، مثلاً یہ کہ امر و جوب کے لیے ہوتا ہے اور نہی ممانعت اور تحریم کے لیے اس لیے کہ قرآن حکیم اللہ تعالیٰ اپنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت و اتباع کی سختی سے تلقین کرتا ہے اور ان دونوں کی نافرمانی پر دنیوی اور اخروی سزاؤں کی وعیدیں سناتا ہے۔ اسی طرح فتح کے بنیادی اصولوں کا تذکرہ بھی قرآن حکیم میں موجود ہے۔

علاوہ ازیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اپنی پاکیزہ تعلیمات کے ذریعے اصول فقہ کے بہت سے

بنیادی اصولوں اور قواعد کی وضاحت فرمائی، مثال کے طور پر، قرآن حکیم کی عدم موجودگی میں بعض معاملات میں اجتماعی طور پر مشورے کا اہتمام فرمانا (مثلاً اذان کے لیے، دیکھیے، البخاری، کتاب الصلوٰۃ)، جس سے ”اجماع“ کے اصول کی طرف رہنمائی ہوتی ہے۔ یا اسی طرح قرآن و سنت میں واضح حکم کی عدم دستیابی کی صورت میں قیاس (رائے) کا حکم عطا فرمایا (ابوداؤد، کتاب الاقضية؛ ابن القیم: اعلام الموقعین، ص ۲۴۲، مطبع اللیل، القاہرہ)۔ اس کی عملی طور پر تربیت کے لیے بعض اوقات ایسا بھی ہوتا کہ آپؐ اپنے سامنے پیش ہونے والے کسی قصبے (عدالتی مسئلے) کو مجلس میں موجود کسی صحابی کو سوچ دیتے اور اسے کتاب و سنت کے مطابق فیصلہ کرنے کی ہدایت فرماتے۔ ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرو بن العاص سے فرمایا تھا، ”ان دو شخصوں کے درمیان فیصلہ کرو، انہوں نے عرض کیا: یا رسول اللہ! آپؐ کی موجودگی میں؟ فرمایا ہاں، پوچھا کس طرح؟ فرمایا: اس طرح کہ اگر تو نے اجتہاد کیا اور صحیح فیصلہ کیا، تو تجھے دس نیکیاں ملیں گی اور اگر تو نے غلطی کی تو تجھے ایک نیکی ملے گی (الہردوی: شرح، ۲۲: ۴)۔

اس کے علاوہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف اوقات میں صحابہ کرامؓ کے سامنے ”اصول فقہ“ کے متعدد اصولوں کی وضاحت فرمائی، مثال کے طور پر ایک مرتبہ حضرت عمرؓ نے دوران روزہ اپنی بیوی کا بوسہ لے لیا، انہوں نے اس کے بارے میں حکم دریافت کیا۔ فرمایا: آخر تم کلی بھی کرتے ہو، اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا؟“ پھر بوسہ لینے سے کیسے ٹوٹے گا؟۔ اسی طرح ایک مرتبہ ایک خاتون نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت فرمایا کہ وہ اپنے بوڑھے والد کی طرف سے حج کرنا چاہتی ہے؟ کیا یہ جائز ہے؟ فرمایا: ”اگر تمہارے باپ پر کسی شخص کا قرض ہوتا تو کیا تم اس کو ادا نہ کرتیں؟ اللہ تعالیٰ تو اس بات کا زیادہ مستحق ہے کہ اس کے حق کو ادا کیا جائے“ (مسند احمد)۔ اس مثال میں اس اصول کی طرف اشارہ ہے کہ اللہ

”اگر کوئی حکم تمہیں کتاب اللہ اور سنت نبوی میں نہ ملے اور وہ بات تمہارے دل میں کھٹکے، تو سمجھ سے کام لو، اس کے مشابہہ صورتوں اور اس کی مثالوں کو پہچانو اور اس وقت معاملات کو ان پر قیاس کرو“ (حوالہ مذکور)۔

اس طرح، جہاں رفتہ رفتہ ”فقہ اسلامی“ کی تشکیل و تدوین پر کام جاری تھا، وہاں استنباط اور اجتہاد کے اصولوں پر بھی ذہن و فکر کے بند در پیچے کھلتے گئے، چنانچہ حضرت عمر فاروقؓ کا مذکورہ قول: (اعرف الامثال وقس الامور عند ذلك) اس بارے میں بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ایسی حاملہ عورت، جس کے خاوند کا انتقال ہو جائے، کی عدت وضع حمل قرار دیتے تھے۔ ان کا استدلال سورۃ الطلاق (۳/۶۵) کی آیت سے تھا جس میں حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل قرار دی گئی ہے۔ وہ یہ فرمایا کرتے تھے، کہ میں جانتا ہوں کہ یہ آیت سورۃ البقرہ کی آیت (۲۲۴/۲) کے بعد نازل ہوئی ہے (جس میں بیوی کو چار ماہ دس دن عدت گزارنے کی ہدایت کی گئی ہے)، اس طرح انہوں نے اصول فقہ کے اہم قاعدے ”نسخ“ سے استدلال کیا۔

بایں ہمہ اس زمانے میں قیاس اور اجتہاد کے کوئی اصول اور قواعد مقرر نہ تھے، اس کے برعکس یہ حضرات ”روح شریعت اور مصالح احکام“ کو پیش نظر رکھتے تھے، اسی لیے صحابہ کرامؓ کے فتاویٰ میں اختلاف اور تنوع پیدا ہوا، اور اسی اختلاف نے آئندہ دور میں جنونے والے اجتہادات اور ان کے اصولوں پر بھی اثر ڈالا (الخصری: تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۱۰۶)۔

صحابہ کرامؓ چونکہ پیدائشی طور پر عرب تھے اور عربی ان کی مادری زبان تھی، اس لیے انہوں نے اپنے اجتہاد کے اصولوں اور طریقوں پر گفتگو مناسب نہ سمجھی، وہ اس کے اسالیب اور اس کے قواعد خوب سمجھتے تھے، انہیں اس بات کا بھی علم تھا کہ عربی الفاظ اور عبارتیں اپنے معنی و مفہوم پر کس طرح دلالت کرتی ہیں۔ نیز وہ شریعت کے اسرار، اس کی حکمتوں، مختلف آیتوں کے شان ہائے

تعالیٰ کے حقوق کی ادائیگی بھی انسانی حقوق ہی کی طرح ہے۔ اس طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف اوقات میں امت کو نہ صرف مسائل فقہ کی تعلیم دی، بلکہ اس کے اصولوں اور قوانین کی طرف بھی متوجہ فرمایا تاہم چونکہ اس دور میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس، صحابہ کرام کے درمیان موجود تھی اس لیے اس منہج پر زیادہ کام نہیں ہوا۔

۲۔ عہد صحابہ: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات (۱۲ ربیع الاول ۱۱ھ / ۶۳۲ء) کے بعد صورت حال بدل گئی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد، وحی کی آمد کا سلسلہ ہمیشہ کے لیے منقطع ہو گیا، مگر دوسری طرف تمدنی اور معاشرتی ضرورتیں بڑھنے کی بنا پر آئے دن نئے نئے واقعات اور مسائل سامنے آنے لگے، جس کی بنا پر اجتہاد اور قیاس کی ضرورت بڑھ گئی۔

تاہم اس دور میں چونکہ اسلامی معاشرہ اور اس کی ضروریات محدود تھیں، اس لیے جب بھی کوئی غیر معمولی واقعہ پیش آتا۔ تو صحابہ کرام مسجد نبوی میں جمع ہوتے اور طویل بحث و مباحثہ کے بعد، کسی نہ کسی نتیجے تک پہنچ جاتے، اس سے ایک طرف تو ”اجماع امت“ کا ایک مستقل ادارہ معرض وجود میں آیا، دوسری طرف قیاس اور اجتہاد کو بھی فروغ حاصل ہوا۔

حضرت عمر فاروقؓ کے دور میں تشریع اسلامی کے ان دونوں اصولوں پر پہلے سے زیادہ عمل ہوا۔ حضرت عمر فاروقؓ اپنے عمال کو بھی اسی کی ہدایت اور تاکید فرماتے تھے۔ چنانچہ ان کے زمانے میں حضرت شریحؓ کو کوفہ کا قاضی مقرر کیا گیا۔ تو انہوں نے انہیں لکھا: ”اگر تمہیں کوئی حکم کتاب اللہ میں ملے تو اس کے بارے میں کسی سے مت پوچھو اور اگر اس میں کوئی واضح حکم نہ ہو، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی پیروی کرو اور اگر کوئی حکم تمہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت میں بھی نہ ملے، تو اس کے متعلق اپنی رائے سے اجتہاد کرو“ (الدوالی، ص ۱۵) اور حضرت ابوموسیٰ الاشعریؓ کو لکھا:

ائمہ کی کوئی کتاب دنیا میں اس وقت موجود نہیں ہے، ابتدائی دور کی واحد کتاب جو اس وقت تک محفوظ ہے، وہ نامور فقیہ امام محمد بن ادریس الشافعی (م ۲۰۴ھ/۸۱۹ء) کی ہے جنہوں نے اس عنوان پر رسالہ کے نام سے ایک مستقل تصنیف مدون فرمائی۔

اس رسالے میں امام شافعی نے قرآن حکیم، اس میں احکام کی توضیحات، سنت سے قرآن مجید کی تفسیر، اجماع، قیاس، ناخ و منسوخ، امر و نہی اور خبر واحد سے استدلال وغیرہ جیسے اصولی موضوعات پر گفتگو کی ہے، اس رسالے میں ان کا انداز بڑا سادہ، مگر بہت مؤثر ہے۔ انہوں نے اپنے نظریات کی تائید میں دلائل پیش کیے ہیں، پختہ اور علمی انداز میں اپنے مخالفین کے نظریات پر تنقید کی ہے۔ امام شافعی کے بعد، ان کے نامور شاگرد امام احمد بن حنبلؒ نے اطاعت رسول، ناخ و منسوخ اور ”علل احادیث“ پر متعدد رسائل تصنیف فرمائے۔ اس کے بعد اس موضوع پر لکھنے کا سلسلہ شروع ہو گیا اور بے شمار کتب تصنیف و تالیف کی گئیں (زیدان، ص ۳۹-۴۰)۔

کتب اصول فقہ اور اس کی تدوین: اصول فقہ کی تدوین اگرچہ، قدرے تاخیر سے شروع ہوئی، لیکن جلد ہی، یہ اسلامی دنیا کے اہم ترین علوم میں سے بن گیا اور اس عنوان پر بے شمار تصانیف اور تالیفات مرتب اور مدون کی جانے لگیں اور اس علم کو بجائے علم کے ”فن“ (تکنیک، صنعت) کا نام دیا جانے لگا، اس لیے کہ اس میں جو طریقے اور اصول استعمال میں لائے جاتے ہیں ان کی حیثیت بالکل حساب اور دوسرے فنون کے اصولوں کی طرح تجربے اور غور و فکر پر ہے۔ بہر حال اس پر، حسب ذیل طریقے سے تصنیف و تدوین کا کام انجام پذیر ہوا:

۱۔ متکلمین کا طریقہ: اصول فقہ کی ترتیب میں ایک طریقہ یہ ہے کہ بے لاگ انداز میں ”اصول و قواعد“ وضع کیے جائیں، اور ان کی تائید کے لیے قرآن و سنت سے دلائل پیش کیے جائیں اور اس امر کی پروا نہ کی جائے کہ ائمہ مجتہدین سے جو فقہی فروعات منقول ہیں ان کے وضع

نزل اور احادیث کے مواقع سے خوب واقف تھے، لہذا نہ تو ان کے دور میں اصول استنباط و قواعد مرتب ہوئے اور نہ ہی انہیں اس کی حاجت محسوس ہوئی۔

۳۔ دور تابعین: تابعین کا دور بھی، اپنے فیوض و اثرات کے اعتبار سے صحابہ کرامؓ کے زمانے سے مختلف نہ تھا، بلکہ یہ دور ہر اعتبار سے صحابہ کرامؓ ہی کے دور مسعود کا تسلسل اور اس کی صورت جاریہ کی حیثیت رکھتا تھا۔ اس لیے اس دور میں بھی اس نچ پر کام ہوا اور نہ ہی اس کی حاجت و ضرورت محسوس کی گئی۔

۴۔ دور تبع تابعین/تدوین: لیکن جب تابعین کے شاگردوں (تبع تابعین) کا دور آیا اور فقہ کی تدوین پر معتد بہ کام مکمل ہو گیا، تو اس علم، اس کی مبادیات اور اصولوں کی ضرورت محسوس کی جانے لگی اس دور میں اسلامی سلطنت میں بہت زیادہ وسعت پیدا ہو گئی۔ عربوں کے ساتھ، غیر عربوں (عجمیوں) کا اس طرح اختلاط ہوا کہ عربی زبان کی شکل و صورت بگڑنے لگی، نت نئے مسائل سامنے آنے لگے اور اجتہاد کا وسیع طور پر عمل دخل بڑھنے لگا، جس پر فقہاء نے اس بات کی ضرورت محسوس کی کہ اجتہاد کے بنیادی قواعد اور اصول مرتب اور مدون کر دیئے جائیں تاکہ باہمی اختلاف کی صورت میں ان کی طرف رجوع کیا جاسکے۔

ان قواعد کی تدوین میں عربی زبان کے اصول و مبادی، شریعت کے مقاصد، اس کی مصالح، اسرار دین اور صحابہ و تابعین کے طرز استدلال اور ان کے فقہی اقوال و فتاویٰ سے مدد لی گئی اور اس کو ”اصول فقہ“ کا نام اور عنوان دیا گیا (زیدان، ص ۳۹)۔

بعض مآخذ کی رو سے اس عنوان پر اولیں کتب امام ابو یوسفؒ (م ۱۸۲/۷۹۸ء) نے لکھی، ابن الندیم (الفہرست، ص ۲۵۶) نے ان کی طرف اصول فقہ کی بعض کتب منسوب کی ہیں، اسی طرح دوسرے حنفی عالم امام محمد بن الحسن الشیبانی (م ۱۸۹/۸۰۴) نے بھی کتاب اصول الفقہ مدون فرمائی (الفہرست، ص ۲۵۸) لیکن ان دونوں

کردہ اصول اس سے مطابق ہیں، یا نہیں۔ اس طریقے میں اصول فقہ پر نظری اعتبار سے بحث کی جاتی ہے اور ان قواعد اور ان اصولوں کو استدلال کی میزان سمجھا جاتا ہے اور مجتہدین کے اجتہادات پر ان کو حاکم اعلیٰ (فیصلہ کن) کی حیثیت دی جاتی ہے، نہ کہ ان کے خادم کی، اس طریقے کو متکلمین کا طریقہ کہا جاتا ہے (زیدان، ص ۴۰)۔ اس طریقے سے معتزلہ، شوافع اور مالکیہ نے اپنے ”اصول فقہ“ کی تدوین کی، اس طریقے سے جو اہم کتب مرتب کی گئیں ان میں امام الحرمین، عبدالملک بن عبداللہ الجبیتی (م ۴۱۳ھ/ ۱۰۲۲ء) کی کتاب البرہان، امام ابوالحسن، محمد بن علی البصری، المعتزلی (م ۴۳۶ھ/ ۱۰۴۴ء) کی المعتمد، ابوحامد الغزالی الشافعی (م ۵۰۵ھ/ ۱۱۱۱ء) کی المصطفیٰ، امام فخر الدین رازی الشافعی (م ۶۰۶ھ/ ۱۲۰۹ء) کی المحصول اور علامہ الآمدی، سیف الدین الشافعی (م ۶۳۱ھ/ ۱۲۳۳ء) کی الاحکام فی اصول الاحکام، وغیرہ شامل ہیں۔ موخر الذکر نے اپنی پیش رو تمام کتب کا خلاصہ دیا ہے اور اس پر اضافات کیے ہیں۔

۲۔ حنفی طریقہ: دوسرا طریقہ، جو اکثر حنفی علما نے اختیار کیا، یہ ہے کہ اصول فقہ کے قواعد اور ضابطے اس طرح بنائے جائیں کہ وہ ان کے ائمہ سے منقول فروع و احکام کے مطابق ہوں۔ دوسرے لفظوں میں انہوں نے دیکھا کہ ان کے ائمہ نے اپنے اجتہاد اور استنباط و احکام میں جن اصولوں اور قواعد کی رعایت کی ہے تو ان کو اسی انداز میں مرتب اور مدون کر دیا جائے۔ چونکہ حنفی فقہاء نے یہ طریقہ اختیار کیا تھا۔ اس لیے اس طریقے کو حنفی اسلوب یا حنفی طریقہ کہا جاتا ہے۔ یہ طریقہ عملی اعتبار سے منفرد مقام رکھتا ہے اور یہ ائمہ کرام سے منقول اقوال کی عملی تطبیق سے عبارت ہے، لہذا ان کے ہاں ”اصول فقہ“ کی حیثیت فقہی مسلک کے خادم کی سی ہے۔ اس لیے یہ طریقہ فروع یعنی فقہی احکام سے زیادہ قریب تر ہے۔ اس عملی طریقے پر سب سے پہلے ابو الجصاص رازی ابو بکر احمد بن علی (م ۷۰۳ھ/ ۹۸۰ء) نے اصول الجصاص (الفصول فی الاصول) کے نام سے کتاب لکھی، جس کے بعد علامہ

الدبوسی ابوزید عبداللہ بن عمر (م ۴۳۰ھ/ ۱۰۳۸ء) نے تقویم الادلۃ، علامہ الہزدوی فخر الاسلام علی بن محمد (م ۴۸۲ھ/ ۱۰۸۹ء) نے اصول الہزدوی اور البخاری عبدالعزیز بن احمد (م ۴۳۰ھ/ ۱۳۲۹ء) نے اصول الہزدوی کی شرح (کشف الاسرار) مرتب اور مدون کی (زیدان، ص ۴۱-۴۲)۔

۳۔ جمع و تطبیق: ان دو طریقوں کے ساتھ ساتھ، ایک تیسرا طریقہ بھی اختیار کیا گیا، جس میں مذکورہ بالا دونوں طریقوں کو جمع کرنے کی کوشش کی گئی ہے، دوسرے لفظوں میں اس طریقے میں اصول فقہ کے وہ مجرد اصولی قواعد بھی ہیں، جو دلیل پر مبنی ہیں اور اجتہاد و احکام کے لیے میزان اور معیار کی حیثیت رکھتے ہیں اور ان اصولوں کو بھی بیان کیا گیا ہے، جن پر یہ فروع مبنی ہیں اس طریقے کو شوافع، مالکیہ، حنابلہ اور جعفریہ مسلک کے مختلف علما نے اختیار کیا ہے، جن میں علامہ الساعاتی (مظفر الدین احمد بن علی الحنفی م ۶۹۴ھ/ ۱۱۹۴ء) کی بدیع النظام، صدر الشریعہ، عبیداللہ بن مسعود الحنفی (م ۷۲۷ھ/ ۱۳۲۶ء) کی التوضیح، نیز اس کی شرح التلویح از الفتاویٰ، سعد الدین مسعود بن عمر (م ۷۹۲ھ/ ۱۳۸۹ء) السبکی الشافعی (تاج الدین عبد الوہاب (م ۷۷۱ھ/ ۱۳۷۹ء) کی جمع الجوامع، علامہ ابن الہمام الحنفی (م ۸۶۱ھ/ ۱۴۵۶ء) کی التحریر، مع اس کی شرح التقریر و التبجیر (از محمد بن محمد بن امیر الحاج، م ۸۷۹ھ) اور علامہ البہاری (محب اللہ بن عبدالشکور، الحنفی، م ۱۱۱۹ھ) کی مسلم الثبوت اور اس کی شرح فوارح الرحموت (از بحر العلوم، عبدالعلی محمد بن نظام الدین)، وغیرہ نمایاں ہیں۔

۴۔ جعفری اصول فقہ: جعفری اصول فقہ کو، اسی انداز میں مدون اور مرتب کیا گیا ہے اور جعفری اصول فقہ کے ابتدائی مرتبین کا رجحان متکلمین کے طریقے کی طرف تھا، لیکن بعد ازاں انہوں نے اصول فقہ کی تدوین کے دوسرے طریقے کو پسند کرنا شروع کر دیا۔ (محمد ابوزہرہ: المحاضرات فی اصول الفقہ الجعفری، ص ۲۲)۔ جعفری اصول فقہ کی نمائندہ کتابوں میں علامہ شریف المرتضیٰ، (م ۱۳۳۶ھ/ ۱۹۱۷ء) کی الذریعۃ الی اصول الشریعہ، الطوسی

القول، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۲۲) صدر الشریعہ، عبید اللہ بن مسعود، (م ۷۷۷ھ): شرح التوضیح، قاہرہ ۱۳۲۲ھ؛ (۲۳) الطوسی، ابو جعفر محمد بن الحسن، (م ۳۶۰ھ): کتاب الخلاف، قاہرہ؛ (۲۴) عبدالرحمن المحلاوی: تسہیل الوصول إلى علم الاصول، مکتبہ صدیقیہ، ملتان، ۱۹۳۱ء؛ (۲۵) عز الدین بن عبدالسلام، (م ۶۶۰ھ): قواعد الاحکام، قاہرہ؛ (۲۶) عبدالعلی، بحر العلوم: فوایح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، بولاق، ۱۹۶۴ء؛ (۲۷) علی حسب اللہ: اصول التشریع الاسلامی، قاہرہ ۱۹۰۴ء؛ (۲۸) علی الخفیف: الحق و الذم، قاہرہ؛ (۲۹) علی عبدالرازق: الاجماع فی الشریعہ الاسلامیہ، دارالفکر، قاہرہ ۱۹۴۴ء؛ (۳۰) الغزالی، محمد بن محمد، ابو حامد (م ۵۰۵ھ): المستصفی من علم الاصول، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۳۱) قرانی، شہاب الدین، احمد بن ادیس (م ۶۸۴ھ): شرح تنقیح الفصول، قاہرہ ۱۳۰۶ھ؛ (۳۲) محبت اللہ بہاری (۱۱۹ھ): مسلم الثبوت، بولاق ۱۳۳۱ھ؛ (۳۳) محمد ابو زہرہ: اصول الفقہ، قاہرہ؛ (۳۴) محمد مظہر بقا: اصول فقہ اور شاہ ولی اللہ، اسلام آباد، ص ۱۹؛ (۳۵) النبی، عبداللہ بن احمد (م ۷۱۰ھ): المنار فی اصول الفقہ، بولاق؛ (۳۶) عمران احسن خاں نیازی: Theories of Islamic law، بین الاقوامی ادارہ فکر اسلامی ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد۔

(محمود الحسن عارف)

.....

اصطبل: اصطبل (عربی: ج اصطبلات و جمع شاذ ین۔

اصابل، دیکھیے لسان العرب، بذیل مادہ)۔ اشتقاقی لحاظ سے اصطبل سے مراد وہ عمارت ہے، جہاں سواری اور بار برداری کے جانور (گھوڑے اور اونٹ وغیرہ) باندھ کر رکھے جاتے ہیں اور استعارۃً اس قسم کے سارے جانور جو صرف ایک شخص کی ملکیت ہوتے ہیں، اصطبل [اسی نوع کے] عامی یونانی لفظ کا معرب ہے (دیکھیے Du Cange: Glossarim ad scriptores mediae et infimae graceitatis، مطبوعہ لیونز، ۱۶۸۸ء، بذیل مادہ) جو لاطینی لفظ Stabulum سے نکلا ہے، یہ لفظ تمام مغربی زبانوں میں

ابو جعفر محمد بن حسین بن علی الطوسی، (م ۳۶۰ھ/۱۰۶۷ء) کی عمدۃ الاصول، البیہانی کی کتاب القوانين اور الکافی محمد مہدی الخالص کی کتاب الفادین وغیرہ شامل ہیں۔

مآخذ: (۱) الآدی، سیف الدین علی بن محمد (م ۶۳۱ھ): الاحکام فی اصول الاحکام، قاہرہ ۱۹۱۴ء؛ (۲) ابن حزم، علی بن احمد (م ۴۵۶ھ): الاحکام فی اصول الاحکام، قاہرہ ۱۹۱۴ء؛ (۳) وہی مصنف: جوامع السیرۃ، مکتبہ منڈی، گوجرانوالہ، اشاریہ؛ (۴) ابن خلدون: عبدالرحمن (م ۸۰۸ھ): مقدمہ، قاہرہ؛ (۵) ابن رشد، محمد بن احمد ابوالولید قاضی، (م ۵۶۵ھ): بدایۃ المجتہد، قاہرہ ۱۳۲۹ھ؛ (۶) ابن قیم الجوزیہ، محمد بن ابی بکر (م ۷۶۱ھ): اعلام الموقعین عن رب العالمین، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۷) ابن ملک عبداللطیف بن عبدالعزیز (م ۸۸۵ھ): شرح المنار، استنبول ۱۳۱۵ھ؛ (۸) ابن النجیم: زین الدین ابراہیم (م ۹۷۰ھ): الاشباہ والنظائر، قاہرہ ۱۳۳۲ھ؛ (۹) ابواسحاق الشیرازی ابراہیم بن علی (م ۴۷۶ھ): الملح فی اصول الفقہ، مکہ مکرمہ، ۱۳۲۵ھ؛ (۱۰) الاستنوی، جمال الدین، عبدالرحیم بن الحسن (م ۷۷۳ھ): بدایۃ السؤل فی شرح منہاج الوصول الی علم الاصول، بولاق ۱۳۱۶ھ؛ (۱۱) البردوی، علی بن محمد (م ۷۸۳ھ): اصول البردوی، قسطنطینیہ، ۱۳۰۸ھ؛ (۱۲) السبکی، تاج الدین عبدالوہاب بن علی (م ۷۷۷ھ): جمع الجوامع، مصر ۱۲۹۷ھ؛ (۱۳) التفتازانی، مسعود بن عمر (م ۷۹۱ھ): التلویح علی التوضیح، قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ (۱۴) حاجی خلیفہ، مصطفیٰ بن عبداللہ (م ۱۰۶۷ھ): کشف الظنون عن اسامی الکتب والفنون، استنبول ۱۹۴۱ء؛ (۱۵) حسین حامد حسان: اصول الفقہ، قاہرہ ۱۹۵۲ء؛ (۱۶) خلاف، عبدالوہاب، علم اصول الفقہ، قاہرہ ۱۳۶۶ھ؛ (۱۷) السرخسی محمد بن احمد (م ۴۸۳ھ): اصول السرخسی، قاہرہ ۱۳۷۳ھ؛ (۱۸) الشاشی، اسحاق بن ابراہیم (م ۳۲۵ھ): اصول الشاشی، دہلی؛ (۱۹) الشاطبی، ابراہیم بن موسی (م ۷۹۰ھ): الموافقات فی اصول الشریعہ، قاہرہ؛ (۲۰) الشافعی محمد بن ادیس (م ۲۰۴ھ): الرسالہ، قاہرہ، ۱۳۵۸ھ؛ (۲۱) الشوکانی محمد بن علی (م ۱۲۵۵ھ): ارشاد

اسی معنی میں مستعمل پایا جاتا ہے، اسلام [کے آغاز] سے کافی پہلے یہ شام کے غسانیوں [رک بآں] کے ذریعے عربی زبان میں اپنایا گیا۔

(۱) وسطی اسلامی علاقے: گھوڑوں کو چھت تلے رکھنے کا رواج شہروں میں مقیم [متمدن] لوگوں کے ساتھ مختص ہے، جبکہ قدیم عرب خانہ بدوش [قبائل] اصطبل کے تصور سے نابلد تھے، وہ لوگ گھوڑوں کو صرف خیمے کا سایہ فراہم کرتے تھے، یا جھاڑی (مرہط، مرہط) کا، جس سے کہ وہ انہیں باندھا کرتے تھے۔ واقعتاً یہ رواج قبضوں کے اندر کارواں سراؤں (فندق [رک بآں] ج: فنادق) میں جاری ہوا۔ جہاں ”مسقف“ حصہ آدمیوں اور مال تجارت کے لیے مختص ہوتا تھا اور وسطی صحن میں جانور باندھے جاتے تھے۔ اسی طرح فوج کے شہوار اپنی لشکر گاہ [مستقر] میں اپنے گھوڑوں کو کچھور کے پتوں سے پاٹی ہوئی، ہلکی پھلکی چھت (بظلمۃ) سے بڑھکر کچھ مہیا نہیں کرتے تھے، جو انہیں دھوپ اور بارش سے مناسب حفاظت فراہم کرتی تھی اور تیزی سے کوچ کرنے میں ان کی مدد و معاون ہوتی تھی کیونکہ انہیں مستقل طور پر چوکس رہنا پڑتا تھا [یہ ابتدائی عمل آئندہ کے ”اصطبل“ کی بنیاد بنا]۔ بعد ازاں اصطبل کا اطلاق صرف ٹھوس مواد سے تعمیر شدہ عمارتوں پر کیا جانے لگا، کیونکہ صرف حکمران اور شرفاء، جو کہ بہت سے گھوڑوں کے مالک ہوا کرتے تھے، اپنے محلات کے قریب ہی اصطبل تعمیر کرواتے تھے۔ اس لیے ایسی عمارات بہت کم یاب تھیں اور اسلامی عہد کے عربوں کو لخمیوں [رک بہ لخم بنو] کے پایہ تحت حیرہ یا بوزنطینی دور میں، دمشق کے سوا انہیں [کہیں اور] دیکھنے کا اتفاق نہ ہوا، لیکن قدیم عراق اور مشرقی بحیرہ روم سے ملحقہ علاقوں میں گم گشتہ تہذیبوں کے چھوڑے ہوئے پر وقار کھنڈرات، حضرت سلیمانؑ کے قدیم شاندار اصطبلوں کی روایت کی تصدیق کرتے نظر آتے ہیں جو کہ علم آثار قدیمہ کے حالیہ اکتشافات سے محض غلے کے وسیع گودام ہوتے ہیں۔ یہی چیز ہمارے زمانہ قریب کی ایک نظیر کے بارے میں درست ہے، یعنی

سلطان مراکش مولائی اسماعیل کے اصطبلات (دیکھیے نیچے) جو کہ Fr. Busnot کو محل کا ”عمدہ ترین حصہ“ دکھائی دیے، جو محل کو پانی پہنچانے والی نہر تک پھیلے ہوئے تھے [اور] دور رویہ مچھت کی شکل میں تقریباً سوا دو میل لمبے تھے۔ [یہاں] گھوڑوں کی چاروں ٹانگیں بالوں سے بٹی ہوئی رسی سے دو حلقوں میں باندھی جاتی تھیں، ان کی نگہداشت پر مسلمان سائیں اور عیسائی لڑکے مامور تھے Ch. A. Tulien: *Historie de l'Afrique du nord* پیرس، ۱۹۲۱ء ص ۵۰۴، انگریزی ترجمہ لندن، ۱۹۷۰ء ص ۲۶۰) اس مشنری کا بیان اصطبلوں کے اس منصوبے اور انتظام کا مکمل تصور فراہم کرتا ہے، جو کہ پرانے زمانے میں پایا جاتا تھا اور جسے قرون وسطی کے مسلمانوں نے اپنا لیا تھا، غلام گردشوں کی طرح کی مسقف گیلریوں (رواق) میں گھوڑوں کے تھان (Stabulum) سے عوامی لاطینی میں Stallum، عربی میں شقة جمع (شفاق) بنے ہوتے تھے، جنہیں لکڑی کی یا جالی دار کم بلند دیواریں ایک دوسرے سے علیحدہ کرتی تھیں، گھوڑے کی تین ٹانگوں کو (نہ کہ چاروں کو) اس کی گردن میں پڑے ہوئے ایک ملائم رستے (شکال جمع شکول) سے باندھ دیا جاتا تھا، جو دیوار میں پیوست شدہ دو حلقوں (آنجیہ جمع اخاوی واخایا، اری واری جمع اداری) میں سے گزار کر دیوار کے کونے میں لگے ہوئے ایک چوبی ڈنڈے سے باندھ دیا جاتا تھا ان کے سر بندھے ہوئے نہیں ہوتے تھے، انہیں تو بڑوں میں جو کا راتب کھلایا جاتا تھا جبکہ چارہ (علف) بھوسے میں ملا کر زمین پر ڈالا جاتا تھا، غیر متحرک ناند یا دیواری خانے کا کوئی علم یا تصور نہیں پایا جاتا تھا، جن پر کہ ”علم الخیل“ کے عنوان سے عربی میں تحریر کئے گئے رسائل میں مثالی اصطبلوں کے نظری احوال میں بڑا زور دیا گیا ہے (مثلاً ابن ہذیل [رک بآں] کا رسالہ، ملاحظہ ہو Parure: L. Mercer، ص ۳۶۵-۳۶۶)، جس میں اس موضوع پر محض [قدیم] آراء کو دہرا دیا گیا ہے (دیکھیے On equitation: Xenophon، باب ۴)۔

عرب مؤرخوں اور وقائع نگاروں نے درحقیقت

خواہ نجی ملکیت ہوں یا سرکاری، ان کے لیے وسیع اراضی درکار ہوا کرتی تھی، کیونکہ سیکڑوں گھوڑوں کی اصل رہائش گاہوں کے علاوہ لوہاروں کی بھٹیوں، زینوں اور سازو سامان کے سنوروں، بھوسے کے کمروں، لید اور کوڑا وغیرہ رکھنے کی جگہوں اور تمام زیر ملکیت گھوڑوں کے لیے روزانہ ورزش اور ریت میں لوٹ پوٹ ہونے (تمرین) کے لیے احاطوں کی بھی ضرورت تھی؛ احاطہ کی عدم دستیابی کی صورت میں کھلے میدان پر اکتفا کیا جاتا تھا۔ جب ان تمام چیزوں کے ساتھ ملازمین کے مختلف طبقوں کے لیے درکار رہائش گاہوں کا اضافہ کیا جائے تو یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ ایسے اصطبل شہر کے اندر ایک چھوٹے شہر کی حیثیت رکھتے تھے۔ اس لیے یہ واضح ہے کہ ان کی اولین اہم ضروریات میں سے وافر مقدار میں پانی کی بہم رسانی بھی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ [اصطبل کے لیے] جگہ کسی آبی گذرگاہ کے قریب منتخب کی جاتی تھی تاکہ نہر کھود کر وہاں سے پانی لایا جاسکے۔

دمشق [رک باں] میں اموی خلفا کے اصطبلات کے محل وقوع کا تعین ابھی تک بہت مشکل ہے، کیونکہ المقتدی (چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی ہجری) کے بیان کے مطابق ”ان کی عمارتیں صرف لکڑی (شب) اور گارے (طین) سے بنائی گئی تھیں“ (طبع ڈی خویا، ص ۱۵۶، ترجمہ Miquel ص ۱۶۵)، تاہم دمشق کے جغرافیائی حالات میں، قاری سفراء کے لیے مخصوص سرائے ”دار النخیل“ کے بارے میں پڑھے گا، جو سابقہ غسانی (حکمرانوں) کی رہائش گاہ سے ملحق تھی اور دور اولین کے مسلمان حکمران یزید بن ابی سفیان اور اس کے بھائی معاویہ اور بعد کے خلفاء کی رہائش گاہ (الخضراء) بنی۔ اس بیان سے، جو کہ قطعی طور پر عربوں کی طرف سے دیا گیا ہے، یہ سمجھ لینا معقول بات ہے کہ یہ عمارت قدیم بوزنطینی اصطبلوں کی تھی جس کے نام کا ترجمہ شاید عبدالملک بن مروان (۶۸۵/۶۸۵ء) ۸۶ء کے زمانے میں کیا گیا۔ جہاں تک صحرا کے ایک کنارے پر واقع متعدد اموی حکمرانوں کے حکم پر تعمیر

مسلم خلفاء، سلاطین اور شرفاء کے اصطبلات کی عمارتوں کے متعلق بہت ہی کم معلومات مہیا کی ہیں۔ منتشر اور اکثر مختصر بیانات میں سے، جنہیں اس موضوع پر یکجا کیا جاسکتا ہے، ایک بیان بڑی اہمیت کا حامل ہے: یہ بیان بغداد میں عباسی خلیفہ مقتدر باللہ کے اصطبلوں کے بارے میں القاضی المہذب (م۔ وسط پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی) سے منسوب ہے اور ”کتاب الذخائر والتحف“ (کویت ۱۹۵۹ء) میں موجود ہے اور جس سے المقریزی نے ”الخطط“ میں استفادہ کیا ہے۔ یہ بیان شہنشاہ قسطنطین ہفتم کی طرف سے ایک سفارت کے بارے میں ہے، جو ۳۰۵ھ/۹۱۷ء میں خلیفہ کے دربار میں آئی اور اس میں سے مندرجہ ذیل پیراگراف محمد حمید اللہ کے ترجمے سے لیا گیا ہے، جو کہ اس کے مخطوطے کے دریافت کنندہ اور مدون ہیں (Arabica ۳/۸، ۱۹۶۰ء، ص ۲۹۵)۔

”۲۴ محرم کے دن طاغیہ (بوزنطینی شہنشاہ) کے سفارتی نمائندے گھوڑے لیے ہوئے، اپنے ترجمان ابن عبدالباقی کے ہمراہ اصطبلات (خان النخیل) کے نام سے موسوم عمارت کی طرف جانے کے لیے، (محل) کے عوام کے لیے مختص شدہ گیٹ، کی غلام گردش میں داخل ہوئے۔ اس عمارت میں سنگ مرمر کے ستونوں کی بہت سی قطاریں تھیں۔ [اس میں] ایک جانب پانچ سو گھوڑے مختلف اقسام کی سیمیں اور سنہری زینوں (مترکب) سمیت موجود تھے۔ دوسری جانب پانچ سو گھوڑے منقش ریشمی کپڑے کے آرائشی جھولوں اور نقابوں کے ساتھ حاضر تھے، ہر گھوڑے کو شاکریہ درجے کا ایک شخص (فوج کا باقاعدہ سپاہی) تھامے ہوئے تھا۔

آٹھ صدیوں کے وقفے اور دنیائے اسلام کے انتہائی طور پر مختلف اور بالمقابل حصوں میں محل وقوع کے باوجود قاری اس بیان اور Fr. Busnot کے [قبل ازیں] متذکرہ بالا بیان میں مشابہت پائے گا۔ اس سے اصطبلات سے متعلق تعمیراتی امور میں، جیسا کہ قبل ازیں اشارہ کیا گیا ہے، قدامت پسندی کی توثیق ہوتی ہے۔ ایسی عمارتیں،

الراضی، ترجمہ M.Comand ص ۳۰ وحاشیہ ۶) جو المستفی (۳۲۹ھ/۹۴۰ء-۳۳۳ھ/۹۴۴ء) کے عہد خلافت میں بغداد پر کوران کج کی قیادت میں دیلیوں کے حملے کے بارے میں ہے، جس کا مقصد ابن رائق کو معزول کرنا تھا اور یہ اصطبلات ہی تھے جہاں آخر کار ۲۵ ذو الحجہ ۳۲۹ھ/۲۰ دسمبر ۹۴۱ء کو حملہ آوروں اور ان کے قائد کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا، معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں ان عمارتوں کو ۴۲۸ھ/۱۰۵۶ء میں سلجوق طغرل بیگ نے مخرم اور دارالفیل کے اردگرد پشتہ بنوانے کی خاطر منہدم کرا دیا اور ان کا ایک حصہ قبرستان بن گیا۔

ایک بہترین شہوار المستفی (دیکھیے کشاجم: مصائد، بغداد ۱۹۵۲ء-۱۹۵۵ء و ترجمہ F.vire: Art de volerie، در Arabica، ۲/۷: ۱۱۹) ۲۲۳ھ/۸۳۸ء میں بغداد سے سامرا کے لیے روانہ ہوا تو وہ اپنے اصطبلات اور اثاثہ البیت کو اپنے ساتھ لے گیا۔ الیعقوبی ہمارے شکرے کا مستحق ہے (حوالہ مذکور) کہ ہم نے [اس کی وجہ سے] یہ جان لیا ہے کہ یہ اصطبل شہر کے اہم حصے میں سریجہ کی بڑی شاہراہ کے ساتھ تعمیر کیے گئے: ”یہ وہی شاہراہ ہے جس پر خراسان کے افسروں کو عطا کی گئی اراضی واقع تھی اور حزام بن غالب کی اراضی بھی، جس کے عقب میں خلیفہ کے گھوڑے کے اصطبل تھے، جن میں اس کے ذاتی اور سرکاری محکموں کے گھوڑے رکھے جاتے تھے۔ ان کا انتظام وانصرام حزام اور اس کے بھائی یعقوب کے سپرد تھا (یہاں الیعقوبی کے مخطوطے کے پڑھنے میں ایک غلطی کی طرف توجہ دلانا مناسب ہوگا، یہ ایک شخصیت ”افنی خزّام“ کے بارے میں ہے جس کے فرائض کی بجا آوری اس کے بیٹے یعقوب نے جاری رکھی۔ غلط فہمی شاہی خطاب ”افنی“ کی بنا پر ہوئی ہے، جو کہ قبل ازیں ترک نژاد خزّام کو بھی خلیفہ کے میر توشہ خانہ (Comes Stabuli) کی حیثیت سے مل چکا تھا۔

یہ وسیع و عریض اصطبل المعتمد (۲۵۶ھ/۸۷۰ء-۲۷۹ھ/۸۹۲ء) کے سامرا کو چھوڑنے تک موجود رہے۔

شدہ رہائش گاہوں (اور ان سے ملحقہ اصطبلات) کا تعلق ہے، تو ان کے بارے میں یہ تعین کرنا ابھی باقی ہے کہ ان اصطبلات کو کس طریقے پر بنایا گیا، کیونکہ ابھی تک ان کے بارے میں علم آثار قدیمہ کے اصولوں کی روشنی میں مطالعاتی کام ناکافی ہے۔

جب دوسرے عباسی خلیفہ ابو جعفر منصور نے ۱۴۶ھ/۷۶۳ء میں بغداد [رک باں] کے ”گول قصبے“ کی بنیاد رکھی تو حکمران یا اس کے ماتحتوں کے لیے [شہر میں] تو اصطبلات کے لیے کوئی جگہ نہ رکھی گئی اور یہ دور افتادہ علاقوں میں تعمیر کرنا پڑے: ”ایک دوسرا رہائشی علاقہ باب خراسان سے ایک جانب دریائے دجلہ پر کشتیوں کے پل تک اور دوسری جانب ”قصر خلد“ کی مخالف سمت میں پھیلا ہوا ہے۔ مؤخر الذکر مقام پر شاہی اصطبلات واقع ہیں اور پریڈ کا میدان بھی اور دجلہ کے عین کنارے پر ایک قصر ہے: ابو جعفر ہمیشہ یہیں اقامت پذیر رہا اور المہدی بھی۔ بعد میں وہ دجلہ کے مشرقی کنارے پر واقع رصافہ کے قصر میں منتقل ہو گیا“ (الیعقوبی / des pays: Weit، ص ۳۱)۔ مزید جنوب میں باب کوفہ، چوک کے بالمقابل ”اونٹوں وغیرہ کے ملازمین کے سربراہ یسین کو دی گئی اراضی ہے اور اس کے ساتھ ہی اونٹوں کے اصطبلات ہیں، ان اصطبلات کے اس جانب شرفا کے اصطبل ہیں“ (کتاب مذکور، ص ۲۰)۔

خلیفہ المہدی نے رصافہ میں منتقل ہو جانے کے بعد دریا کے دوسرے کنارے پر واقع انتظامی محکمہ جات کی منتقلی کا حکم دیا، اس موقع پر اصطبلات کی منتقلی بھی عمل میں آئی اور ہم تب انہیں ”موٹی نازی“ کی سمت میں واقع محلہ مخرم میں پاتے ہیں (کتاب مذکور، ص ۳۰) اور ان میں گھوڑے، اونٹ اور ہاتھی ہوا کرتے تھے۔ جن میں سے آخری نام پر اسے دارالفیل کہا جانے لگا اور بعد میں اس کا نام حیاتیاتی پارک (حیر الوحوش) پڑ گیا۔ یہ شاہی اصطبلات محلہ مخرم ہی میں رہے، حتیٰ کہ یہ بالکل کھنڈرات بن گئے۔ اصولی اپنے واقف نامہ میں ان کا تذکرہ کرتا ہے (اخبار

المقتلین فی اخبار الدولین) نے جو کہ المقریزی (الخط، ۴۱۶:۱)، ابن تغری بردی (النجوم، ۷۹:۴) اور القلتندی (صبح، ۵۰۳:۳) کا مشترک مآخذ ہے، اپنے ان نجی گھوڑوں کے بارے میں دیا ہے جو کہ سال نو یا عید الفطر کے جلوس کے موقع پر خلیفہ کی تحویل میں تھے، دیکھیے M.Canard: La Procession در AIEO Alger ۱۰، (مطبوعہ ۱۹۵۲ء: ۳۷۶ بعد): یہاں بھی ایک ہزار یا ان سے زیادہ گھوڑوں کا ذکر کیا گیا ہے، جو حکمران کے سامنے پریڈ کر رہے تھے۔ ہمیں مبالغہ آرائی کو مد نظر رکھنے کے باوجود اس حقیقت کو تسلیم کرنا چاہیے کہ ان اصطبلوں میں گھوڑوں کی تعداد قابل لحاظ ہوا کرتی تھی اور یہی بات ایویوں اور سلجوقیوں کے ادوار حکومت میں [اصطبلوں] کے بارے میں درست ہے، اکثر اتنی زیادہ تعداد میں گھوڑوں کے لیے جگہ ناکافی ہو جاتی تھی اور ان کے مالک قدیم محلات کو گرا کر ان کی جگہ نئے اصطبل تعمیر کرنے میں تذبذب سے کام نہیں لیتے تھے (دیکھیے نطل Chrestomathie: de Sacy، ۲: ۴۴)۔

علاوہ ازیں مسلم سلطنت کے اہم راستوں پر محکمہ ڈاک و اطلاعات (برید [رک باں]) کے ماتحت واقع تمام ڈاک گھروں (سکہ) میں بھی اصطبل ہوا کرتے تھے۔ امویوں اور عباسیوں کے ادوار کا یہ سرگرم محکمہ ایویوں کے دور میں رو بہ زوال ہو گیا، لیکن بیہرس [رک باں] نے اسے از سر نو منظم کیا اور متعدد اصطبل دوبارہ تعمیر کروائے (دیکھیے J.Sauvaget: La Post aux chevaux dans l'empire des Mamelouks، پیرس، ۱۹۴۱ء)۔ مزید برآں اسلامی [سلطنت] کی سرحدوں کی نشان دہی کرنے والے قلعہ جات (حصن) اور شام میں صلیبوں کے حملوں کی مزاحمت کا کام دینے والے قلعوں میں ان کے جنگی گھوڑوں اور بار برداری کے جانوروں کے اصطبل ہوا کرتے تھے (دیکھیے اسامہ بن منقذ: اعتبار، ص ۴۶، ۶۰)۔

یہ بآسانی نظر آئے گا کہ تمام ادارے اہلیت پر مبنی نظام مراتب میں منقسم کثیر التعداد عملے کے متقاضی تھے۔ جس میں سب سے نیچے اصطبل کے ملازم لڑکے

خلیفہ کے اصطبلوں کے علاوہ بغداد میں دیگر اشخاص کے حسب مراتب چھوٹے بڑے اصطبل بھی تھے، جو خصوصاً رہائشی علاقے میں پائے جاتے تھے اور پر قیث اقامت گاہوں کا حصہ ہوتے تھے، جو کہ الہدی کی مثال کی تقلید میں عالی مرتبہ امراء نے دریا کے مشرقی کنارے کے ساتھ ساتھ تعمیر کروائیں تھیں۔ پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی میں ابن عاقل (م ۴۶۳ھ/۱۰۷۱ء) کا تحریر کردہ بیان ایک عمدہ رہائشی علاقے کے متعلق (ابن الجوزی کی مناقب بغداد، بغداد ۱۳۴۲ھ/۱۹۲۳ء میں) ملتا ہے جس کی سایہ دار سڑک الطار سے دریا کے کنارے تک جاتی تھی: ”جہاں تک اس کی گلیوں کا تعلق ہے، ان میں ایک دجلہ کے بہت قریب جاتی تھی، اس کی ایک جانب بربل دریا محلات تھے اور اس طریقے سے بنائی گئی تھی کہ پل سے لیکر ”بتان زاہر“ کے آغاز تک چلی گئی تھی، اس گلی کی دوسری جانب ان محلات کے مالکوں کی مساجد اور ان کے سپاہیوں کی رہائش گاہیں تھیں، جن کے درمیان ان کے اصطبل تھے“ (The Topography of G.Makdisi: eleventh century Baghdad، در Arabica، ۲/۶، ۱۹۵۹ء، ص ۱۸۶)۔ ان اصطبلوں کی مساحت کا اندازہ خصوصاً اس کے اس اقتباس سے کیا جاسکتا ہے (کتاب مذکور، ص ۱۸۷) کہ اس نے لکھا ہے: ”اور الوانی کا قلعہ، جس کے گھوڑے ہر روز چارے کے تقریباً ایک ہزار راتب کھاتے ہیں“ اب اسی عہد میں کتاب الحادی، جو کہ محاصل کی وصولی کرنے والے ملازموں کے استعمال کے لیے مرتب شدہ ریکارڈ ہے، کا گننام مصنف ایک گھوڑے کے ماہانہ استعمال کے لیے چارہ کے چالیس قفز [رک باں] کا تخمینہ لگاتا ہے (دیکھیے Cl.Cahen: Problemes economiques de l'Iraq buyide، در ATE Alger، ج ۱۰، (مطبوعہ ۱۹۵۲ء، ص ۳۳۷)۔

قاہرہ میں فاطمی حکمرانوں کے اصطبل بغداد کے خلفا کے اصطبلوں سے کسی طرح سے کم تر نہ تھے۔ ان کی وسعت کا اندازہ اس بیان ہوتا ہے، جو ابن طویر (نزهۃ

بعض اپنے ذاتی تجربے سے اپنے بیٹوں کو تربیت دینے میں کامیاب رہے، جیسا کہ خلیوں کا معاملہ ہے (جو کہ بغداد کے قریب ایک گاؤں نخل سے تعلق رکھتے تھے)، ان میں سے اس عہدے پر فائز ہونے والے افراد میں سے اولین انی خزام بن غالب تھا، جو المستعصم کا میر توشہ خانہ تھا۔ اس کے بعد ہم اس کے بیٹے ابویوسف یعقوب اور پھر المستعصم (۵۲۷ھ/۸۹۲ء-۵۲۸ھ/۹۰۲ء) کے دور خلافت میں اس کے دو پوتوں ابو عبد اللہ محمد اور احمد کو اس عہدے پر [متمکن] پاتے ہیں۔ ایک ہی خاندان کے ان افراد نے فن شہسواری، نعل بندی اور گھوڑے پر سوار ہو کر اسلحہ کے استعمال پر کئی قابل ذکر کتابچے مل کر تحریر کیے ہیں، جو کہ اس لائق ہیں کہ ان کے [متعدد] نسخوں کا مقابلہ کیا جائے اور شائع کیے جائیں (دیکھیے براکلمان، ۱: ۲۴۳-۲۴۴ اور نکلہ، ۱: ۳۳۲-۳۳۳، جہاں ترمیم کی ضرورت ہے، L. Mercier، کتاب مذکور ۱۲، ۱۳: ۳۳۳-۳۳۶) اس سلسلے میں مملوک ابن منذر [رک باں]، جو کہ بیطار الناصری کے طور پر معروف ہے، کا کتابچہ زیادہ مشہور ہے، کیونکہ وہ شائع کیا جا چکا ہے اور اس کا ترجمہ ہو چکا ہے، یہ شخص سلطان مصر الناصر محمد بن قلاؤن (۵۶۹ھ/۱۲۹۴ء-۵۷۴ھ/۱۲۸۱ء) کے اصطبلات اور نسل کشی کے گھوڑوں کے فارموں کا ناظم تھا۔

ان شاہانہ اصطبلوں کی نگہداشت کے لیے کثیر التعداد رقوم درکار تھیں، یعنی عملے کے مشاہرے، سازو سامان، خوراک کی رسد، نگہداشت کے اخراجات اور گھوڑے پالنے والے خانہ بدوشوں سے جانور خریدنے وغیرہ کے لیے بے شمار مقامی اور غیر سرکاری صنایع اصطبلوں کی مستقل اور مختلف ضروریات سے متعلق نفع بخش کاروبار سے فائدہ اٹھاتے تھے۔ خلفا اپنے نجی اصطبلوں کے مالی امور کو چلانے کے لیے اپنے ذاتی خزانے سے رقم لیا کرتے تھے، جیسا کہ المنصور، المہدی اور الہادی کے دور حکومت میں ”بیت المال العظام“ سے رقم فراہم کی جاتی تھی۔ الرشید اور ان کے جانشین دیوان [رک باں] التفقات الخاصة سے رقوم لیتے تھے

(غلام) ہوا کرتے تھے جن کا کام تھانوں کی صفائی اور لید وغیرہ کو اٹھا کر لے جانا تھا، ان سے اوپر سائیکس (جمع سواس، ساسہ، سیاس اور راوی، جمع رواۃ) تھے جو ایک یا ایک سے زیادہ گھوڑوں کو کھیرا کرنے کا ذمہ دار ہوتا تھا، انہیں روزانہ باہر احاطے میں لے جانا اور پانی پلانا تازندہ (شداد) کا خاص منصب تھا کہ جو علاوہ ازیں مالک کی خواہش پر گھوڑوں کو سواری کے لیے تیار بھی کیا کرتے تھے، اس گھریلو نظام کو چلانے کی عمومی ذمہ داری ”میر اصطبل“ یا اصطبل کے افسر اعلیٰ (صاحب الاصطبلات اور مختلف علاقوں اور ادوار کے مطابق اختیار کردہ [الفاظ] قیم، مدیر، متولی، استاذ، مشرف الاصطبلات) پر عائد ہوتی تھی یہ ایک اعلیٰ عہدہ تھا، جس پر فائز شخص کو تمام پہلوؤں سے گھوڑوں کے مطالعہ کا مکمل علم رکھنا ضروری تھا، علاوہ ازیں اس کے لیے ناظم اور ناظر کی حیثیت سے خوراک اور چارے کی خریداری میں کیفیت و کیت کے اعتبار سے نگرانی کی مہارت رکھنا بھی لازمی تھا تاکہ اس کی تقسیم بھی درست طور پر ہو، کیونکہ دھوکہ دہی اور ضیاع تمام نسلوں میں مشترک برائیاں رہی ہیں، اگر میر اصطبل خود اس استعداد کا مالک نہ ہوتا تو اس کی معاونت ایک ماہر امور حیوانات (بیطار [رک باں]) کرتا تھا جو گھوڑوں کی متعدد بیماریوں کے علاج، ضروری جراحی اعمال اور گھوڑوں کے پچھیروں (نز و مادہ) کو جنم دینے کے عمل میں مہارت رکھتا ہو۔ درحقیقت ہر قابل ذکر اصطبل میں نسل دار کے لیے مخصوص گھوڑوں کا فارم ہوتا تھا، تاکہ نسل وار گھوڑوں کے سلسلے کو جاری رکھنا یقینی بنایا جاسکے [رک بہ فرس] اور تعداد کو بھی پورا رکھا جاسکے، اسلامی اخلاقیات گھوڑوں کو نصی کرنے کی اجازت نہیں دیتیں کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض روایات کے مطابق باقاعدہ طور پر اس فعل کی مخالفت فرمائی تھی (دیکھیے L. Mercier، کتاب مذکور، ص ۴۱ وحاشیہ)۔

اصطبلات کا انتظام ایک لطیف اور مشکل کام تھا، اس لیے یہ صرف متخصصین کے سپرد کیا جاتا تھا جن میں

ہیں؛ لفظ ”اصطبل“ کی بقا اور مشرق قریب اور عصر کی عربی گفتگو میں اس کا روز مرہ استعمال اس حقیقت کا واضح ثبوت ہے (Dictionnaire: Cl. Denizeau، پیرس ۱۹۶۰ء، بذیل مادہ)۔

مآخذ: متن میں دیئے گئے، حوالہ جات کے علاوہ، اس بارے میں مزید معلومات انسائیکلوپیڈیا کی مقالات اور اہم تاریخی وقائع سے مل سکتی ہیں۔

(F. Vire)

(۲) اسپین اور المغرب

لفظ ”اصطبل“ شمالی افریقہ میں موجودہ دور کی عربی روز مرہ بات چیت کے ذخیرہ الفاظ میں موجود نہیں ہے، لیکن اسپینی زبان میں یہ ضرور مروج ہے۔ القصر The Vocabulista in Arabica طبع C. Schiaperelli (مطبوعہ فلورنس، ۱۸۷۱ء)، جس کی بنیاد ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی میں دارالحکومت ولنسیہ کی زبان پر ہے، لاطینی لفظ Stabulum کا مفہوم محض لفظ ”اصطبل“ ہی ادا نہیں کرتا، بلکہ مقامی بولی کا ایک مشابہہ لفظ ”صبل“ (Sabal) بھی ادا کرتا ہے۔ مالٹی زبان میں صبل (Stabal) کا لفظ موجود ہے، لیکن یہ روم (اٹلی) کی زبان سے براہ راست مستعار لیا ہوا ہو سکتا ہے۔

جہاں تک اصطبل کے مترادف لفظ کا تعلق ہے تو یہی وہ Vocabulista کے مطابق رؤفہ جمع اردیہ مع (domus Magna Stabuli) کی تشریح کے ساتھ یہی مفہوم ادا کرتا ہے، جہاں تک نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی میں غرناطہ میں مستعمل عربی کا تعلق ہے، جسے P. de Alcla صرف آخری لفظ کو تسلیم کرتا ہے، جسے غرناطی [لہجہ] میں امالہ کر کے بولا جاتا تھا، یعنی ریوی جمع اردیہ (طبع De Lagarde، ص ۱۴۵، ۲۳۵)۔

روہ کی صورت میں، جمع کی متعدد صورتوں (رویہ، روایات) کے ساتھ مراکش سے تیونس تک المغرب کی موجودہ دور میں مستعمل عربی میں ابھی تک رائج ہے؛ ان ممالک میں اس سے مراد ہمیشہ ایسی مقف جگہ ہوتی ہے، جو قیمتی گھوڑوں یا نچروں کو [موسم کی شدت

(دیکھیے Vizirat: D. Sourdel، ص ۵۹۵-۵۹۶) جبکہ علی کی تنخواہیں خلیفہ کے دیوان الاحشام سے ادا کی جاتی تھیں (دیکھیے البیہقی، طبع Wiet، ص ۱۵) اور بعد ازاں التوکل کے عہد میں دیوان الموالی والغلمان سے۔

جہاں تک سرکاری اصطبلوں کا تعلق ہے، وہ دیوان البرید کے ماتحت ہوا کرتے تھے اور ان کے لیے رقوم دیوان الامراء سے حاصل کی جاتی تھیں، عہد آل بویہ [رک باں] میں اس محکمے میں تقریباً کوئی دور رس تبدیلی نہ آئی، مصر میں فاطمیوں کے عہد میں ہم مالی امور میں قریب قریب اس سے ملتی جلتی تقسیم دیکھتے ہیں، اگرچہ مختلف لفظی ترکیبوں کے ساتھ خلیفہ کے نجی مصارف دیوان المجالس سے پورے کیے جاتے تھے اور سرکاری اصطبلوں کی نگہداشت کے لیے ایک خاص محکمے دیوان الاصطبلات پر انحصار کیا جاتا تھا جو کہ مالی انتظامات کے چودہ محکمہ جات (دیوان الاموال) میں سے تیرہواں محکمہ تھا۔ امارات الیوبیہ [رک باں] میں ان کے انتظام و انصرام کے سوال [کا جواب] کسی حد تک نامکمل رہتا ہے اور یوں نظر آتا ہے کہ اصطبلات مجموعی طور پر دیوان بیج الباب کے اختیار میں دے دیئے گئے، بالآخر دیوان الخاص کے دائرہ اختیار میں سلطان کے نجی اصطبل طاقت ور مملوک فوجی انتظامیہ میں شامل ہو گئے، جبکہ سرکاری اصطبل [محکمہ] برید کی ذمہ داری میں تھے جسے سیرس (۶۹۵ھ/ ۱۲۶۱ء) نے سیاسی اور دفاعی وجہ سے از سر نو منظم کیا اور اسے پرائیویٹ سیکرٹری (کاتب السر) کے ماتحت کر دیا، یہ سیاسی محکمہ تیور (۸۰۳ھ/ ۱۴۰۰ء) کے حملے کے ساتھ ہی ختم ہو گیا۔

معلوم ہوتا ہے کہ واقعات پر مبنی اسلامی تاریخ میں گھوڑوں اور اونٹوں کا قابل ذکر کردار، اگر توجہ سے اوجھل نہیں ہوا، تو کم از کم اس موضوع پر تمام لکھنے والوں نے اسے نظر انداز ضرور کر دیا ہے اور یوں کوئی آدمی قرون وسطی کے دوران میں مسلمانوں کے اصطبلوں کے بارے میں معلومات کے فقدان پر حیران نہیں ہوتا، اگرچہ ان ادوار میں وہ نہایت سرگرمی سے ترقی پذیر رہے

والے“ (موالین الروہ) کہا جاتا تھا، جو شاہی گھوڑوں اور خچروں کی نگہداشت کے ذمہ دار ہوتے تھے، سائیسوں (واحد روی) کے ساتھ اصطبل کے ملازم کام کرتے تھے، جن کا کام اصطبلوں کی صفائی کرنا تھا یا (کناس) جانوروں کو گہرے پانی میں [لے جا کر] نہلانا تھا (عوام) اصطبل کے کچھ ملازم (سائیس جمع سیاس) خصوصی طور پر گھوڑوں کی تربیت سے وابستہ ہوتے تھے، مراکش بھر میں بادشاہ کی ملکیتی وسیع چراگاہیں تھیں، جنہیں عذر کہا جاتا تھا، جہاں باغی قبائل کے خلاف جنگی کارروائیوں میں حصہ لینے کے بعد چرنے کے لیے چھوڑ دیا جاتا تھا؛ ان چراگاہوں میں سے کچھ نسل دار گھوڑوں کے لیے ہوا کرتی تھیں۔

پھر سائیسوں کے زمرے کے ساتھ یہ فرائض والے لوگ بھی ملے ہوئے تھے: (۱) خچروں کی نگہداشت کرنے والا زمرہ (حمارة، حوالہ مذکور) جس کی ذمہ داری سامان کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا تھا؛ (۲) شتربانوں کی جماعت (جمالہ)؛ (۳) تقریبات میں استعمال ہونے والی گھوڑا گاڑیوں (اپینی زبان کے لفظ Coche سے ماخوذ عربی) اور حکمرانوں اور ان کی ہمراہی میں حرم کی خواتین کے زیر استعمال سفری پینس (محفہ) سے متعلق خصوصی ذمہ داری والے ملازمین۔

مآخذ: امویوں کے دور کے اندلس کے لیے (۱)

L. E. spagne musulmane au Xe :E.Levi Provençal

Siecle، ص ۵۵، ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۴۵؛ (۲) ابن الخطیب: اعمال

الاعلام، طبع Levi Proençal، ۱۹۳۲ء، ص ۷۰، ۱۱۵-۱۱۹؛

مکنس (Meknes) کے اصطبلوں کے لیے: (۳) احمد

الناصری: کتاب الاستقصاء، قاہرہ ۱۳۱۲ھ، ۲۵:۵؛ (۴) وہی

مصنف: ترجمہ [از] Fumey، ۱۸۲۱ء؛ (۵) Busnot: Histoire

du regne de Mouley Ismael، راکن ۱۷۱۴ء، ص

۵۶-۵۹؛ (۶) Sources inedites de l, historie due

Maroe ze Serie، فرانس ۱۸۹۰ء، ۲۸۹؛ (۷) Windus: A

Journey to Mequinez، لنڈن، ۱۷۲۵ء، ص ۱۷۴؛ (۸)

دور جدید کے مراکش کے لیے E.Aubin: Le Maroc،

سے] پناہ فراہم کرتی ہو۔

چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی اور پانچویں صدی ہجری/گیارہویں صدی عیسوی میں امویوں کے عہد کے اسپین کے بارے میں ہمیں سواری کے گھوڑوں اور بار برداری کے جانوروں کے لیے مخصوص شاہی اصطبلوں کے متعلق کچھ تفصیلات کا علم رکھتے ہیں (الاصطبلات للظہر والکراء)۔ الحکم اول نے قرطبہ میں اپنے محل کے نزدیک دو اصطبل تعمیر کروائے جن میں سے ہر ایک میں ایک ایک ہزار جنگی گھوڑے ہوا کرتے تھے۔ ان کے سواروں کو سو سو آدمیوں کے دستوں میں تقسیم کر دیا گیا تھا اور ان کی کمان کرنے والا آفیسر عریف کہلاتا تھا۔ گھڑ سوار فوج ”قائد النیل“ کے ماتحت ہوتی تھی جسے قائد الاعنة بھی کہا جاتا تھا، المنصور اور ہشام ثانی کے زیر کمان بارہ ہزار سوار ہوتے تھے۔

اصطبلوں کے عمومی منتظم یا افسر کو صاحب النیل کہا جاتا تھا۔ ایک دوسرا افسر (عریف) بار برداری کے جانوروں، خچروں اور لادو گھوڑوں (زوامل، خیل الحملان) کا نگران ہوا کرتا تھا۔ ایک اور افسر نقل و حمل کے لیے زیر استعمال اونٹوں کے معاملات نمٹایا کرتا تھا۔

اشبیلیہ کی بالائی جانب وادی الکبیر میں [واقع] سرسبز جزائر میں نسل دار گھوڑوں کے فارم ہوتے تھے، گھوڑے (خیل العدویہ) اور مشہور ”جن“ گھوڑے، جن کا نام بربر قبیلے زناتہ [رک باں] کی بولی سے لیا گیا ہے، شمالی افریقہ سے درآمد کئے جاتے تھے۔

P.Alcala (کتاب مذکور، ص ۲۴۵) نصری دور

کے غرناطہ کو ”قائد الروی“ کا خطاب دیتا ہے۔ نواح

۱۰۸۹ھ/۱۶۷۸ء میں، مکنس (Meknes) کے مقام پر

اپنے گھوڑوں اور خچروں کے لیے مولائی اسماعیل کے

تعمیر کردہ مشہور اصطبلوں کے بارے میں معلومات کے

لیے دیکھیے بالا۔

بیسویں صدی کے آغاز تک مراکش میں محل کے

بیرونی عملے میں ایک مخصوص عملہ ہوتا تھا، جسے ”اصطبل

تھے جو کہ عام طور لازماً اس کے نجی فوجی غلاموں پر مشتمل ہوتا تھا۔ آخری بات یہ ہے کہ گھوڑوں کی ایک تعداد محفوظ اور دستیاب رکھی جاتی تھی، کیونکہ عمدہ گھوڑے (اور کچھ مشرقی ایران کی سلطنتوں میں ہاتھی) خلعوں اور علم وغیرہ کے ہمراہ حکومت کے نشان شاہی (ہبہ) کے طور پر دوسرے طاقت ور حکمرانوں کو دیگر تحائف کے ساتھ بھجوائے یا گورنروں کو پیش کیے جاتے تھے۔

آل غزنویہ [رک بہ غزنویہ] کے عہد میں شاہی اصطبلات کا منتظم افسر آخر سالاریا امیر آخر عموماً محل کے غلاموں کا افسر اعلیٰ ہوتا تھا، غزنوی ہاتھیوں کو بکثرت فوجی مقاصد کے لیے استعمال کرتے تھے اور گھوڑوں کے لیے اصطبلوں کے ساتھ ساتھ غزنی میں ایک فیل خانہ بھی تھا، جس میں ایک ہزار ہاتھیوں کے رکھنے کی گنجائش تھی اور ان کی نگہداشت کے لیے ہندو عملہ ہوتا تھا (Bosqorth):

The Ghaznavids their empire in Afghanistan and Eastern India, 994-1040, ص ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۷ شاہی اصطبلوں کے ملازم سلطنت کے صوبوں میں بھی پائے جاتے تھے، جہاں گھوڑے پالے جاتے تھے یا چراگا ہوں میں بھجوائے جاتے تھے، مثلاً باختر اور طخارستان میں بالائی دریائے آمو کے ساتھ ساتھ گھوڑوں کی پرورش کے علاقوں میں (دیکھیے *Iran: Spuler*، ص ۳۹۲)۔

عظیم سلجوقی سلاطین نے رے، اصفہان اور مرو جیسے شہروں کو حکومت کے مراکز مقرر کر رکھا تھا، اگرچہ مہمات اور صوبائی دوروں میں درگاہ یا دربار سلطان کے ہمراہ ہوا کرتا تھا (دیکھیے *Cambridge History of Iran*، ۲۲۲-۲۲۳) سخر اور غالباً دوسرے سلاطین ذاتی طور پر گھوڑوں کی کثیر تعداد کے مالک ہوا کرتے تھے (کتاب مذکور، ص ۲۲۶)۔ شاہی اصطبل بلاشبہ حکومت کے مراکز میں واقع ہوتے تھے۔ نظام الملک کہتا ہے کہ اصطبلوں کی نگرانی ”وکیل خاص“ کے فرائض میں شامل ہے، جو کہ شاہی توشہ خانہ کا نگران ہوتا ہے اگرچہ وہ شکایت کرتا ہے کہ اس کے عہد میں یہ عہدہ متروک ہو

daujourn hui، ص ۱۹۸، ۲۰۰؛ (۹) *Archines* Textes: W. Marçais (۱۰)؛ ۳۰۸، ۵/۶، *Marocaines*؛ G.S. Colin (۱۰)؛ ۳۱۴، *arabes de Tanger*؛ *Chrestomathie marocaine* ص ۲۰۹۔

(G.S. Colin)

(۳) عہد عثمانی [رک بہ میر آخور]۔

(۴) فارس (ایران قدیم)۔

خلافت کے خاتمے کے دور میں فارس (ایران قدیم) میں خود مختار اور بعد ازاں آزاد ریاستوں نے عموماً، جہاں تک کہ ان کے حالات کے لیے موزوں تھا، عباسی محل کی انتظامیہ کی تقلید کی کوشش کی، اس لیے اغلب یہ ہے کہ جنوبی اور مغربی فارس میں آل بویہ [رک بآں] کی سلطنت میں اور ماور النہر اور خراسان میں سامانیوں [رک بآں] کی سلطنت میں محل سے ملحق شاہی اصطبل ہوتے تھے، اگرچہ ان کے بارے میں بہت کم معلومات [میسر] ہیں، شاہی اصطبلوں کا ادارہ کئی اسباب کی بنا پر وجود میں آیا۔ چوگان جیسے کھیلوں اور شکار کے لیے گھوڑوں کو تیار رکھنا پڑتا تھا، شکار نہ صرف ایک کھیل تھا اور سرگرمی سے کھیلا کرتا تھا، بلکہ دربار کے شعبہ رسد میں اضافے کا ایک اہم ذریعہ بھی تھا، اس لیے ہم خوارزم شاہیوں کے ہاں میر شکار [کے عہدے کا ذکر] سنتے ہیں، جو کہ شکاری جانوروں اور بازوں کا نگران ہوتا تھا اور صفویوں کے عہد میں امیر شکار باشی ایک اعلیٰ مرتبے والا کمان دار ہوتا تھا، جس کے عہدے میں صوبائی امارت بھی شامل ہوتی تھی جس کی ایک مثال استر آباد کی امارت ہے (دیکھیے *Die Staatsverwaltung der Grosselguquen and Horazmsahs* (۱۲۳۱-۱۰۳۸ھ)، ویز بیڈن، ۱۹۶۴ء، ص ۱۹، ۱۰۲؛ *K.M. Rohrborn*؛ *Persiens In 16 und 17. Jahr hunderts*، برلن ۱۹۶۶ء، ص ۲۷؛ تذکرۃ الملوک، طبع Minorsky، باب ۱۳، ترجمہ ۵۱)۔ شاہی اصطبل حکمران کے ذاتی محافظ دستے کے لیے گھوڑوں کی فراہمی کے ذریعے کے طور پر استعمال کیے جاتے

ویزیٹڈن ۱۹۶۳ء، ص ۲۹۶-۲۹۷) لہذا ”جلو دار“ وہ سائیس ہوتا تھا جو آقا سے آگے سوار ہو کر بیٹھتا تھا اور لگام کو تھامتا تھا دارالسلطنت شاہی اصطبلات کا نگران ہوا کرتا تھا۔ شارڈن (Chardin) کہتا ہے کہ اصفہان میں ایسے تین اصطبل تھے جن میں کثیر التعداد عملہ تھا؛ جس میں ماتحت نگران (میر آخوڑان)، سائیس، سقے، نعل بند، زین ساز اور بیطاران ماہر حیوانات وغیرہ شامل ہوتے تھے، چونکہ شاہی اصطبل دربار کا جزو لاینفک تھے، اس لیے میر آخوڑ باشی جلو کی طرف سے کی گئی تقرریوں کی توثیق ”ناظر بیوتات“ کرتا تھا جو خاصہ یا شاہی امور خانہ داری کا اعلیٰ آفیسر ہوتا تھا۔ دوسرا میر آخوڑ یعنی ”میر آخوڑ باشی صحراء“ اندرون ملک یا صحراء میں نسل دار گھوڑوں کے فارموں وغیرہ کا نگران ہوتا تھا۔ اس کے فرائض کا ایک اہم حصہ ناظر دواب یا جانوروں کے ناظر کی ہمراہی میں ان فارموں (ارض النخلی) کا سالانہ معائنہ اور شاہی چراگاہوں (قروقات) کے امور کی نگرانی تھا۔ اسی کتاب کے باب ۱۴۳، ۱۶۰ (ترجمہ باب ۹۷، ۱۰۰) میں ”صاحب جمع“ کا ذکر آیا ہے جو جملہ بیوتات، شاہی ورکشاپوں، شاہی امور خانہ داری، زین خانہ اور اصطبل کا سربراہ ہوا کرتا تھا۔

ماخذ: مقالے میں مذکور ہیں۔

(C.E.Bosworth)

(۵) ہندوستان میں مسلم دور حکومت

لفظ ”اصطبل“ ہندوستان کے فارسی ادب میں زیادہ عام نہیں ہے، لیکن ہندوستان کے مغلوں کے شاہی اصطبلوں کے سلسلے میں اس کی [موجودگی کی] توثیق ہوتی ہے (ابوالفضل: آئین اکبری، ۱: ۳۸-۵۴) اور نیز نویں صدی ہجری پندرھویں صدی عیسوی کے مالوہ کے سلاطین کے اصطبلوں کے سلسلے میں (فرشتہ: تاریخ، بمبئی ۱۸۳۲ء، ۲: ۳۷۴) ہندوستان میں عموماً اصطبل کے لیے فارسی لفظ ”پانگاہ“ استعمال کیا گیا ہے، جو کہ شاہی اصطبلوں کے علاوہ دیگر اصطبلوں کے لیے بھی آیا ہے، مثلاً خانقاہ کے اصطبلات، جہاں کہ مسافروں کے گھوڑے رکھے جاتے تھے (سجری: فوائد الفوائد، طبع ایم۔ ایل ملک، لاہور ۱۹۶۶ء، ص

چکا ہے (سیاست نامہ، باب ۱۶= متن طبع Darke، ص ۱۱۲، ترجمہ ص ۹۲)۔ سلجوقی عہد میں شاہی اصطبل کے منتظم اعلیٰ کو عموماً ”امیر آخوڑ“ آخوڑ بیک وغیرہ کہا جاتا تھا جو کہ اکثر سلطان کے غلاموں کا کمان دار ہوتا تھا، مثلاً ۵۳۶ھ/۱۱۴۱ء-۱۱۴۲ء میں آخوڑ سالار، قزل، سمنہ یا بغداد کا فوجی گورنر اور سلطان محمود بن محمد کا ایک سابق غلام (ابن الاثیر، ۱۱: ۸۹؛ صدر الدین الحسینی: اخبار الدولۃ السلجوقیہ، ص ۱۱۷) تھا۔

یہ بات یقین سے نہیں کہی جاسکتی کہ ماورالنہر کے قراخانیوں [رک بہ ابلق خان] کی ترک سلطنت میں، جس کے خان کم از کم گرمی کے مہینوں کے دوران میں نیم خانہ بدوشی کی زندگی بسر کرتے نظر آتے ہیں، کوئی مستقل شاہی اصطبل تھا یا نہیں؟ ایک خان شمس الملوک نصر بن ابراہیم تمغ خان (۴۶۰ھ/۱۰۶۸ء-۴۷۲ھ/۱۰۸۰ء) نے بیرون بخارا شمس آباد میں ایک محل تعمیر کرایا تھا اور نرگشی کا ایک راوی بیان کرتا ہے کہ اس سے ملحقہ ایک دیواری احاطہ (غروق دیکھیے Versuch einer wörterbuches der Radloff: Turk Dialecte ۲: ۵۵۸-۵۵۹) شاہی گھوڑوں اور دوسرے جانوروں کے لیے تھا (تاریخ بخارا، ترجمہ Frye، ص ۲۹)۔ ایسے مخصوص شاہی علاقے، غروق یا قروق (دیکھیے قدیم عربی ردائی [لفظ] نمی) بعد کے دور میں منگول خانوں نے بنائے اور فارس کی تاریخ میں شاہی اصطبلوں کے لیے مختص عمارات منگول [حملہ آوروں] کی آمد کے بعد وجود میں آئیں۔

صفوی دور میں، یورپی سیاحوں مثلاً Chardin اور kaempfer کے بیانات اور بعد میں مرتب کی گئی صفوی انتظامیہ کے بارے میں کتاب تذکرۃ الملوک دونوں شاہی اصطبلوں کے وجود کی بخوبی تصدیق کرتے ہیں۔ یہ مؤخر الذکر ماخذ (باب ۱۵، ۱۶، ۹۰، ۹۱ = ترجمہ ۵۶، ۸۷، شرح ۱۲۰-۱۲۱)، اصطبلات کے دو منتظمین اعلیٰ کے مابین امتیاز کرتا ہے [یعنی] میر آخوڑ باشی جلو اور میر آخوڑ باشی صحراء، جن میں اول الذکر کو بہت زیادہ مراعات حاصل تھیں۔ میر آخوڑ باشی جلو (جلو= منگول لفظ [برائے] لگام دیکھیے، G.Doefer: Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen، مطبوعہ

۳۴۴: دیکھیے برنی: تاریخ فیروز شاہی، ص ۵۵۴)۔

مسلم ہندوستان میں شاہی اصطبلوں کا نام اور تنظیم غزنویوں [دیکھیے مقالے کا جزو چہارم] کے ذریعے آئی ہوئی مشرقی فارس کی روایات کو منعکس کرتے ہیں۔ اگرچہ مسلم دور کے ہندوستانی اصطبلات کو، گھوڑوں کی بيطاری اور گھوڑوں کی خاص خاص نسلوں کے بارے میں علم ورثے میں ملا ہے، مثلاً ”تتکن“ (برصغیر کے شمال مشرقی علاقے)، قدیم عہد کے ہندو حکمرانوں کے وسیع اور متنوع اصطبلوں سے (پہلی صدی ہجری/ساتویں صدی عیسوی کے حکمران ہرش کے اصطبلوں کے لیے دیکھیے Harsacarita:Bana، ترجمہ E.B.Cowell و F.W. Thomas، لنڈن ۱۸۹۷ء، ص ۵۰، ۲۰۱)۔ یہاں اصطبل بنانے کے اہم مقاصد اہل فارس کے مقاصد سے ملتے جلتے تھے، مثلاً سلطان اور شاہی غلاموں یا نوکروں کی کثیر تعداد سمیت اس کے ماتحتوں کے لیے سواری، ڈاک کی ترسیل اور انعام و اکرام کی تقسیم یا تحائف بھجوانے کے لیے گھوڑوں کی بہم رسانی وغیرہ۔ سوار فوج کا اہم شعبہ ہمیشہ ایسے فوجیوں پر مشتمل ہوتا تھا، جو شاہی اصطبلات سے علیحدہ طور پر اپنے گھوڑوں کی نگہداشت کرتے تھے (دہلی کے دور سلاطین کے لیے، دیکھیے برنی، ص ۳۰۳، ۳۱۳؛ عقیف: تاریخ فیروز شاہی، ص ۲۲۰-۲۲۱، ۳۰۱؛ مغلیہ دور کے لیے The W.Irvine، army of the Indian Moghuls، لنڈن ۱۹۰۳ء، ص ۵۱-۴۷؛ نیز رک بہ، بذیل مادہ)۔

سلاطین دہلی [رک باں] کے دور میں پایگاہ ریاست ایک اہم محکمہ تھا (کارخانہ: عقیف، ص ۳۳۹-۳۴۰) جس کا سربراہ میر آخور ہوتا تھا (جوزجانی: طبقات ناصری، ص ۲۳۲-۲۴۲)، یا شخند آخور (جوزجانی، ۲۵۲) یا آخور بیک (برنی، ص ۱۷۴، ۲۴۱، ۴۲۴، ۵۳۷)؛ بعض اوقات یہ عہدہ آخور بیک میسرہ اور آخور بیک مینہ (بیار دبیین کے حصے یا شعبے) میں منقسم کر دیا جاتا تھا (برنی، ص ۲۴، ۴۵۴) لفظ ”پایگاہ“ اصطبلوں اور شاہی گھوڑوں دونوں کے لیے مستعمل تھا اور سلطان کے [اس لاؤ لشکر] کے لیے

بھی جس کے ہمراہ وہ پایہ تخت سے [ملک کے دورے پر] روانہ ہوتا تھا (سرہندی: تاریخ مبارک شاہی، ص ۱۰۹)۔ علاؤ الدین محمد شاہ خلجی (۶۹۵ھ/۱۲۹۶ء-۷۱۵ھ/۱۳۱۶ء) کے بارے کہا جاتا ہے کہ اس کی پایگاہ میں ستر ہزار گھوڑے تھے (برنی، ص ۲۶۲) قریباً ۱۳۴۰ء [میں] سلطان دہلی (سلطان محمد بن تغلق) کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ دس ہزار عربی گھوڑے ہر سال اپنے خدام اور دوسرے لا تعداد لوگوں میں تقسیم کیا کرتا تھا (العری: مسالک الابصار، طبع کے ۱-۷-۱۹۶۱ء، دہلی، ص ۲۸)۔ سلطان سے ملاقات کے لیے آنے والے منگول امرا (برنی، ص ۴۶۲) اور غیر ملکی حکمرانوں کو گھوڑے پیش کیے جاتے تھے: مثلاً ایک سو گھوڑے شہنشاہ چین کو بھجوائے گئے (ابن بطوطہ: رحلة، پیرس ۱۸۵۳-۱۸۵۷ء، ۲:۴) پانچ سو ترکی اور تازی گھوڑے فیروز شاہ تغلق نے بنگال کے سلطان سکندر کو ۷۶۱ھ/۱۳۶۰ء کو عطا کیے (عقیف، ص ۱۵۹)۔ درآمدی راستوں کے نزدیک رہنے والے اطاعت گزار امرا اور صوبائی افسر سلطان کو گھوڑا بھجوا یا کرتے تھے (عین ماہرو: انشائے ماہرو طبع، ایس اے رشید، مطبوعہ لاہور، ۱۹۵۶ء ج ۳)، کچھ صورتوں میں پایگاہ میں بھجوائے جانے والے گھوڑوں کی قیمت ایک دیوان سے ادا کی جاتی تھی (ماہرو، ص ۲۰۴، ۲۰۷)۔ دیگر صورتوں میں گھوڑے سالانہ خراج کی صورت میں بھجوائے جاتے تھے جب ۷۷۸ھ/۱۳۷۶ء میں شمس دامغانی گجرات میں زرعی مالیہ وصول کرنے پر مامور ہوا (سرہندی، ۱۳۲) تو وہ دو سو گھوڑے بھجوانے پر رضا مند ہوا جن کی قیمت ایک لاکھ تکہ کے برابر تھی (ماہرو، ص ۱۸۷)۔

آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے اواخر میں پایگاہ کو عملاً پانچ محکموں میں تقسیم کر دیا گیا۔ ”بڑی پایگاہ“ اور دوسری جو غالباً مشرقی پنجاب میں دہلی سے ایک سو میل سے زیادہ فاصلے پر [واقع] تھی، تیسری پایگاہ پایہ تخت کے محل کے نواح میں تھی (پایگاہ محل خاص)؛ چوتھی شاہی محکمہ شکار سے متعلق تھی (پایگاہ بار گیر داران بندگان خاص: عقیف، ص ۳۱۸، ۳۴۰)۔ اس عہد میں دہلی

کی پایگاہ میں گھوڑوں کے پالنے کا ایک جدید حوالہ (اشتقاق حسین قریشی: *The Administration of the Sultanate of Dehli*، کراچی، ۱۹۵۸ء، ص ۷۰) جو بغیر ثبوت کے ہے اور محض قیاس و تخمین پر مبنی ہے کہ مشرقی پنجاب کی بڑی پایگاہ میں اب ان غیر مسلم قبیلوں کو ملازم رکھا گیا ہے، کہ جو قبل ازیں سلطنت دہلی کی فوجی ضروریات کے لیے گھوڑے پالنے کا کام کرتے تھے (برنی، ص ۵۲، ۵۳: S. Digby، *War horse and elephant in Dehli Sultanate*: Digly آکسفورڈ ۱۹۷۱ء، ص ۲۷-۲۸) جبکہ ما بعد کے دور کی ہندوستانی مسلم ریاستوں میں فیل خانہ (ہاتھیوں کا اصطبل) پایگاہ سے مختلف ادارہ تھا۔ اس کا سربراہ ایک دوسرا اعلیٰ آفسر ”شحنہ فیل“ ہوتا تھا جسے ”رتبہ کے لحاظ سے عراق کے برابر اقطاع“ ملے تھے، العمری کے بیان کے مطابق (ص ۵۱-۵۲: دیکھیے فیل، فیل خانہ) تیور حملے ۸۰۱ھ/ ۱۳۹۸ء سے ما قبل کے عشرے میں دارالسلطنت کی پایگاہ اور فیل خانے کا قبضہ اقتدار کے لیے جدوجہد میں اہم اثاثہ ہوا کرتا تھا (S. Digby، ص ۷۵-۸۰)۔

نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی اور دسویں صدی ہجری/ سولہویں صدی عیسوی کے ابتدائی حصہ میں شاہی اصطبلوں کے بارے میں معلومات کم یاب ہیں۔ ۸۱۰ھ/ ۱۴۰۷-۱۴۰۸ میں فرس نامہ، جو کہ نعل بندی کے بارے میں سنسکرت کی ایک کتاب کا فارسی ترجمہ ہے، کا انتساب دکن کے بہمنی حکمران احمد شاہ اول (۸۲۵ھ/ ۱۴۲۲ء- ۸۳۹ھ/ ۱۴۲۶ء) کے نام کیا گیا، جبکہ ۹۲۶ھ/ ۱۳۲۶ء میں اسی طرح کی ایک دوسری کتاب کا انتساب گجرات کے حکمران شمس الدین مظفر ثانی (۹۱۷ھ/ ۱۵۱۱ء - ۹۳۲ھ/ ۱۵۲۵ء) کے نام سے کیا گیا (ان کتابوں اور ان کی روایت کے لیے دیکھیے ایم۔ زیڈ ہدی، در JASP، ص ۱۵، شمارہ ۲ (۱۹۶۹ء) ص ۱۳۴-۱۶۵)۔ کشمیر کی بادشاہت میں کم از کم دو موقعوں پر شاہی اصطبلوں پر قبضے نے اقتدار کی کشمکش میں فائدہ دیا (محب الحسن: *Kashmir Under the Sultans*، کلکتہ، ۱۹۵۹ء، ص ۲۰۱)۔ مالوہ کا دور سلطانی ایک

مسلم حکمران کے گھوڑوں کا سوداگر بننے کی منفرد ممکنہ مثال فراہم کرتا ہے، تقریباً ۸۲۵ھ/ ۱۴۲۲ء میں سلطان ہوشنگ (۸۰۸ھ/ ۱۴۰۵ء-۸۳۸ھ/ ۱۴۳۵ء) بہت سے قیمتی گھوڑے لیکر وسطی ہندوستان کے دشوار گزار خطے سے لے کر گزرا تاکہ جاج نگر کے رائے (صراحتاً اڑیسہ کی مشرقی گنگا کی سلطنت کا حکمران بھان چندر چہارم) سے ان کے بدلے میں جنگی ہاتھی حاصل کرے (نظام الدین احمد: طبقات اکبری، ۳: ۲۹۵-۲۹۶: فرشتہ: تاریخ بہمنی، ۱۸۳۲ء، ۲: ۲۶۶)۔ لیکن اس قصے میں فرضی عنصر کا امکان [موجود] ہے جب سلطان ہوشنگ بستر مرگ پر تھا تو اس کے بیٹے غزنین خاں نے اصطبل سے پچاس گھوڑے منگوانے کا مطالبہ بھجوا دیا: میرا آخوڑ نے یہ مطالبہ پورا کرنے سے انکار کر دیا اور [اس طرح] مرتے ہوئے باپ کو رنج پہنچا (فرشتہ، ۲: ۴۷۴)۔ ہمیں دہلی کے سید اور لودھی سلطانوں اور جون پور اور بنگال کے سلاطین کے اصطبلوں کے بارے میں کوئی معلومات نہیں ہیں۔ سلطان بہلول لودھی (۸۵۵ھ/ ۱۴۵۱ء- ۸۹۴ھ/ ۱۴۸۹ء) کا باپ کالا لودھی پہلے پہل شمال مغربی سرحد کی پہاڑیوں سے گھوڑے منگوانے والے تاجر کی حیثیت سے سیاسی اقتدار کی طرف بڑھا (محمد کبیر: فسانہ شاہاں ہند، مخطوطہ B.M.Add، ۲۴، ۴۰۹، فہرست ۷-۹)۔

دسویں صدی ہجری/ سولہویں صدی عیسوی کے آخر سے مغل شہنشاہ جلال الدین محمد اکبر [رک بہ اکبر] کے اصطبل کے انتظام کے بارے میں مفصل بیان ہمارے پاس [موجود] ہے (ابوالفضل: آئین اکبری، ۱: ۱۴۰-۱۴۶، ترجمہ Brolckelmann و ڈی۔ سی فلت D.C. Phillot، کلکتہ ۱۹۲۷ء (۱۹۳۹ء)، ۱: ۱۴۰-۱۵۰) سابقہ دور کی طرح بیش قیمت گھوڑے زیادہ تر وسطی ایشیا، ایران اور خلیج فارس سے درآمد کیے جاتے تھے۔ اصطبل کو متعدد طویلوں میں تقسیم کر دیا گیا۔ طویلہ کے لفظی معنی رسی یا ڈوری کے ہیں، لیکن اغلباً جو علیحدہ علیحدہ اصطبلوں میں واقع ہوتے تھے، گھوڑوں کی کل تعداد بارہ ہزار تھی، لیکن اس تعداد میں، امکان غالب ہے کہ ملکی نسل کے گھوڑے شامل نہیں ہیں، جن میں

بہتر اقسام بھی اکٹھی کی جاتی تھیں۔ گھوڑوں کے سوداگروں کو ”امین کاروان سرائے“ کے زیر انتظام رہائش مہیا کی جاتی تھی۔ خاصے کے گھوڑوں کے چھ طویلے تھے، جن پر شہنشاہ خود سواری کیا کرتا تھا۔ اسی طرح سے شہزادوں کے طویلے تھے اور ایک طویلہ وسطی ایشیا کے ڈاک کے گھوڑوں کا تھا (راہوار ترکی نژاد)۔ کم تر درجے کے گھوڑوں کی بھی ان کی قدر و قیمت کے مطابق طویلوں میں درجہ بندی کی جاتی تھی۔ چارے کے راتب میں بڑی باقاعدگی اور باضابطگی ہوتی تھی (خوراک کے بارے میں معلومات کے لیے دیکھیے ترجمے کے حواشی ازاں D.C. Phittlot، ۱۳۲۱-۱۳۲۳)۔ لگام، زین، نعل بندی اور گھوڑوں کے لیے دوسرے لوازم کے لیے سالانہ رقوم مختص کی جاتی تھیں۔ اصطبل کا محکمہ (کارخانہ) کا سربراہ اتائیگی ہوتا تھا (جسے سترہویں صدی کے مآخذ میں آختائیگی بھی کہا گیا ہے) اس عہدے پر عالی رتبہ رکھنے والے معزز لوگوں کو فائز کیا جاتا تھا؛ مثلاً عبدالرحیم خان خاناں جو کہ اکبر کے دربار کا ایک نہایت معزز امیر [اور مصاحب] تھا۔ طویلے کے عملے کے افسر اعلیٰ دروغہ (نگران)، مشرف (محاسب) اور دیدہ ور (معائنہ کار) ہوتے تھے، دیگر ملازمین میں اغٹاجی (لگام وغیرہ کے ذمہ دار)، چابک سوار (گھوڑوں کی رفتار کا جائزہ لینے والے) اور ہادیہ (گھوڑوں کو تربیت دینے والے راجپوت)، میردہ (دس سائیسوں کا نگران) بیطار (گھوڑوں کا حکیم) اور نقیب شامل تھے۔ ہر دو گھوڑوں کے لیے ایک سائیس ہوتا تھا، طویلہ میں تعینات شدہ دوسرے ملازم جلودار (دیکھیے اوپر، حصہ: ۴)، نعل بند، زین دار، آب کش، فراش، سپند سوز (فالتو گھاس پھوس کو جلانے والے) اور خاکروب ہوتے تھے۔

اصطبل سے گھوڑے بار گیر سواران (گھوڑے نہ رکھنے والے ادنیٰ درجہ کے گھڑ سوار) کو اس سلسلے میں تحریری احکامات [لا کر] پیش کرنے پر گھوڑے دے دیئے جاتے تھے۔ دھوکہ دہی سے گھوڑوں کا تبادلہ روکنے کے لیے گھوڑوں پر نشان داغے جاتے تھے۔ اگر ملازموں کی تحویل میں کوئی گھوڑا مر جاتا یا چوری ہو جاتا یا ان کی

لاپرواہی سے زخمی ہو جاتا تو انہیں ان کی حیثیت مد نظر رکھتے ہوئے مختلف مالیت کے جرمانے کیے جاتے۔ شہنشاہ اور اس کے درباری امرا کی سواری کے لیے طویلوں کے گھوڑوں کی فہرست تیار رکھی جاتی تھی، شترخانہ، گاؤخانہ اور استرخانہ وغیرہ کے بارے میں بھی ایسے ہی قوانین و ضوابط تھے، اگرچہ جو زیادہ مفصل نہ تھے (آئین اکبری، ۱: ۱۳۶-۱۵۳)، فیل خانہ کے قوانین و ضوابط اصطبل کے قوانین پر برتری رکھتے تھے، لیکن فیل خانہ کا سربراہ اتائیگی سے کم مرتبہ ہوتا تھا (دیکھیے شخندہ فیل سلطنت دہلی)؛ اس سے یہ نظریہ واضح ہوتا ہے کہ ہاتھیوں کی کمان اقتدار کا وصف و امتیاز تھی (آئین اکبری، ۱: ۱۲۷-۱۳۰)۔

دکن میں بارہویں صدی ہجری / اٹھارہویں صدی عیسوی کے دوران میں دکن کی مسلم ریاستوں کے بارے میں دو انکشافات مزید تحقیق کے لائق ہیں، حیدر آباد کی آصف جاہی ریاست [رک باں] میں پایگاہ کے امیر طبقہ شرفاء کا ایک اہم حصہ بن گئے جس کا وجود زمانہ حال تک باقی رہا ہے؛ میسور کی نئی اسلامی ریاست میں اس کے حکمرانوں حیدر علی (۱۱۹۷ھ/۱۷۸۱ء-۱۱۹۷ھ/۱۷۸۲ء) اور ٹیپو سلطان (۱۱۹۷ھ/۱۷۸۲ء-۱۲۱۳ھ/۱۷۹۹ء) کے ادوار حکومت میں گھڑ سوار فوج کے ایک بڑے حصے کو شاہی اصطبل کی طرف سے گھوڑے فراہم کیے جاتے تھے۔ بارگیر (فوجی جو اپنے گھوڑے نہیں رکھتے تھے) گھوڑوں کے اس تنوع کا حوالہ سلطان کی اصطلاح ”سوار عسکر“ اور اس عہد کے برطانوی مآخذ میں ”اصطبل کے گھوڑے“ اور ”باقاعدہ سوار فوج“ سے ملتا ہے [M.H. Gopal (۱) Tipu Sultan, s Mysore، بمبئی ۱۹۷۱ء، ص ۲۸-۶۲؛ Selected Latters of Tipoo: W.Kirkpatrick (۲) Sultan، لندن ۱۸۱۱ء؛ (۳) A History of: W.Miles، Hyder Naika، لندن ۱۸۴۲ء، ص ۱۷۳]۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں، متون کے حوالے، جہاں طباعت کی تاریخ یا مقام نہیں دیئے گئے، ایشیائک سوسائٹی آف بنگال کی شائع کردہ Bibliotheca

Indica، سیریز مطبوعہ کلکتہ کے ہیں۔

[S.Digby ت: ظفر اقبال : ن: محمود الحسن عارف]

کتب لغات۔

(محمود الحسن عارف)

•••••

اطالیہ: (اٹلی)، اٹلی کا عربی نام جو کہیں کہیں عربی ہے۔
کے قدیم مصنفوں کے ہاں ملتا ہے اور جسے الادریسی نے
بھی ایک ہی بار نزہۃ المشتاق میں استعمال کیا ہے (دیکھیے
M.A.S. :M.Amari، ۱۵)۔ عربی کی تاریخ اور جغرافیہ کی
کتابوں میں بہت کم مستعمل اصطلاحات میں ارض افرنج
(دیکھیے افرنج بذیل مادہ) اور ”ارض کبیرہ“ سمیت (جو
بعض اوقات صرف کلیرہ ہو جاتا ہے) سمیت انکمردیہ،
انکمردیہ جیسے نام بھی ملتے ہیں۔ یہ علاقے اٹلی کے وسط
اور جنوب میں لومبردی ریاستوں کی فرماں روائی میں تھے،
اگرچہ یاقوت کی معجم البلدان کی رو سے یہ علاقے جو
الانکمردیہ کے نام سے موسوم تھے، صوبہ سے لیکر کلیریا
(Calabria) تک پھیلے ہوئے تھے۔

عرب جغرافیہ نویسوں اور سیاحوں کی (جزیرہ نما
اور جزیرہ دونوں) کے متعلق فراہم کردہ ناقص معلومات
اور ناقابل اعتبار ہیں۔ یہ کہنے کی چنداں ضرورت نہیں
کہ سسلی (دیکھیے صقلیہ) کو دو اڑھائی صدیوں تک مملکت
اسلام کا جز ہونے کی بنا پر خصوصی اہمیت دی جاتی رہی
ہے۔ عرب جغرافیہ نویسوں کی تصانیف میں الادریسی کی
نزہۃ المشتاق کو کثرت مواد کے اعتبار سے خاص اہمیت
حاصل ہے، جس کے چار ابواب اطالیہ سے متعلق ہیں۔
ان میں تین ابواب سر زمین اطالیہ کے بارے میں ہیں
(چوتھی اقلیم کا تیسرا باب اور پانچویں کا دوسرا اور تیسرا
باب) اور ایک خاص باب جزیرے کے بارے میں ہے
(دیکھیے چوتھی اقلیم کا دوسرا باب)۔

اطالیہ کے بارے میں الادریسی کی فراہم کردہ
بیشتر معلومات اس کی دماغی اختراع معلوم ہوتی ہیں، مثال
کے طور پر اس کی پیش کردہ شہر رومہ کی تصویر محض
خیالی اور افسانوی ہے۔ جہاں تک تفصیلات کا تعلق ہے یہ
یاد رکھنا چاہیے کہ یہ بارہویں صدی عیسوی کے بعض

⊗ الاضداد: (ع: واحد: ضد) ایک معروف اصطلاح،
یعنی ایسے الفاظ جو ایک دوسرے کے بالمقابل مفہوم پر
دلالت کرتے ہیں، ایک معروف لغوی اور فنی اصطلاح۔
لغوی مفہوم: ”اضداد“ کا لغوی مفہوم ایسے الفاظ
اور کلمات ہیں جن میں سے ہر ایک لفظ اور ہر ایک کلمہ گو
ایک ہی جنس سے تعلق رکھتا ہو، مگر اپنے مفہوم اور اپنے
خواص میں دوسرے سے مخالف ہو اور دونوں میں بہت ہی
دور کا فاصلہ ہو، جیسے سفیدی اور سیاہی، خیر اور شر اور اگر
ان دونوں الفاظ کی جنس ایک نہ ہو تو ایسی صورت میں ان
الفاظ کو ”اضداد“ نہیں کہا جاسکتا، جیسے کہ مٹھاس اور
حرکت، کہ ان کی جنس ایک دوسرے سے مختلف ہے (دیکھیے
راغب الاصفہانی: مفردات، ص ۳۱)۔

اسی طرح ایسے الفاظ کو بھی اضداد کہا جاتا ہے جو ایک
دوسرے کے تقابلی معنی رکھتے ہوں، اس لیے کہ ایک دوسرے
کی متقابل اشیا وہ ہوتی ہیں جو اپنی ذات میں ایک دوسرے سے
مختلف ہوں۔ انہیں ایک دوسرے کا متناقص بھی کہا جاتا ہے،
جیسے کہ ضرب اور تقسیم یا جمع یا تفریق کے تصورات یا جیسے
وجود و عدم، اندھا پن اور نابینا پن وغیرہ۔

اسی طرح ”اضداد“ کے مفہوم میں یہ بات بھی
شامل ہے کہ اضداد وہ اشیا ہیں جو ایک ہی وقت میں باہم جمع نہ
ہو سکیں جیسے کہ کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا نہ کوئی شریک
(ند) ہے اور نہ ہی کوئی مقابل (ضد) (دیکھیے التھانوی: کشاف
اصطلاحات الفنون، بذیل مادہ) قرآن کریم میں یہ لفظ اسی مفہوم
میں صرف ایک مرتبہ (۱۹ [مریم]: ۸۲) میں استعمال ہوا ہے۔

عربی میں بہت سے ایسے الفاظ ہیں جو اضداد (باہم
مقابل معانی) پر دلالت کرتے ہیں، مختلف علما مثلاً الاصمعی،
قطرب، ابو حاتم البستانی، ابن السکیت، ابوبکر الانباری اور
الصغانی وغیرہ نے اس عنوان پر مستقل کتب لکھی ہیں۔
مآخذ: متن میں مذکورہ کتب کے علاوہ دیکھیے

کے، ایک بحری بیڑے کی شکست کی ہے (عرب مورخوں کے مطابق یہ ۲۲۵ھ/۸۳۰ء کا، لیکن لاطینی ذرائع کے مطابق آئندہ سال ۸۳۱/۲۲۶ء کا واقعہ ہے، بشرطیکہ کے لاطینی ذرائع پر اعتماد کیا جائے)۔ اسی کے ساتھ باری پر حملہ ایک امارت کے قیام کی تمہید تھا، جو ایک چوتھائی صدی تک قائم رہی۔ دراصل اطالوی شہزادے اپنے حریفوں کے خلاف مسلم افواج کی مدد اور اعانت کے خواہاں رہتے تھے، ان کے اس اقدام سے خانہ جنگیوں کا سلسلہ شروع ہو گیا جس سے معیشت پر ایسا برا اثر پڑا کہ جنوبی اٹلی کا علاقہ تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی کے وسط میں تہ و بالا ہو گیا۔ اس طرح مسلم افواج آہستہ آہستہ اہمیت پانے لگیں، جبکہ بعض افراد، مثلاً علاقہ Benevento کا شہزادہ Radelgise اور Salerno (سلرنو) کا شہزادہ Siconolfo ان حوصلہ مند کمانڈروں سے دوستی گانٹھنے میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے لگے۔ ان مجاہدوں میں دو کمانڈروں ابو معشر اور ابو جعفر نے بڑا نام پیدا کیا، جنہوں نے Benevento اور Taranto کی مسلم افواج کی کمان کی۔ ان مجاہدوں کی بابت لاطینی ذرائع مختصر سی خبر دیتے ہیں، جبکہ عرب مورخین ان کے کارناموں کا بالکل ذکر نہیں کرتے، جو قسمت کے دھنی تھے اور صقلیہ یا اطالیہ کی مرکزی حکومت کے خلاف بغاوت کرتے رہتے تھے۔

اسی طرح عیسائی دنیا کو دو واقعات سے واسطہ پڑا۔ ان میں سے پہلا واقعہ نہایت دلدور تھا اور دوسرا واقعہ تین سال بعد عربوں پر فتح کی خوشی کا تھا۔ ان واقعات کے بیان کرنے میں، عرب تاریخ نویسوں نے کوئی دل چسپی نہیں لی۔ ذوالحجہ ۲۳۱ھ/اگست ۸۴۶ء میں مسلمانوں کے فوجی دستے روم کی دیواروں تک پہنچ گئے اور انہوں نے سینٹ پیٹر کا کلیسا تباہ کر دیا۔ ۲۳۴ھ/۸۴۹ء میں اوسٹیو (Ostio) میں مسلمانوں کے بڑے بیڑے کو شکست ہوئی۔ اگر اس جنگ میں عیسائیوں کو فتح نہ ہوتی تو روم تک مسلمانوں کی پیش قدمی کا راستہ کھل جاتا۔

شہروں کی سیاسی اور نسلی تفصیل کا عکس ہیں (نزمہ) الشیاق کی تکمیل شوال ۵۴۸ھ/ جنوری ۱۱۴۸ء میں ہوئی تھی)۔ بعض اوقات یہ تفصیل نہایت قدیم اور غیر مستعمل ذرائع سے حاصل کی جاتی ہیں اور راوی یا ان کے مدیر ان کی تکمیل اپنے زمانے تک نہیں کر سکے (اس بحث کے لیے دیکھیے La Giulia e la Dalmazia :G. Furlani، در Aegyptus، nel Libro di Ruggero di al Idrisi، ج ۶۰ و بعد)۔

تیسری صدی ہجری۔ نویں صدی عیسوی تا نویں صدی ہجری/پندرہویں صدی عیسوی کے عرب جغرافیہ نویسوں اور سیاحوں کی فراہم کردہ مفصل، لیکن ناقابل اعتبار معلومات شہر روم (روم، رومیہ اور رومیہ) کے بارے میں ہیں، دوسرے سرسری سے بیانات مختلف شہروں، مثلاً جینوا، وینس، پیزہ اور نیپلز سے متعلق ہیں، جنوب میں ریمو، ٹرانو، اوٹراٹو اور برنڈسی کے بارے میں ہیں۔ لوسر (لوشیرہ سے لوجارہ تک)، جہاں کہ شہنشاہ فریڈرک دوم، نے مسلمانوں کے آخری قافلے کو رخصت کیا تھا، کی تفصیلات بعض جغرافیہ نویسوں کے ہاں ملتی ہیں جو ساتویں صدی ہجری/ تیرہویں صدی عیسوی کے وسط تک حیات تھے، مثلاً الحمیری (دیکھیے U Rizzitano : L' Italia nel Kitab arrawd al-mitar fi Khabar al- aktar di Ibn Abdal Munem al Himyari، در مجلۃ کلیۃ الآداب، جامعۃ القاہرہ، ۲۸ (۱۹۵۶)، ۱۷۴؛ ابن سعید اللاندلسی (در BAS، ص ۱۳۶) ابو الفداء، کتاب مذکور، ص ۱۴۹، ۱۴۱؛ ابن خلدون (در کتاب مذکور، ص ۴۹۱)۔

بعد ازاں بہت سے عرب سیاحوں نے اطالیہ کی سیاحت کی اور متعدد سیاحوں نے اس کے سرسری سے حالات لکھے ہیں جن کی تصانیف کی تفصیل H.Peres نے اپنے مقالے Voyageuss مطبوعہ در Melanges Maspero ۱۹۳۵ء (ص ۱۸۵-۱۹۵) میں دی ہے۔

قدیم ترین اطلاع جو عرب مورخوں نے اطالیہ پر مسلمانوں کے حملوں کے بارے میں دی ہے، وہ ٹرنو

۹۰۲ء) کی کلبریہ (Clabria) کے ساحل پر اترنے سے یہاں اور دوسرے مقامات پر مسلم افواج کی حوصلہ افزائی ہوئی۔ جنوبی اطالیہ میں مسلمانوں کی اس دوسری توسیع پسندی کا ذکر ابن الاثیر (BAS، ص ۳۴۳)، النوری (کتاب مذکور، ۴۵۳)، لسان الدین بن الخطیب (اعمال الاعمال، باب سوم: طبع عبادی اور کتانی، بذیل المغرب العربی فی عصر الوسیط، دار البیضاء، ۱۹۶۴ء، ص ۱۲۰)؛ ابن خلدون (BAS، ۴۷۵ تا ۴۷۶) اور ثانوی حیثیت کے دوسرے مصادر میں ملتا ہے۔

۲۹۸ھ کے آغاز ۹۱۰ء کے خاتمے سے لیکر ۳۳۶ھ / ۹۴۸ء تک فاطمی، جنہوں نے ایک قانونی اعتبار سے جائز حکومت کے خلاف بغاوت کی تھی اور انہیں اغلیوں کے حامی ابن قریوب کی مدد بھی حاصل تھی، اغلیوں کے بعد صقلیہ پر قابض ہو گئے تھے۔ اس عرصے میں عرب مؤرخ کلبریہ اور اپالیہ پر مسلمانوں کے حملوں کو نہ صرف زیادہ اہمیت دیتے، بلکہ المہدی کے ایک غلام صابر کی مہم کو زیادہ نمایاں کر کے دکھاتے ہیں، جس نے ۳۱۶ھ / ۹۲۸ء میں Tyrrenior ریاست کے ”لومبرڈی“ حکمرانوں پر حملہ کر کے بہت سے قلعہ بند شہروں پر قبضہ کر لیا جن کی شناخت عرب اسماء، اعلام اور موجودہ شہروں کے محل وقوع کے اختلاف کی وجہ سے دشوار معلوم ہوتی ہے (BAS، ۱۷۰، ۳۷۸)۔ فاطمی القائم (۳۲۲ھ / ۹۳۴ء - ۳۳۴ھ / ۹۴۶ء) نے یعقوب بن اسحاق کی قیادت میں لیگوری ساحل پر ایک سخت حملہ کیا تھا، جس نے ۳۲۲ھ / ۹۳۴ء میں جینوا پر فوج کشی کی تھی اور اگلے سال اس پر قبضہ کر لیا تھا (BAS، ص ۱۷۰، ۲۵۴، ۳۶۸، ۳۷۷، ۴۵۹، ۴۷۸؛ ابن تخری بردی، ۹۲، ۲۶۷)۔ اعمال الاعلام (ص ۵۳) میں مذکور ہے کہ یہ مہم فاطمی امام المعز کے مشہور آزاد کردہ غلام جوہر [رک باں] کے سپرد کی گئی تھی۔

چوتھی صدی ہجری / دسویں صدی عیسوی سے لیکر اگلی صدی کے وسط تک صقلیہ پر کلبی امیروں [رک

باری (بارو، لاطینی: Varum و Baram) کے بارے میں مسلمانوں کی ابتدائی مہم جوئی ہوئی، بالخصوص وہ امارت جو ۲۳۲ھ / ۸۴۷ء میں قائم ہوئی تھی، کے بارے میں ہمیں متعدد تفصیلات دستیاب ہیں، خصوصاً وہ جنہیں البلاذری نے جمع کیا تھا (BAS، مکملہ ۱، ۲) اور ابن الاثیر نے انہیں نقل کیا ہے (کتاب مذکور، ص ۲۳۹ و ۲۶۰)۔ ان دو مؤرخوں کی فراہم کردہ تفصیلات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس چھوٹی سی ریاست جس کا مرکز اڈریاٹک کا چھوٹا سا شہر تھا، اس پر تین امیر یکے بعد دیگرے حکمرانی کرتے رہے۔ ان میں ایک بربر خلفون تھا جس کا ربیعہ قبیلہ سے تعلق تھا، وہ پانچ سال تک اس ریاست پر حکمرانی کرتا رہا، دوسرا المفرج بن سلام تھا، جس نے یہاں ایک مسجد تعمیر کی اور خلیفہ بغداد سے حکمرانی کی سند جواز حاصل کرنا چاہی، لیکن ناکام رہا، آخری شخص بربرسودان تھا، جو ۲۴۳ھ / ۸۵۷ء میں سریر آرائے حکومت ہوا۔ وہ اپنے پیش روؤں سے زیادہ خوش قسمت نکلا۔ وہ بڑی ناکامیوں کے بعد (جن کی تفصیل اس کے معاصر البلاذری نے دی ہے) بغداد سے سند حکمرانی اور جاگیر حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا، جس کا خاتمہ ربیع الاول ۲۵۷ھ / فروری ۸۷۱ء میں ہوا۔

اپولیہ (Apulia) میں دوسرا شہر ٹرنٹو (Taranto) تھا جس پر مسلمان تین سال سے زیادہ عرصے تک قابض رہے۔ (اغلباً ۲۳۱ھ / ۸۴۶ء - ۲۲۶ھ / ۸۸۰ء)، لیکن ابن الاثیر میں اس کے متعلق ہلکا سا اشارہ ہے، ابن خلدون نے چند تفصیلات حذف کر کے اسی کو دہرایا ہے (کتاب مذکور، ص ۴۷۰)۔ جنوبی اطالیہ میں مسلمانوں کے متعدد حملوں کے بارے میں عرب مؤرخ کوئی خبر نہیں دیتے، بالخصوص وہ مغرکہ آرائیاں جو Garigliano کی وادی میں ہوئیں، جہاں ایک قلعہ کی تعمیر کی بنا پر جو ۲۶۹ھ / ۸۸۳ء میں ہوئی تھی، جنگی سرگرمیاں ۳۰۲ھ / ۹۱۵ء تک جاری رہیں۔ کہا جا سکتا ہے کہ شوال ۲۸۹ھ / ستمبر ۹۰۲ء میں اغلی امیر ابراہیم دوم بن احمد (۲۶۱ھ / ۸۷۵ - ۲۸۹ھ /

سرداروں نے اپنے قبائل کو اس علاقے میں بسا لیا تھا اور بہت سے شورش پسند ہندوؤں کو اپنے ارد گرد جمع کر لیا تھا۔ ان ہندوؤں کی ہٹ دھرمی قائم رہی اور دہلی کے سلاطین کو تحصیل وصول کے لیے بہت سی مہمیں بھیجی پڑیں۔ اس طرح فیروز شاہ تغلق کو مجبور ہو کر ۷۹۷ھ/۱۳۷۷ء میں زمینداروں کی ایک بغاوت فرو کرنی پڑی (یچنی بن احمد: تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۹۳۱ء، ص ۱۳۳۔ ۱۳۴: مترجم K.K. Basu، ص ۱۴۱، بڑودہ ۱۹۳۲ء، فرشتہ، مطبوعہ لکھنؤ، ۱:۱۱۸) متعدد شورش پسند سرداروں مثلاً سومر ساہ، بیر سنگھ اور رات اودھے رام (یہ اسماء فارسی تاریخوں اور ان کے تراجم میں تحریف شدہ ہیں) کو ۷۹۴ھ/۱۳۹۱-۱۳۹۲ء میں سلطان ناصر الدین محمد تغلق نے خود جا کر شکست دی۔ کہا جاتا ہے کہ سلطان نے قلعہ کو تباہ کر دیا تھا (یچنی بن احمد، کتاب مذکور، ص ۱۵۲: ترجمہ ۱۶۱) اگرچہ ما بعد کے سالوں میں ایک قلعہ کے حوالے بار بار آتے ہیں، محمود تغلق کے گورنر خواجہ جہاں ملک سرور [رک باں، نیز دیکھیے اشراق] نے اپنی گورنری کی ابتدا میں، یعنی رجب ۷۹۶ھ/۱۳۹۳ء میں اٹاودہ اور قنوج کے سرکشوں کے خلاف فوج کشی کی (یچنی بن احمد، کتاب مذکور، ص ۱۵۶، ترجمہ، ۱۶۴)۔ اس کے بعد اٹاودہ کا علاقہ جون پوری سلاطین اور دہلی میں تاج و تخت پر قبضہ کے لیے مختلف گروہوں کے درمیان وجہ کشمکش بنا رہا۔ سب سے پہلے ملو خاں لودھی [رک باں] نے ۸۰۳ھ/۱۴۰۱ء میں حملہ کیا (یچنی بن احمد، کتاب مذکور، ص ۱۶۹، ترجمہ، ۱۷۵، بعد) اور دوسری بار ۸۰۷ھ/۱۴۰۴-۱۴۰۵ء میں جبکہ چار ماہ کے محاصرے کے بعد باغیوں نے خراج اور ہاتھی دینے کی پیش کش لکھ کر دی۔

۸۱۷ھ/۱۴۱۴ء میں اس واقعے کے کچھ دن بعد سلطان دہلی خضر خاں سید نے تاج الملک کی سرکردگی میں ایک لشکر جرار بھیجا جس نے سومر وغیرہ کی طرف سے اطاعت قبول کرنے کے بعد کفار اٹاودہ کی گوشمالی کی (کفار اٹاودہ راگو شمائی داد کتاب مذکور، ص ۱۸۵)۔ ۸۲۱ھ/۱۴۱۸ء

باں] کی حکومت رہی اور کوئی قابل ذکر جنگی مہم وقوع پذیر نہیں ہوئی۔ صرف بعض عرب مورخ جنوبی اٹلی خاص کر کلبریہ اور اپالیہ میں عام اور معمولی فوجی مہموں کا ذکر کرتے ہیں (کلبریہ، ۳۰۵ھ/۱۰۱۵ء میں سردانیہ پر مجاہد بن عبداللہ کے حملے کے لیے دیکھیے سردانیہ)۔

نارمنوں کی سسلی کی فتح کے بعد جس کا آغاز ۴۵۳ھ/۱۰۶۱ء اور خاتمہ ۴۶۲ھ/۱۰۷۲ء میں پلرمو سے دست برداری سے ہوا، عرب مورخوں کی دلچسپی اس سر زمین سے جو مسلمانوں کے ہاتھوں سے ہمیشہ کے لیے نکل گئی، روز بروز کم ہوتی گئی اور اٹلی کے محدود سے حوالے سے اس ملک کے مشرق اور مغرب کے حکمرانوں سے تعلقات کا تذکرہ کرنے لگے۔

مآخذ: (۱) M. Amari: Storia de Musul

maripdic، کتابیہ، ۱۹۳۳ء، ۱۹۳۹ء بموضع کثیرہ۔

Mani de sicilia [ت: شیخ نذیر حسین]

•••••

۱. اٹاودہ (اٹاودہ، اطاجا): اتر پردیش (بھارت) کے جنوب مغرب میں ایک ضلع، جو ۲۶ درجے، اکیس ٹاپے اور ۲۷ درجے ایک ٹاپے کے شمال اور ۷۸ درجے ۴۵ ٹاپے مشرق کے درمیان واقع ہے اور اسی ضلع کا صدر مقام ہے، جو ۲۶ درجے ۴۶ ٹاپے شمال، ۷۹ درجے ایک ثانیہ مشرق میں دریائے جمنا پر واقع ہے۔ اس کا عام تلفظ اٹاودہ ہے۔ دوسرے نام اٹاہیہ (Elphinstone) اطاہیہ (Delaet) اور مسلم کتب تاریخ میں اطاہیہ ہیں، عام اشتقاق میں اس کو "ایٹ آوا" (ایٹوں کے بھٹ) سے مشتق قرار دیا گیا ہے۔

جب سلطان محمود غزنوی نے ۴۰۹ھ/۱۰۱۸ء میں قنوج [رک باں] پر حملہ کیا تو اٹاودہ کی ریاست قنوج میں شامل تھی، اسی طرح جب قطب الدین ایبک نے محمد بن سام کی طرف سے ۵۸۹ھ/۱۱۹۳ء میں قنوج پر قبضہ کر لیا تو اس وقت بھی اٹاودہ قنوج ہی سے متعلق تھا۔ ساتویں صدی ہجری/تیرہویں صدی عیسوی میں بہت سے راجپوت

مرکز ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ شہر میں دو آبے کے دوسرے شہروں کی طرح مسلمانوں کی آباد کاری نہیں ہو سکی اور مغلیہ سلطنت کے زوال کے بعد مرہٹے اور جاٹ اس پر قابض رہے۔ اس اثنا میں سلاطین کبھی کبھی اپنے اقتدار کی نمائش کرتے رہے۔ ۱۸۰۱ء میں جب ایسٹ انڈیا کمپنی نے اپنا تسلط قائم کر لیا تو پھر بھی بعض مقامی سردار نیم مختار رہے اور ۱۸۵۷ء کی جنگوں میں کچھ نہ کچھ اس کی شہرت قائم رہی۔

اٹاودہ شہر میں ایک جامع مسجد ہے اس کے مغربی دالان میں کمان دار محراب بنی ہوئی ہے جو جوپوری کی دوسری مساجد کے نمونے پر ہے۔ جامع مسجد کی تعمیری بناوٹ کا اچھی طرح مطالعہ نہیں کیا گیا، صرف ..

C.Horne نے Notes on the Jumma Masjid of Etowah کے عنوان سے JASB، ۳۶: ۱۸۶۷، ص ۷۴-۷۵ میں ایک مقالے میں اس کا ذکر کیا ہے۔ شہر کا مرکزی چوک سابق کلکٹر ضلع مسٹر ہوئے جس نے کانگریس پارٹی کے قیام میں نمایاں حصہ لیا تھا، ”ہوئے سنج“ کہلاتا ہے۔

[اٹاودہ میں اسلامیہ ہائی سکول مسلمانوں کے تعلیمی حلقوں میں نمایاں شہرت رکھتا ہے، جس کے بانی مولوی بشیر الدین تھے اور وہ البشیر کے نام سے ایک اخبار بھی نکالتے تھے]۔

مآخذ: مقالے میں مذکور ہیں۔

(J. Burton-page: ت: شیخ نذیر حسین)

.....

اعجاز: [ع] لغوی معنی کسی کو عاجز کرنا، پیچھے ⊗ رہ جانا یا اس کے حصول کا وقت حاصل کرنا، جب اس کے حصول کا وقت گزر چکا ہو، قرآن حکیم میں ہے: وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ (۳۲ [العنکبوت]) یعنی اور نہ ہی تم (اللہ تعالیٰ کو) زمین میں عاجز کرنے والے ہو اور نہ ہی آسمان میں (دیکھیے ابن منظور الافریقی: لسان العرب، بذیل مادہ)۔

اور ۱۸۲۳/۱۸۲۰ء کی مہموں میں دیولی کا گاؤں تباہ و برباد کر دیا تھا اور سومر کا اٹاودہ میں محاصرہ کر لیا تھا۔ ظاہر ہے کہ ضلع سے سالانہ مالیہ مسلح فوج کی مدد سے وصول کیا جاسکتا تھا۔ صرف ۱۸۲۵/۱۸۲۲ء میں جبکہ سومر کے بیٹے نے عارضی طور پر مبارک شاہ کی افواج میں شرکت کر لی تھی، اس علاقے میں کوئی رزم آرائی نہیں ہوئی۔

۱۸۳۱/۱۸۲۴ء کی مہم جوئی کے بعد اس علاقے پر سلطان ابراہیم جوپوری کے بھائی مختص خاں کی فوج نے حملہ کر دیا، جس کی وجہ سے دہلی کی فوج کو خطرے سے نمٹنے کے لیے واپس جانا پڑا۔ دو سال تک اٹاودہ فوج کی مداخلت سے محفوظ رہا۔ اس عرصے میں سادات کا اقتدار روز بروز زوال پذیر ہو رہا تھا اور سلطنت دہلی کے ٹکڑے ٹکڑے ہونے پر اٹاودہ کا ضلع غیر متاثر رہا۔ ۱۸۵۵/۱۸۵۱ء میں لودھی سلطان بہلول اول اور محمود شاہ شرقی کے درمیان جنوبی دو آب کی تقسیم ہوئی تو اٹاودہ جون پور کی سرکار کے ساتھ شامل ہو گیا۔

بعد ازاں بہلول اور یکے بعد دیگرے تین جوپوری سلاطین محمود، محمد اور حسین کے درمیان نہ ختم ہونے والے جھگڑے شروع ہو گئے، حسین نے اٹاودہ کو اپنا عارضی صدر مقام بنا لیا۔ (سلطانہ بیگم والدہ سلطان بی بی راجی نے ۱۸۹۱/۱۸۸۶ء میں وفات پائی)۔ ۱۸۹۲ء میں حسین کے بہلول پر حملے کو پسپا کر دیا گیا اور اٹاودہ لودھی سلطنت میں ۱۸۹۳/۱۸۳۸ء شامل رہا جبکہ بعد میں یہ باہر کے قبضے میں چلا گیا۔

۱۸۹۵/۱۵۴۵ء میں ہمایوں کی شکست کے بعد یہ علاقہ شیر شاہ کی فرمانروائی میں رہا، جس نے بارہ ہزار اسپ سوار لا کر اور سڑکیں تعمیر کر کے باشندوں کو کچھ رام کر لیا، لیکن پھر بھی اٹاودہ کو سلطنت دہلی کے زیر انتظام رکھنے میں ہمایوں اور اکبر کو بڑی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ جب اکبر نے اٹاودہ کو پرگنے کا صدر مقام بنایا تو اسے تھوڑی سی اہمیت پھر حاصل ہو گئی۔ آئین اکبری میں مذکور ہے کہ اٹاودہ میں ایک خشتی قلعہ ہے جو صرافے کا

نے یہ کہا کہ ”میرا معجزہ یہ ہے کہ یہ گوہ“ گفتگو کرے گا، اس نے گفتگو تو کی، مگر اس نے کہا کہ ”یہ جھوٹا ہے“ یہ کہ اس خرق عادت فعل کا ”صدور“ اس کے دعوے نبوت سے پہلے نہ ہو، بلکہ اس کے متصل بعد ہو، اس لیے کہ دعویٰ سے قبل اس کی تصدیق کا ہونا۔ قابل فہم نہیں ہے (التھانوی، ۴: ۹۷۶)۔

قرآن کریم میں معجزہ کے بجائے آیت کا لفظ زیادہ استعمال ہوا ہے، جس کے معنی ”نشانی“ اور دلیل کے ہیں۔ اس اعتبار سے قرآن مجید کے ہر ایک ٹکڑے یا قطعہ کو بھی آیت (نشان) کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تائید و تصدیق کے لیے اترا ہوا کلام ہے، جبکہ احادیث مبارکہ میں علامات کا لفظ استعمال ہوا ہے (دیکھیے البخاری ۶۱، کتاب المناقب، باب ۲۵، باب علامات النبوة فی الاسلام)۔ علامہ ابن حجر العسقلانیؒ نے دونوں میں فرق کرتے ہوئے لکھا ہے کہ معجزہ وہ ہے، جس کے ساتھ نبی کی طرف سے تحدی بھی ہو اور علامت یا آیت کے لیے ایسا ضروری نہیں ہے، اس طرح ان دونوں میں عام اور خاص کی نسبت ہے (ابن حجر، ۶: ۵۸۱-۵۸۲)۔

بقول مولانا سید سلیمان ندوی: معجزہ خرق عادت اور قاعدہ علت و معلول کی استثنائی شکست کا نام ہے جس کو اللہ تعالیٰ اپنے کسی پیغمبر کی سچائی کی نشانی کے طور پر لوگوں کے سامنے ظاہر کر دیتا ہے۔ اسلامی روایات اور صحیح معجزات نبوی کی شہادت اس قدر بلند ہے کہ دنیا کی کوئی تاریخی روایت اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی اور اس سے معجزات اور خوارق عادات کا وقوعی ثبوت بہم پہنچتا ہے (سیرت النبی، ۳: ۸۶، مطبوعہ اعظم گڑھ)۔

[بعض فلاسفہ نے محض عقلی بنیادوں پر معجزہ کے تصور کو باطل قرار دیا ہے حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے، حقیقت یہ ہے کہ کائنات کے جس تصور سے ہم آشنا ہیں وہ کائنات اور اس کا تصور دونوں یہ ناقص ہیں۔ ایسی بے شمار اشیا ہیں جنہیں برسوں ”حقیقت ثابتہ“ سمجھا

[اسی سے معجزہ (اسم فاعل عاجز کرنے والا) بنا ہے جو انبیاء علیہم السلام کے ایسے ”خرق عادت“ (یعنی غیر معمولی) افعال کو کہا جاتا ہے۔ جن کے ساتھ مقابلہ کرنے کا چیلنج (تحدی) بھی موجود ہو اور اس کا معارضہ کرنا ممکن نہ ہو (التھانوی: کشف اصطلاحات الفنون، ۴: ۹۷۵)۔ پھر یہ معجزہ کبھی تو کسی کام کو کرنے (فعل) پر مشتمل ہوتا ہے، جیسے کہ لکڑی سے سانپ بنا دینا اور کبھی کسی فعل کے چھوڑنے (ترک) سے عبارت ہوتا ہے، جیسے کہ انبیاء علیہم السلام کا ”خوراک“ کھائے پیے بغیر کئی کئی روز تک زندہ رہنا اور اس کے باوجود ان کی جسمانی صحت بالکل درست ہو۔

محققین نے اثبات معجزہ کے لیے سات شرائط بیان کی ہیں: (۱) یہ کہ معجزہ لازمی طور پر اللہ تعالیٰ کا فعل ہو یا اس کے قائم مقام ہو؛ اس لیے کہ معجزے کا مقصد اللہ تعالیٰ کی طرف سے ”تصدیق“ کا اظہار ہے اور یہ تصدیق اس وقت تک ظاہر نہیں ہو سکتی جب تک کہ معجزہ اللہ تعالیٰ کا فعل نہ ہو؛ (۲) یہ کہ وہ معجزہ خرق عادت فعل ہو؛ اس لیے کہ اگر ایسا نہ ہو تو وہ معجزہ نہیں ہو سکتا، کچھ علمائے کرام نے اس شرط کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ وہ نبی کی قدرت سے ماورا ہو، اس لیے کہ اگر وہ اس کی قدرت رکھتا ہو، جیسے کہ خلا میں چڑھنا یا پانی پر چلنا تو اس فعل کا صدور اللہ تعالیٰ کی طرف سے تصدیق و تائید کا مظہر نہیں ہو سکتا؛ (۳) لوگ اس کا معارضہ (مقابلہ) کرنے سے قاصر ہوں کہ یہی معجزہ کا حقیقی مفہوم ہے؛ (۴) یہ افعال ایسے شخص کے ہاتھ پر ظاہر ہوں، جو نبوت کا مدعی ہو، تاکہ یہ اس کی تائید و تصدیق کا مظہر بن سکیں؛ (۵) معجزہ اس کے دعویٰ کے مطابق ہو، مثال کے طور پر اگر اس نے دعویٰ کیا کہ ”میں مردہ کو زندہ کر سکتا ہوں، مگر اس نے کوئی اور کام ظاہر کر دیا۔ یہ عمل ظاہر نہ کیا تو ایسا فعل بھی یقیناً معجزہ نہ ہوگا؛ (۶) یہ کہ اس کا معجزہ اس کی تکذیب کرنے والا نہ ہو، مثال کے طور پر اگر اس

ہوئی رہیں، ان میں توریت، زبور اور انجیل خاص طور پر قابل ذکر ہیں، جو اپنے اپنے زمانے کے لیے دستور العمل قرار دی جاتی رہی ہیں۔ ان میں قرآن حکیم لاغنائی اور ابدی معجزہ ہے جو سب لوگوں کے لیے ہمیشہ کے لیے دستور العمل ہے۔

علمائے اسلام کے نزدیک قرآن حکیم کی وجہ اعجاز مندرجہ ذیل ہیں: (۱) بعض علما کے نزدیک قرآن مجید کا نظم کلام (سٹائل) معجزہ ہے؛ (۲) قرآن مجید نے نثر کا ایک ایسا اسلوب اختیار کیا جو منفرد اور بے مثال تھا اور جس سے اہل عرب نا آشنا تھے؛ (۳) تمام ادباء، علمائے بیان اور ناقدین ادب قرآن مجید کو فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے معجزہ قرار دیتے ہیں؛ (۴) ابن حزم ظاہری اور امام رازی فرماتے ہیں کہ قرآن مجید کا اعجاز یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کاملہ سے تمام بلغائے عرب و عجم کی زبانیں اس کے مقابلے میں گنگ کر دیں اور وہ اس کا جواب نہیں دے سکے؛ (۵) بعض علما کے نزدیک وجہ اعجاز، قرآن مجید میں غیب کی خبریں اور پیشین گوئیاں ہیں جو انسانی امکان سے باہر ہیں۔ ان پیشین گوئیوں میں ایرانیوں کی شکست، رومیوں کی کامیابی اور مکہ کی فتح اور حفاظت قرآن اور یہودیوں کی ذلت و رسوائی اور قیصر و کسریٰ کے تخت کی بربادی کی خبریں دی گئی ہیں؛ (۶) بعض علما کہتے ہیں کہ قرآن مجید کا اعجاز یہ ہے کہ وہ لوگوں کے دل میں چھپے ہوئے اسرار فاش کر دیتا تھا جو انسانی قدرت سے باہر ہے؛ (۷) کسی نے وجہ اعجاز یہ بتلائی ہے کہ قرآن مجید شروع سے لیکر آخر تک بلندی کمال و صحت کے لحاظ سے ایک ہی نوعیت کا ہے؛ (۸) بعض کی رائے یہ ہے کہ معجزہ یہ ہے کہ ایک ایسی کی زبان سے ایسا بلیغ کلام نکلا؛ (۹) ایک وجہ اس کی بے نظیر تاثیر اور انسانی قلوب کی تسخیر بھی قرار دی گئی ہے؛ (۱۰) بعض فضلاء نے یہ ثابت کیا ہے کہ قرآن مجید کا سب سے بڑا اور اصلی اعجاز اس کے احکام، تعلیمات اور ارشادات ہیں، (دیکھیے ابن حزم: فصل فی الملل والنحل، ج: ۳؛ (۲) امام

جاتا رہا، مگر مرور ایام سے وہ سارے حقائق بذات خود باطل ثابت ہو گئے، مثال کے طور پر زمین کی حرکت یا اس کے ساکن ہونے کا نظریہ ایک طویل زمانے تک دینی اور فلسفیانہ حلقوں کے مابین متنازعہ فیہ بنا رہا، لیکن موجودہ تحقیقات نے یہ ثابت کر دیا کہ یہ سارے مباحث بے فائدہ اور بے معنی تھے اور زمین کو دوسرے اجرام سماویہ کی تیز رفتار حرکت کے مقابلے میں ساکن تصور کرنا بھی صحیح ہے اور نسبتاً اسے متحرک سمجھنا بھی درست ہے [رک بہ ارض، بذیل مادہ، در تکملہ]، اسی طرح ارض و سماء کے متعلق بہت سے نظریات اور تصورات ایسے ہیں۔ جو وقت کے ساتھ ساتھ یا تو مکمل طور پر تبدیل ہو گئے یا پھر ان میں سے ایسی تبدیلیاں رونما ہو گئیں کہ ان کی ظاہری شکل و صورت کچھ سے کچھ بن گئی اس لیے جو لوگ سائنسی فارمولوں کی بنیاد پر ”معجزات“ کا انکار کرتے ہیں وہ لوگ حقائق کا صرف ایک پہلو مد نظر رکھتے ہیں اور ان کا یہ موقف درست نہیں ہے]۔

انبیائے سابقین کو مختلف زمانوں میں متعدد معجزے عنایت ہوتے رہے۔ حضرت موسیٰ کو نونشانات، خصوصاً ان کی لاش کی عصا بننا، ید بیضاء اور پھر شق بحر کی کا معجزہ عنایت ہوا اور بحر احمر کی لہریں فرعون اور اس کے درباریوں کو ان کے ساز و سامان سمیت ہمیشہ کے لیے نکل گئیں۔ حضرت نوحؑ کو آیت طوفان، حضرت صالحؑ کو آیت ناقہ، حضرت لوطؑ کی قوم کی بربادی، حضرت شعیبؑ کو آیت صاعقہ، حضرت عیسیٰؑ کو آیت رفع اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بطشۃ الکبریٰ [بدر] دیا گیا۔ ان میں سے ہر معجزہ اور نشانی کے ذریعہ سے دشمنان دین کی ہلاکت اور بربادی ہوئی اور اسی کو قرآن حکیم نے سنتہ اللہ (خدا کا دستور) اور سنتہ الاولین (پہلوں کا دستور) کہا ہے (سید سلیمان ندوی: سیرت النبی، ۲۹۰:۳، مطبوعہ اعظم گڑھ)۔

زبانی تبلیغ کے علاوہ پیغمبروں کو مذکورہ بالا معجزات یا نشانیوں کے علاوہ کتابیں بھی بدریغ وحی عطا

رازی: تفسیر کبیر، ۱: ۲۳۵؛ (۳) الباقلائی: اعجاز القرآن، مطبوعہ قاہرہ؛ (۴) السیوطی: الاتقان، مطبوعہ قاہرہ؛ (۵) شاہ ولی اللہ: الفوز الکبیر، مطبوعہ دہلی ولاہور؛ (۶) مولانا شبلی: اعجاز القرآن، مندرجہ رسائل شبلی۔

سابقہ کتب تحریف و تغیر اور تراجم و تعبیر کی بنا پر اپنی اصلی زبان اور اپنے اصلی الفاظ کھو چکی ہیں، لیکن یہ قرآن مجید کا معجزہ ہے کہ چودہ سو برس سے اس کا ایک ایک لفظ اور حرف محفوظ چلا آ رہا ہے اور لاکھوں انسانوں کے سینے اس سے روشن ہیں۔ قرآن حکیم کا ایک معجزہ یہ ہے کہ وہ خود عربی زبان کی ابدیت اور سرمدیت کا سبب بنا ہے، زبان اس کی ابدیت کی وجہ نہیں ہے۔ اگر قرآن مجید عربی زبان میں نہ ہوتا تو عربی زبان کا بھی وہی حشر ہوتا جو عبرانی، سریانی، لاطینی اور یونانی وغیرہ زبانوں کا ہوا ہے۔

قرآن حکیم کے نزول اور اسلام کی آمد سے قبل اہل عرب بہت سی اخلاقی برائیوں میں مبتلا تھے۔ وہ بتوں، دیوتاؤں اور ستاروں کی پرستش کیا کرتے تھے۔ عورتوں کو جملہ انسانی حقوق حاصل نہ تھے۔ بچیوں کی پیدائش کو منحوس خیال کیا جاتا اور پیدا ہوتے ہی ان کا گلا گھونٹ کر انہیں ہلاک کر دیا جاتا تھا شراب نوشی اور زنا کاری عام تھی، قمار بازی اور سود خوری کا عام رواج تھا، غرضیکہ اہل عرب اور دوسرے ہمسایہ ممالک (ایران اور روم) اخلاقی برائیوں میں مبتلا تھے، قرآن حکیم کی تعلیمات کا یہ اعجاز ہے کہ اس نے بدوؤں کی کایا پلٹ دی اور ان کو سب قوموں کا رہبر و رہنما بنا دیا۔

بعض مرتدین نے قرآن پاک کے اعجاز میں شک و شبہ کو راہ دی ہے اور اس کی بعض سورتوں کے معارضے میں اپنی طرف سے سورتیں گھڑ کر پیش کرنے کی جسارت کی ہے۔ ان لمحوں میں جعد بن درہم، (م ۱۰۵ھ/۷۲۳ء)، بشار بن برد (م ۱۶۶ھ/۷۸۳ء)، ابو العاصیہ (م ۲۱۳ھ/۸۲۸ء)، جیسے لوگوں کا تذکرہ کیا جاتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ تاریخی روایتیں ابھی نقد و جرح

کی محتاج ہیں۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید کے معارضے کی اب تک ایک بھی سنجیدہ کوشش نہیں ہوئی اور قرآن مجید کا انسانی معارضے سے ماورا ہونے کا نظریہ ایک تاریخی صداقت بن چکا ہے۔ اس ضمن میں بعض معزلہ کا بھی نام لیا جاتا ہے، ان میں ابو موسیٰ عیسیٰ بن صبیح، ابو ہذیل العلاف (م ۲۲۵ھ/۸۲۵ء)، ابن الراوندی (م ۲۵۰ھ/۸۶۴ء)، ابو العلاء المعری (م ۴۲۹ھ/۱۰۵۷ء) اور متاخرین میں مہذب الدین المکی (م ۶۰۱ھ/۱۲۰۵ء) وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

یہ لوگ صرف انفرادی طور پر اپنے اپنے خیالات اور افکار کے معتقد رہے ہیں اور عام مسلمانوں میں ان کو ذرہ برابر اہمیت حاصل نہیں ہوئی۔

اعجاز القرآن پر تصنیف و تالیف: اعجاز القرآن کا عقیدہ ہر دور کے مسلمانوں میں یکساں طور پر رائج اور متداول رہا ہے، اسی لیے اس پر متعدد علما نے داد تحقیق دی ہے، چنانچہ مندرجہ ذیل علما نے اعجاز القرآن پر مفصل بحث کی ہے اور ان کی تصانیف نے ملت اسلامیہ میں سند قبولیت حاصل کی ہے۔ مذکورہ بالا کتابوں میں قدیم ترین تصانیف محمد بن یزید (یا زید) الواسطی (م ۳۰۶ھ/۹۱۸-۹۱۹ء) کی ہے جو آج کل مفقود ہے۔ اس کے بعد علی بن عیسیٰ الرمائی (م ۳۸۲ھ/۹۹۴ء) اور محمد الخطابی (م ۳۸۶ھ/۹۹۶ء) کے رسائل ہیں، جنہیں ڈاکٹر عبدالعلیم (جامعہ ملیہ، دہلی) نے پہلے اسلامک کلچر (حیدر آباد دکن) اور ازاں بعد ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن کے نام سے شائع کیا۔ اعجاز القرآن کے موضوع پر سب سے پہلی باقاعدہ اور منظم کتاب امام الباقلائی (م ۴۰۳ھ/۱۰۱۳ء) نے لکھی جو قاہرہ سے کئی مرتبہ شائع ہو چکی ہے فاضل مصنف کا دعویٰ ہے کہ اعجاز قرآن نبوت محمدی کی سب سے بڑی دلیل ہے اور قرآن مجید کا ادبی اعجاز خود اس امر پر شاہد عادل ہے کہ یہ اللہ کا کلام ہے۔ اس کے علاوہ الباقلائی نے یہ واضح کیا ہے قرآن مجید میں غیب کی خبریں ہیں جو علم رسمی کی دسترس سے باہر ہیں، لہذا یہ

تربیت حاصل کیا۔ ۱۳۲۰ھ/۱۹۱۱ء میں یعنی بیس سال کی عمر میں فراغت یائی (مفتی سیاح الدین: شیخ الادب مولانا اعزاز علی، در دارالعلوم، بابت شعبان ۱۳۷۲ھ، ص ۳۷-۵۰)، انہوں نے علامہ انور شاہ کشمیری سے بھی طویل استفادہ فرمایا۔ فراغت کے بعد، پہلے مدرسہ نعمانیہ پورینی (ضلع بھاگل پور) اور مدرسہ افضل المدارس شاہجہاں پور میں تدریسی خدمات انجام دیں اور ۱۳۳۰ھ/۱۹۱۱ء میں بطور مدرس عربی ادب دارالعلوم دیوبند میں ملازم ہوئے اور اپنی وفات (رجب ۱۳۷۴ھ/ مارچ ۱۹۵۵ء) تک تقریباً ۴۳ برس تدریسی اور تعلیمی خدمات انجام دیتے رہے اور مختلف کتب، خصوصاً حدیث اور عربی ادب کی تدریس فرمائی۔ جس کی بنا پر شیخ الادب کہلائے۔

۲۔ خدمات: مولانا کی سب سے اہم اور وقیع خدمت تو دارالعلوم دیوبند [رک باں] میں ایک طویل مدت (تقریباً ۴۳) برس تک عربی زبان و ادب کے تدریسی فرائض انجام دینا ہے، مولانا نے جس زمانے میں یہاں سے استفادہ علمی کیا یہ دور دارالعلوم دیوبند کی تاریخ کا ابتدائی دور تھا اور اس مادر علمی کو ایسے علما کی اشد ضرورت تھی جو اس درسگاہ کو اپنے علم و فکر سے روشنی اور رہنمائی عطا کریں، مولانا اعزاز علیؒ کی اس ادارے سے وابستگی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ چنانچہ مولانا نے اسی دور میں دارالعلوم دیوبند سے وابستہ ہوئے اور اپنی وفات تک اس رشتے اور تعلق کو برقرار رکھا اور اس طویل عرصے میں انہوں نے ”عربی ادب“ کی تدریس کے ساتھ اپنا تعلق منقطع نہیں ہونے دیا، جو ان کی فکری عظمت اور اپنے موضوع سے محبت کی دلیل ہے۔ اس عرصے میں ان سے استفادہ کرنے والوں کی ایک طویل فہرست ہے، جن میں بر عظیم پاک و ہند کی بہت سی ممتاز اور سربرآوردہ شخصیات شامل ہیں۔

۱۔ تصانیف: مولانا کی تصنیفی خدمات کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: انتخاب انہوں نے عربی ادب سے (۱) نفع العرب کے نام سے ایک مجموعہ

بھی قرآن مجید کا اعجاز ہے کہ پیدائش آدم سے لیکر بعثت محمدی تک کے واقعات اور عظیم الشان امور اس میں مذکور ہیں، دینا کی کوئی کتاب جامعیت، اسلوب، فصاحت و بلاغت اور لطائف معانی کے اعتبار سے اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ امام عبدالقادر الجرجانیؒ (م ۴۷۰ھ/۱۰۷۱ء) نے دلائل الاعجاز، امام فخر الدین الرازی (م ۶۰۶ھ/۱۲۰۹ء) نے مفتاح الغیب اور نہایت الاعجاز فی درایۃ الاعجاز اور امام ابن القیم الجوزیہ (م ۷۵۱ھ/۱۳۵۰ء) نے فوائد میں اعجاز قرآنی پر داد تحقیق دی ہے۔ زمانہ حال میں مصطفی صادق الرافعی (م ۱۹۳۷ء) کی کتاب اعجاز القرآن والبلاغۃ النبویہ نے بڑی شہرت پائی ہے اور جو قاہرہ سے بارہا چھپ چکی ہے (نیز دیکھیے محمود الحسن عارف: معجزات نبوی، در سیرت خیر الانام، بامداد فہرست)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں (نیز دیکھیے معجزہ)۔

(شیخ نذیر حسین و محمود الحسن عارف)

.....

اعدام: رک بہ قتل در آآآ۔

.....

⊗ اعزاز علی، دیوبندی، مولانا: ایک معروف ہندوستانی بزرگ، جو دارالعلوم دیوبند میں تادیر ادب پڑھانے کی بنا پر شیخ الادب کے نام سے معروف ہوئے۔

ان کی ولادت ۳۰ ذوالحجہ ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء کو غروب آفتاب کے بعد بدایوں میں ہوئی، والد محترم کا نام محمد مزاج علی تھا، جو محلہ شاہی چبوترہ، امر وہہ، ضلع مراد آباد کے رہنے والے تھے اور بسلسلہ ملازمت وہاں مقیم تھے۔ نومود کا نام ”محمد اعزاز علی“ رکھا گیا (مشابہر علمائے دیوبند، ۹۱:۱)۔ مولانا کانسبی تعلق ہندوستان کی مشہور قوم کبہہ سے تھا۔ ابتدائی تعلیم و تربیت کے بعد ”دارالعلوم دیوبند“ میں داخلہ لیا اور مختلف اساتذہ سے، جن میں مفتی محمد کفایت اللہ، مولانا محمود حسن، مولانا غلام رسول ہزاروی اور مفتی عزیز الرحمن شامل تھے، فیضان

فیوض الرحمان: مشاہیر علماء دیوبند، مکتبہ العزیزیہ، لاہور
۱۳۹۶ھ، ۱: ۹۱-۹۳۔

(محمود الحسن عارف)

.....

الاعلم الشتمری: ابو الحجاج یوسف بن سلیمان ⓧ
بن عیسیٰ النحوی، جو اعلم الشتمری کے نام سے معروف
ہوئے (یا قوت الحموی: معجم الادباء، ۲۰: ۶۰)۔ ان کی
دلاوت اندلس کے معروف قصبہ الشتمریہ الغربیہ (Santam-
aria de Blgarve) میں ۴۱۰ھ ہوئی، جو اندلس کے جنوبی
ضلع میں ساحل سمندر پر واقع تھا (اندلس کا تاریخی
جغرافیہ، ص: ۲۰)۔ اعلم کہلانے کی وجہ یہ تھی کہ ان کا
اوپر والا ہونٹ پھٹا ہوا تھا، جو نمایاں طور پر نظر آتا
تھا۔ عربی میں ایسے شخص کو اعلم کہا جاتا ہے (وفیات،
۸۲: ۷)۔ انہوں نے ۴۳۳ھ/۱۰۴۱ء میں اندلس کے
دارالحکومت قرطبہ کا سفر کیا اور وہاں ایک مدت تک قیام
کیا، اس دوران میں انہوں نے ابو القاسم ابراہیم بن محمد
بن زکریا الاشبیلی، ابو سہل الحرانی اور ابو بکر مسلم بن احمد
الادیب وغیرہ سے، شرف تلمذ حاصل کیا اور خصوصاً ادب
اور لغت میں مہارت حاصل کی (ابن خلکان، ۸۱: ۷، عدد ۸۴۱)۔
الاعلم الشتمری کو اللہ تعالیٰ نے بے مثال حافظے
کی دولت سے نوازا تھا، چنانچہ انہیں بہت سے لوگوں کے
اشعار یاد تھے، اس کے علاوہ وہ عربی زبان و ادب اور
لغت وغیرہ پر بھی عبور رکھتے تھے، اسی بنا پر وہ اپنے دور
کے معروف ترین ادیبوں اور شاعرین اشعار میں شمار
ہوتے ہیں اور لوگ زبان و ادب سیکھنے کے لیے ان
کتابوں کی طرف رجوع کرتے ہیں (بغیۃ الوعاة، ص: ۴۲۲)۔
آخری عمر میں ان کی نظر جاتی رہی۔ اسی دوران
میں انہیں اپنے ایک قریبی اور معتمد علیہ دوست،
ابو عبد اللہ بن شریح کی وفات کا صدمہ برداشت کرنا پڑا،
جو ان کے لیے جان لیوا ثابت ہوا چنانچہ وہ اس کے
ایک ماہ بعد (۴۷۶ھ/۱۰۸۳ء) میں انتقال کر گئے (ابن
خلکان، ۸۲: ۷) انہیں اشبیلیہ میں دفن کیا گیا (معجم

مرتب فرمایا، جس میں عربی ادب سے آسان اور سلیس
عبارتوں کا انتخاب کیا گیا ہے، یہ کتاب طویل عرصے تک
دارالعلوم دیوبند اور اس سے تعلیمی طور پر ملحقہ اداروں
میں پڑھی جاتی رہی ہے۔

(ب) تراجم: انہوں نے حافظ ابن حجر کی المصیثی
کی کتاب الزواجر کا اردو ترجمہ کیا، جو چھپ چکا ہے۔

(۳) قصیدہ لامیہ از مولانا حبیب الرحمان کا اردو
ترجمہ (مطبوعہ): (۴) قصیدہ اخلاقیہ مناجاتیہ، مولانا حبیب
الرحمان عثمانی کے عربی قصیدوں کا اردو ترجمہ، مع حواشی۔

(ج) شروح: مولانا نے حسب ذیل شروح بھی

مرتب فرمائیں: (۵) دیوان حماسہ کی شرح: (د) حواشی:

ان کی تصانیف میں حواشی کی کثرت ہے، حاشیہ [رک

بآں] کو عام اصطلاح میں شرح قرار دیا جاسکتا ہے، مگر وہ

بنیادی طور پر، قاری کی حیثیت سے مرتب کرنے والے

کے مختصر ملاحظات (Notes) ہوتے ہیں۔ جنہیں وہ متن

کے کنارے پر مختلف نمبروں کی ترتیب میں مرتب کرتا

ہے۔ مولانا نے حسب ذیل کتابوں کے حواشی مرتب فرمائے:

(۶) نور الایضاح (فارسی میں حاشیہ): (۷) حاشیہ کنز

الدقائق (مطبوعہ): (۸) حاشیہ دیوان منبتی (مطبوعہ):

(۹) حاشیہ عروض المفتاح: (۱۰) حاشیہ نور الایضاح: (۱۱)

تلخیص حاشیہ مختصر القدوری (مطبوعہ): (۱۲) حاشیہ تلخیص

المفتاح: (۱۳) حاشیہ محمود الروایہ برشرح النقایہ از ملا

علی قاری۔

(۱۴) حاشیہ مفید الطالبین از حسن نانوتوی: (۱۵)

حاشیہ شمائل ترمذی، بعنوان حماک۔

مولانا نے رجب ۱۲۷۴ھ / ۸ مارچ ۱۶۵۵ء کو

انتقال فرمایا اور دارالعلوم دیوبند کے قبرستان میں دفن ہوئے۔

مآخذ: (۱) انظر شاه: تذکرۃ الاعز، مولانا اعزاز علی

دیوبندی کے حالات پر مشتمل، عمدہ سوانحی تذکرہ: (۲)

تاریخ ادبیات مسلماناں پاک وہند (عربی ادب)، ۱: ۳۱۱؛

(۳) مفتی سیاح الدین: شیخ الادب مولانا اعزاز علی، در

دارالعلوم بابت شعبان ۱۳۷۴ھ، (ص: ۴۷-۵۰): (۴) قاری

المطبوعات العربیہ، ۱: ۴۵۹)۔

۱۔ تصانیف: ان کی تصانیف میں زیادہ تر اشعار اور دواوین کی شروح شامل ہیں، ان میں سے حسب ذیل قابل ذکر ہیں: (۱) تحصیل عین الذہب من معدن جوہر الادب فی علم مجازات العرب، یہ کتاب شواہد سیبویہ کی شرح ہے، جو اسی کتاب کے حاشیے پر، (بولاق ۱۳۱۸ھ) طبع ہوئی؛ (۲) شرح دیوان زہیر ابی سلمیٰ الحرزی، اس کتاب میں، الاشتمری نے معروف سبجہ معلق شاعر زہیر بن ابی سلمیٰ کے دیوان کی شرح کی ہے۔ یہ کتاب متعدد بار (۱۸۸۹ء-۱۳۰۶/۱۳۲۳ در مطبع الحمیدیہ، صفحات: ۹۹) طبع ہو چکی ہے؛ (۳) شرح دیوان طرفہ بن العبد، اسے فرانسیسی ترجمہ کے ساتھ مکس ملفون نے ۱۹۰۰ء میں، فرانس سے شائع کیا (معجم المطبوعات العربیہ، ۱: ۴۶۰)؛ (۴) الاشتمری کی سب سے مشہور اور معروف تصنیف الحماسہ (ابی تمام) کی شرح ہے۔ جو مؤلف نے پانچ جلدوں میں مرتب کی۔ یہ شرح طبع ہو چکی ہے اور فاضل مؤلف کی شہرت دوام کا ذریعہ ہے۔ اس شرح میں الاشتمری نے الفاظ کی عمدہ شرح کی ہے؛ (۵) شرح الشعراء السدہ (میونخ) ۱۸۶۲ء اس کے علاوہ انہوں نے (۶) ابوالقاسم الزجاجی کی کتاب الجمل اور (۷) دیوان الممتنی کی شروح بھی لکھی ہیں (جس میں ان کے استاد شیخ ابن الاغلی نے بھی ان سے تعاون کیا)؛ (۸) ابیات الجمل کی شرح ایک مستقل کتاب میں کی۔

مآخذ: (۱) ابن خلکان: وفيات الاعیان وابنا ابناء الزمان، طبع احسان عباس، بیروت، ۷: ۸۱-۸۲؛ (۲) ابن بشکوال: الصلۃ، ص ۶۴۳؛ (۳) یاقوت الحموی: معجم الادباء، ۲۰: ۶۰؛ (۴) السیوطی: بغیۃ، ص ۴۲۳؛ (۵) یوسف البان، سرکیس: معجم المطبوعات العربیہ، ۱: ۴۵۹-۴۶۰۔

(محمود الحسن عارف)

•••••

۵. افراغہ (یا اُفراغہ)، افراغہ (Fraga) کا عربی نام اسپین کے شمال مشرق میں اور عمیر مرہ سے جنوب

مغرب میں تیس کلو میٹر کے فاصلے پر ایک قصبہ۔ آبادی نو ہزار نفوس پر مشتمل ہے۔ قصبے کا پرانا حصہ دریائے Cinca کے بائیں کنارے کی ڈھلان پر دریائے ابرو کے سنگم سے اٹھارہ میل دور واقع ہے۔ اب یہاں اسلامی عہد کا کوئی نشان نہیں ملتا۔

۱۔ افراغہ مسلمانوں کے قبضے میں اس وقت آیا جب موسیٰ بن نصیر نے ۹۶ھ/۷۱۳ء میں سر قسط فتح کر لیا۔ بعد ازاں اس کی قسمت سر قسط سے وابستہ رہی اور تاریخوں میں اس کا نام شاذ و نادر ہی آتا رہا۔ چھٹی صدی ہجری بارہویں صدی عیسوی کے آغاز پر یہ برائے نام مرابطی مملکت کا حصہ تھا، جس کا والی یحییٰ بن غانیہ تھا (دیکھیے بنو غانیہ)۔ ۵۲۸ھ/۱۱۳۴ء میں صلیبی جنگجو الفانسو اول (جس نے ۵۱۳ھ/۱۱۱۸ء میں سر قسط پر قبضہ کر لیا تھا) نے افراغہ پر بھی تسلط کرنا چاہا، لیکن یحییٰ کے ہاتھوں شکست فاش کھائی۔ ۵۴۳ھ/۱۱۳۹ء میں بار سلونہ کے نواب Ramon Berenguer نے یہ شہر چھین لیا اور مسلمانوں کے اقتدار کا خاتمہ ہو گیا۔

ادریسی افراغہ کو جاقہ (Gaca) لارودہ اور مکناہ سمیت زیتون کے صوبے میں شامل کرتا ہے۔ وہ الحمیری کی طرح صوبہ Cinca کے لیے یہ لفظ (زیتون) استعمال کرتا ہے، الحمیری ۵۲۸ھ/۱۱۳۴ء کی جنگ کے متعلق تھوڑی سی تفصیلات دیتا ہے۔ یاقوت کلتانیوں کی فتح افراغہ کی صحیح تاریخ دیتا ہے، لیکن یہ معمولی سی خبر بھی غلطیوں سے پُر ہے، القزویٰ زمین دوز پناہ گاہوں کا ذکر کرتا ہے۔ جہاں باشندے خطرے کے وقت پناہ لیتے تھے۔

مآخذ: ادریسی: المغرب، ص ۱۷۶؛ ترجمہ، ص ۲۱۱، ۱۹۰، ترجمہ ۲۳۱؛ (۲) ابن عبد المعصم الحمیری: الروض المعطار، عدد ۲۰؛ (۳) یاقوت بذیل مادہ؛ (۴) القزویٰ: آثار البلاد، بذیل افراغہ؛ (۵) Decaden cia: Codera، ص ۱۱۱ بعد۔

(C.J.F.P. Hopkins [ت: شیخ نذیر حسین])

•••••

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فہرست عنوانات تکملہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ

جلد اول

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۱	ایک مسلم اکثریتی ملک	۱	⊗ ابتدائیہ
۵۳	⊗ اباحت: (ع) ایک معروف فقہی اصطلاح	۷	⊗ آب: پانی (پانی: عربی: ماء) ایک معروف مشروب
۵۵	⊗ اباحیہ: ایک ہندو فرقہ	۲۱	⊗ تعلیقہ (سائنسی نقطہ نظر)
۵۵	⊗ ابراہیم (سورۃ): قرآن کریم کی ایک کی سورۃ	۲۶	⊗ آبا (ع) نیل ابیض میں ایک جزیرہ
۵۸	⊗ ابراہیم الحامدی: ایک اسماعیلی عالم [رک بہ الحامدی	۲۶	⊗ آب حیات: (ف) آب حیوان، عربی: ماء الحیاء)
	ابراہیم در آ آ آ]	۲۹	⊗ آبدار (ف) اسم مذکر)
۵۸	⊗ ابراہیم الحلی: صاحب ملتقی الابرار: رک بہ الحلی،	۲۹	⊗ الآبری: ایک نامور محدث، حافظ الحدیث اور شافعی عالم
	ابراہیم در آ آ آ]	۳۰	⊗ آتش: (ف) اسم مؤنث، عربی: نار) ایک معروف عنصر
۵۸	⊗ ابراہیم درویش پاشا: ایک عثمانی جرنیل	۳۳	⊗ (تعلیقہ) سائنسی نقطہ نظر
۵۸	⊗ ابراہیم شاہ شرقی: جوہور کے مشرقی سلاطین کے	۳۷	⊗ الآجری: ایک نامور محدث اور فقیہ
	سلسلے کا تیسرا فرمانروا	۳۸	⊗ آدم بن عبد العزیز: دوسری صدی ہجری ر آٹھویں
۶۰	⊗ ابراہیم بن اسحاق: ایک محدث، فقیہ اور ادیب		صدی عیسوی کا ایک ظریف الطبع شاعر
۶۰	⊗ ابراہیم بن الاشر: حضرت علی کا ایک پر جوش حامی	۳۹	⊗ آذر بیجان: (آذر بانی جان) وسط ایشیا کی ایک
	اور جنگ صفین کا معروف کمانڈر		مسلم ریاست
۶۱	⊗ ابراہیم بن ذکوان الحرانی: عباسی خلیفہ الہادی کا	۴۱	⊗ آرمی: ایک قدیم قوم اور زبان
	ایک وزیر	۴۲	⊗ آرمینیا: رک بہ آرمینیا (جمہوریہ)
۶۱	⊗ (حضرت) ابراہیم بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	۴۲	⊗ آرنلڈ سر تھامس واکر: ایک معروف انگریز مستشرق
	الہاشمی القرشی: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری اولاد	۴۳	⊗ آرو دلق: ایک البانوی قبیلہ [رک بہ آرنادولق
۶۸	⊗ ابراہیم بن السندی بن شاہک: بنو عباس کا ایک آزاد		(البانیا) بذیل مادہ، در آ آ آ]
	کردہ غلام (مولیٰ)	۴۳	⊗ آسیہ: ایک معروف عالمہ و فاضلہ اور محدث خاتون
۶۹	⊗ ابراہیم بن سیابا: دوسری صدی ہجری ر آٹھویں	۴۳	⊗ آٹنہ: ایٹمنز کانام [رک بہ اتینہ، در آ آ آ بذیل مادہ]
	صدی عیسوی کے نصف آخر کا ایک کم درجے کا شاعر	۴۳	⊗ آل عمران (سورۃ) قرآن کریم کی ایک مدنی سورۃ
۷۰	⊗ ابراہیم بن شاہ رخ: ایک تیموری شہزادہ	۴۶	⊗ آیت اللہ: (یا آیتہ اللہ) اہل تشیع کے ہاں درجہ اول
۷۰	⊗ ابراہیم بن شیر کوہ: سلطان صلاح الدین کا چچا زاد بھائی		اور دوم کے فقہاء و علماء کا اعزازی لقب
۷۱	⊗ ابراہیم بن علی الاحمد: لبنان کا ایک حنفی شیخ	۴۷	⊗ آیت اللہ، ثمنی [رک بہ ثمنی آیت اللہ]
۷۲	⊗ ابراہیم بن علی بن حسن السقاء: ایک مصری معلم و مبلغ	۴۷	⊗ آئیوری کوسٹ: مغربی افریقہ کے ساحل پر واقع

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۷۳	مدرس اور ادیب	۷۳	✽ ابراہیم بن الولید بن عبد الملک: ابواسحاق، ایک اموی خلیفہ
۱۰۰	✽ ابن اُمیل: علم تمثیل اور باطنی علم الکیما کا ایک نمائندہ	۷۴	✽ ابراہیم بے، الکبیر الحمدی: محمد بے ابو الذہب مصری حکمران کا ایک مملوک
۱۰۱	✽ ابن البر: ایک لغت نویس اور ادیب	۷۶	✽ ابراہیمی، محمد البشیر: ایک الجوزی، مصلح، عالم اور مصنف
۱۰۲	✽ ابن برجان: ایک اندلسی صوفی عالم	۷۷	✽ ایریل (رومانوی برائیلر سے ماخوذ) ولاشیا (طرہ رو مانچہ) کا شہر
۱۰۳	✽ ابن برد: اندلسی خاندان بنو برد کے افراد	۷۸	✽ ایل: (اسم الجمع: ع) ایک معروف جانور
۱۰۵	✽ ابن برکہ: ایک اباضی مصنف	۸۳	✽ ابن ابی البیان: جزیرہ صقلیہ (کریٹ) سے نسبت رکھنے والا، مصر کا ایک یہودی عیب
۱۰۶	✽ ابن بسام: ایک اندلسی شاعر اور جامع منتخبات	۸۳	✽ ابن ابی عینہ: بنو سلیم کا ایک شہزادہ اور شاعر
۱۰۷	✽ ابن بسام: بغداد کا ایک شاعر اور کاتب	۸۴	✽ ابن ابی خیمہ: ایک محدث، ماہر انساب، مؤرخ اور شاعر
۱۰۷	✽ ابن بقی: ایک اندلسی شاعر	۸۵	✽ ابن ابی زینین: ایک اندلسی شاعر اور فقیہ
۱۰۸	✽ ابن البناء: قرآنی علوم کا عالم، محدث اور بغداد کا نامور حنبلی فقیہ	۸۵	✽ ابن ابی شنب: ایک الجوزی استاد، عربی زبان کے نامور محقق اور عالم
۱۱۰	✽ ابن البناء المرآشی: بہت سے علوم میں ماہر ایک مراکشی عالم	۸۸	✽ ابن ابی شوارب: خاندان ابی شوارب کے کئی افراد کا نام
۱۱۱	✽ ابن الثناء: آخری کلبی امیر الحسن کی معزولی کے بعد جزیرہ صقلیہ کو آپس میں تقسیم کرنے والے مسلم قاضیوں میں سے ایک	۹۰	✽ ابن ابی شیبہ: ایک عراقی محدث اور مؤرخ
۱۱۲	✽ ابن الجعد: ایک خاندان (بنو الجعد) کے متعدد افراد کا نام	۹۱	✽ ابن ابی الضیاف: ایک تونسوی مؤرخ
۱۱۳	✽ ابن جلیجل: ایک مسلمان عرب طبیب	۹۲	✽ ابن ابی طے: حلب کا ایک شیعہ مؤرخ
۱۱۳	✽ ابن الحاج: متعدد شخصیتوں کا نام	۹۳	✽ ابن ابی عمرو: اپنے زمانے کے اہم ترین شافعی عالم
۱۱۴	✽ ابن الحاج: آٹھویں صدی ہجری، چودھویں صدی عیسوی کا ایک اندلسی دانشور اور شاعر	۹۴	✽ ابن ابی عیینہ: دوسری صدی ہجری، آٹھویں صدی عیسوی کے دو عرب شعرا
۱۱۴	✽ ابن الحاج: ایک نامور ملکی، فقیہ اور صوفی	۹۵	✽ ابن ابی لیلیٰ: کوفہ کے ایک نامور تابعی اور ابتدائی اسلامی تاریخ کی نامور شخصیت
۱۱۵	✽ ابن حاجب: ایک ادیب، مزاح نگار اور کاتب	۹۵	✽ ابن ابی لیلیٰ: عہد صحابہ و تابعین کا ایک معروف قاضی
۱۱۶	✽ ابن حمیش: (ایک اندلسی محدث)	۹۶	✽ ابن انشید: بغداد کا ایک معتزلی عالم
۱۱۷	✽ ابن حزم: ایک فقیہ اور دبستان غزالی کا ایک صوفی	۹۷	✽ ابن الاخوہ: ایک محدث اور فقیہ
۱۱۸	✽ ابن حزم: ایک اندلسی خاندان کی کنیت	۹۷	✽ ابن ادريس اول: مراکش کا ایک وزیر اور ادیب
۱۱۹	✽ ابن حضری: ایک عرب شاعر	۹۸	✽ ابن ادريس ثانی: ابوالاعلیٰ اور لیس، سابق الذکر کا بیٹا
۱۲۰	✽ ابن الحواس علی بن نعمتہ: بنو کلب کے آخری امیر الحسن المعروف بہ الصمصام، امیر احمد الاکل کا بھائی	۹۸	✽ ابن اسرائیل الدمشقی: ایک مشہور شاعر اور صوفی
۱۲۱	✽ ابن خاتمہ: ایک اندلسی ادیب، شاعر مؤرخ اور نحوی	۹۹	✽ ابن الاقلی (یا صرف الاقلی): ایک لغت دان،
۱۲۲	✽ ابن خفاجہ: ایک مشہور اندلسی شاعر		
۱۲۳	✽ ابن خفیف: شیراز کا ایک مشہور صوفی		

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۱۵۷	✽ ابن زرعہ: ایک یعقوبی مسیحی فلسفی، ادیب اور مترجم	۱۲۶	✽ ابن خلاد: ایک معتزلی عالم المعروف بہ ابن خلاد
۱۵۸	✽ ابن الزقاق: ایک اندلسی شاعر	۱۲۷	✽ ابن خمیس: عرب کے کئی علما اور شعرا کا نام
۱۵۹	✽ ابن زمرک: ایک اندلسی شاعر اور سیاست دان	۱۲۷	✽ ابن خمیس: ایک عرب شاعر
۱۶۰	✽ ابن زولاق: (یا زولاک) انشیدی اور ابتدائی فاطمی عہد کا ایک مصری مؤرخ	۱۲۹	✽ ابن الخياط: سمرقند کا ایک ماہر صرف و نحو
۱۶۱	✽ ابن الزيات: [ابو جعفر] عباسی عہد کا ایک وزیر	۱۳۰	✽ ابن الخياط: ابوالحسن علی بن محمد الربی، ایک عرب شاعر
۱۶۱	✽ ابن الزيات: مراکش کا ایک ادیب اور فقیہ	۱۳۰	✽ ابن خياط العصفري: بصرے کے رہنے والے ایک محدث، مؤرخ اور نساب
۱۶۲	✽ ابن زيدان: ایک علوی سلطان	۱۳۲	✽ ابن خير الاشعبي: ایک اندلسی قاری، محدث اور ادیب
۱۶۳	✽ ابن زيله: ایک فلسفی، ریاضیات کا عالم، ماہر موسیقی ادیب اور نثر نگار	۱۳۳	✽ ابن دائب: ایک محدث، شاعر، نساب اور اخباری
۱۶۳	✽ ابن السديد: المعروف بابن المزروق، ایک سرکاری اہل کار	۱۳۴	✽ ابن دانيال: ایک عرب ادیب
۱۶۵	✽ ابن السديد: ایک سرکاری اہل کار	۱۳۶	✽ ابن دايه: ایک مصری مؤرخ، کاتب، ادیب اور شاعر
۱۶۶	✽ ابن سرائيوس: سہراب، عجائب الاقالیم السبعہ کا مصنف	۱۳۸	✽ ابن دحيه: المعروف بہ ابن جميل، ایک اندلسی شاعر، ادیب اور محدث
۱۶۷	✽ ابن سليم الاسواني: ایک فاطمی داعی اور کتاب اخبار النبوة والمقره والعلوه والبعہ والنیل کا مصنف	۱۴۰	✽ ابن دراج القسطلی: ایک اندلسی شاعر
۱۶۸	✽ ابن سماء: ایک حنفی، فقیہ محدث اور قاضی	۱۴۳	✽ ابن درستويه: ایک نامور محدث، ادیب، لغوی اور نحوی
۱۶۹	✽ ابن سجون: ابو بکر حامد، قرطبہ کا ایک طبیب اور ماہر دواساز	۱۴۳	✽ ابن درهم: ایک نامور طہ اور زندیق
۱۷۰	✽ تعلیقہ	۱۴۵	✽ ابن دقيق العيد: ایک نامور شافعی المذہب محدث، فقیہ قاضی، اصولی، ادیب اور شاعر
۱۷۰	✽ ابن السج: ایک ماہر علم الہندسہ اور الجبرا وغیرہ	۱۴۸	✽ ابن الدواداري: ایک مصری مؤرخ
۱۷۲	✽ ابن سناء الملک: المعروف بہ القاضي السعيد اليوبي عہد کا ایک عربی شاعر	۱۴۸	✽ ابن ذكوان: قرطبہ کے قاضیوں کے ایک خاندان (بنو ذكوان) کے متعدد افراد کا نام
۱۷۳	✽ ابن سوداء: متعدد مالکی قاضی علما	۱۴۹	✽ ابن الرتيب: ایک ماہر لسانیات، شاعر اور قیروان کا ادیب
۱۷۴	✽ ابن سهل الاسرائيلي: ساتویں صدی ہجری، تیرھویں صدی عیسوی کے چند بڑے شاعروں میں سے ایک	۱۴۹	✽ ابن رثيقي: مرسیہ کا ایک حکمران
۱۷۵	✽ تعلیقہ: ابن سهل الاشعبي، نامور ادیب اور شاعر	۱۵۰	✽ ابن الرقيق: کتاب العمری کا مصنف اور معروف ادیب
۱۷۶	✽ ابن سيجان: مدینہ منورہ کا ایک چھوٹے درجے کا شاعر	۱۵۱	✽ ابن زاکور: ایک ادیب، فقیہ، عارف اور مؤرخ
۱۷۶	✽ تعلیقہ	۱۵۳	✽ ابن الزبرعي: ایک نامور قریشی شاعر
۱۷۷	✽ ابن شاپين الظاهري: برجی مملوک سلطان، سیف الدین تتر کا بیٹا	۱۵۵	✽ ابن الزبير: ایک محدث، قاری، ادیب اور مؤرخ
۱۷۸	✽ ابن شبرمه: ایک محدث شاعر اور کوفہ کے قاضی	۱۵۵	✽ ابن الزبير: ایک نامور محدث، فقیہ، قاضی اور ماہر انساب
		۱۵۶	✽ ابن الزبير: پہلی ہجری رساتویں صدی عیسوی کا ایک عرب شاعر

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۱۹۹	⊗ ابن عابدین: دو شخصیات کا نام: (۱) محمد امین، اپنے زمانے کے مشہور حنفی مفتی اور عالم: (۲) محمد بن محمد امین بن عمر، علاؤ الدین اپنے والد کے جانشین اور اپنے دور کے معروف حنفی فقیہ اور مفتی	۱۷۹	※ ابن شبل: پانچویں صدی ہجری کا شاعر، طبیب اور طبی علوم کا ماہر
۲۰۲	※ ابن عاشور: مرینی عہد کے ایک صوفی اور قصبہ سیلہ کے روحانی مرشد	۱۸۰	※ ابن الشجری: ابوالسعادات ہبۃ اللہ بن علی بن محمد بن حمزہ البغدادی، بغداد کا ایک ماہر لسانیات اور شاعر
۲۰۳	※ ابن عاشور: ادیبی خاندان اور مراکشی نسل کے ایک خاندان کی کنیت	⊗ تعلیقہ	
۲۰۵	※ ابن عامر: ایک نامور تابعی، قاری اور قراءت میں اہل شام کے استاد	۱۸۰	※ ابن الشنہ: ایک نامور عالم، فاضل اور حنفی فقیہ
۲۰۶	※ ابن العائذ: مغازی پر ایک کتاب کا مؤلف	۱۸۱	※ ابن شداد: آل زیری کا ایک وقائع نویس
۲۰۷	※ ابن عائشہ: حسب ذیل ممتاز لوگوں کی کنیت: (۱) محمد بن عائشہ ابو جعفر، مدینہ کا ایک مغنی معبد اور مالک کا شاگرد: (۲) ابراہیم بن محمد بن عبد الوہاب بن ابراہیم الامام: (۳) محمد بن حفص النبی ابو بکر، ماہر انساب، اخباری اور بصرہ کا دانشور: (۴) عبید اللہ بن محمد حفص اور عبد الرحمن، سابق الذکر کا بیٹا	۱۸۱	※ ابن شرف القیروانی: مصنف اور اندلس کا ایک بڑا شاعر
۲۰۷	※ ابن عبد البر النمری (النمیری): قرطبہ کے ایک علمی خاندان کی عرفیت	۱۸۲	※ ابن شریہ: عبید بن عبید الجری، ایک فلسفی اور قدامت شناس شخص
۲۰۸	※ ابن عبد الحکم: تیسری صدی ہجری / نویں صدی عیسوی میں مصر کے متمول اور بااثر فقہاء اور مؤرخوں کا ایک خاندان	⊗ تعلیقہ: ابن شریہ	
۲۱۰	※ ابن عبد الصمد یوسف: پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی کا ایک اندلسی شاعر	۱۸۵	※ ابن شہر آشوب: ایک امامی عالم، مبلغ اور ماہر فقہ
۲۱۰	※ ابن عبد الملک المراكشي: بنو مرین کے عہد میں مراکش میں قاضی القضاۃ	۱۸۶	※ ابن الشہید: پانچویں صدی ہجری / گیارہویں صدی عیسوی کا ایک ادیب
۲۱۱	※ ابن عبد المنعم الحمیری: ایک اہم جغرافیائی تذکرہ "کتاب الروض المعطار فی خبر الاقطار" کا مصنف	۱۸۷	⊗ ابن شہید: ایک اندلسی شاعر، نامور ادیب اور وزیر
۲۱۳	※ ابن عبدوس ابو عامر احمد: بنو جہور کے عہد حکومت میں قرطبہ میں ایک اہم شخصیت اور ایک وزیر	۱۸۸	※ ابن صاحب الصلوۃ: الموحدون کی ایک اہم تاریخ کا مؤلف
۲۱۴	※ ابن عبدوس: افریقہ (تونس) کا ایک فقیہ	۱۹۰	※ ابن الصائغ: العروسی، ایک لغوی، نحوی، ادیب اور شاعر
		۱۹۱	※ ابن الصغیر: تاہرت کے رستمنی امہ کی ایک تاریخ کا مصنف
		۱۹۱	※ ابن الصغار: ایک اندلسی ہیئت دان اور حساب دان، مسلمہ الجریطی کا ایک شاگرد
		۱۹۳	※ ابن صرہ: دمشق کا ایک علمی خاندان
		۱۹۵	※ ابن الصیرفی: ایک اندلسی شاعر، مؤرخ اور محدث
		۱۹۵	※ ابن الصیرفی: (المعروف بابن الصیرفی) ایک مصری سرکاری اہل کار، بسیار نویس، نثر نگار اور شاعر
		۱۹۶	※ ابن طبلوس: ایک اندلسی طبیب اور فلسفی
		۱۹۷	※ ابن طولون: ایک عالم اور بسیار نویس مصنف
		۱۹۸	※ ابن الطیب: ایک نستوری راہب، طبیب، فلسفی اور عالم دین

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۲۳۸	عبداللہ) ایک مراکشی ادیب	۲۱۴	✱ ابن عبدون محمد بن احمد: حسبہ پر ایک چھوٹے سے رسالے کا مصنف
۲۳۹	✱ ابن غالب: ایک مؤرخ اور جغرافیہ دان	۲۱۵	✱ ابن عتاش: رکبہ ابن عطاش
۲۴۰	✱ ابن غراب: دس برسوں تک سلطان برقوق اور اس کے بیٹے فرج کے زمانے میں مملوک ریاست کی ایک بڑی اہم شخصیت	۲۱۵	✱ ابن عجیبہ: شریفی خاندان کے ایک مراکشی صوفی اور اپنے عہد میں درقاہہ کے صوفی مسلک کے اہم نمائندہ
۲۴۰	✱ ابن غلبون: ایک مولدائی رہنما، (ملوک الطوائف) کے زمانے میں Molina de Aragon (حرہ ابی مسرة) کا حکمران	۲۱۷	✱ ابن العدم: حضرت علیؑ کے قریبی ساتھیوں میں سے ایک، کے خاندان میں سے معروف ادیب اور سوانح نگار
۲۴۲	✱ ابن غنام: خوابوں کی تعبیر پر ایک رسالے کا مصنف	۲۱۹	✱ ابن عرس: عربی: اردو نیولا (Mustela Nivabis)
۲۴۳	✱ ابن غنام: وہابی تحریک کا ایک مخلص پیروکار اور وقائع نگار	۲۲۱	✱ ابن عرفہ: تیونس میں حفصی عہد کے ایک نامور مالکی فقیہ
۲۴۴	✱ ابن الفارض: ایک مشہور صوفی شاعر	۲۲۲	✱ ابن عروس: ایک مجذوب صوفی اور ایک صوفی فرقہ العروسیہ کے بانی
۲۴۵	✱ ابن الفحام: ایک راوی اور شارح مقدمہ (الجزری)	۲۲۲	✱ ابن العریف: ایک ممتاز دانش ور اور معروف صوفی
۲۴۵	✱ ابن فرج الجبائی: ایک شاعر، ادیب اور اندلس کی اسلامی تاریخ کا مؤرخ	۲۲۴	✱ ابن العریف: ابوالقاسم، چوتھی صدی ہجری ردسویں صدی عیسوی کا ایک اندلسی ادیب
۲۴۶	✱ ابن فورک: ایک اشعری متکلم، اصولی، ادیب نحوی اور واعظ	۲۲۵	✱ ابن عصفور: ساتویں صدی ہجری رتیرھویں صدی عیسوی کا ایک اندلسی ماہر لسانیات
۲۴۷	✱ ابن فہد: دو صدیوں، یعنی آٹھویں صدی تا دسویں صدی ہجری رچودھویں تا سولھویں صدی عیسوی کے دوران میں ایک معروف مکی خاندان	۲۲۵	✱ ابن عطاش: پانچویں صدی ہجری رگیارہویں صدی عیسوی کا ایک اسماعیلی داعی اور عراق اور مغربی ایران میں اسماعیلی دعوتی سرگرمیوں کا سربراہ
۲۵۰	✱ ابن القنفذ: الجزائر کا ایک فقیہ، محدث اور مؤرخ	۲۲۶	✱ ابن العفیف التلمسانی: ”الشاب الظریف“ (جوان بذلہ سخ)، ایک عمدہ عربی شاعر
۲۵۲	✱ ابن القط: اموی شہزادہ احمد بن معاویہ بن محمد بن ہشام بن معاویہ بن ہشام اول کا عربی نام	۲۲۷	✱ ابن عقیل: حنبلی فقیہ اور ماہر علم الکلام
۲۵۳	✱ ابن القطّاع: ایک ادیب، مؤرخ، ماہر صرف و نحو اور لغت دان	۲۳۰	✱ ابن عقیل: ایک ممتاز شافعی فقیہ اور لغوی
۲۵۴	✱ ابن القطّاع: ایک اندلسی منکسر المزاج وزیر	۲۳۱	✱ ابن العلّاف: ایک شاعر اور راوی
۲۵۵	✱ ابن القطان عبد القاسم: محدث، معالج چشم اور بغداد کا شاعر	۲۳۱	✱ ابن علقمہ: تمام، مسلم اندلس میں اموی خلافت کے ابتدائی عہد کی دو معروف شخصیتیں
۲۵۵	✱ ابن کناسہ: شاعر، ماہر علم اللسان اور عباسی دور کا ایک راوی	۲۳۳	✱ ابن علیہ: صوفی اور شاعر
۲۵۶	✱ ابن کیسان: ایک عربی ماہر صرف و نحو	۲۳۵	✱ ابن عمر، ایک جزیرہ ترکی اور شام کی سرحد پر واقع ایک قصید
		۲۳۷	✱ ابن عنین: ایک جھوگو شاعر
		۲۳۸	✱ ابن عیسیٰ: اصل (محمد بن احمد بن عیسیٰ الصنہاجی بن

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۲۹۱	✽ ابن المہماتی: اسیوط کے قطبی خاندان سے تعلق رکھنے والی اور متاخر فاطمیوں اور ایوبیوں کے دور اول میں پروان چڑھنے والی تین اعلیٰ مناصب پر فائز شخصیات	۲۵۷	✽ ابن اللہانہ: پانچویں صدی ہجری رگبار ہویں صدی عیسوی کا ایک اندلسی شاعر
۲۹۲	✽ ابن مناظر، محمد: ایک ہجو گو [عرب] شاعر	۲۵۹	✽ ابن لؤۃ: ایک عربی ماہر لسانیات
۲۹۳	✽ ابن مندہ: تقریباً تین صدیوں تک نمایاں خدمات دینے والا اصفہان کے محدثین اور مؤرخین کا ایک مشہور خاندان	۲۶۰	✽ ابن لسان الحمرة: پہلی صدی ہجری ر ساتویں صدی عیسوی میں ایک بدوی
۲۹۵	✽ ابن الموقت: محمد بن عبد اللہ المراكشي	۲۶۰	✽ ابن مالک بن ابی الفضل البیہقی: ایک سنی مفتی اور یمن کا چھوٹے درجے کا مؤرخ۔
۲۹۷	✽ ابن المولی: عہد عباسی کا ایک شاعر	۲۶۱	✽ ابن ماء السماء، ابو بکر: [عبادہ بن عبد اللہ] ایک اندلسی شاعر
۲۹۷	✽ ابن میادہ: بنو مرہ بن عوف سے نسب تعلق رکھنے والا ایک بدوی شاعر	۲۶۲	✽ ابن الجاور الدمشقی: تاریخ المستمصر یا (تاریخ المستمصر) ایک اہم ماخذ، کا مشہور مصنف
۲۹۹	✽ ابن میسر: ایک مصری مؤرخ	۲۶۴	✽ ابن محرز: مکہ کا مشہور موسیقار اور مغنی
۲۹۹	✽ ابن النبیہ: دور ایوبی کا ایک معروف شاعر	۲۶۵	✽ ابن مدبر: دو بھائی: ابوالحسن احمد اور ابوالاسحاق (ابو یسر) ابراہیم بن محمد بن عبد اللہ بن مدبر
۳۰۰	✽ ابن التجار: معروف سوانح نگار، سفر نگار اور نامور شافعی محدث۔	۲۶۶	✽ ابن المدینی: ایک مشہور محدث، راوی حدیث اور نقاد
۳۰۱	✽ ابن النحاس: ایک مصری ماہر صرف و نحو	۲۶۹	✽ ابن مرزوق: مبلغ، محدث واعظ اور ایک سیاست دان
۳۰۲	✽ ابن الطاح: ایک، نسب دان اور مؤرخ	۲۷۳	✽ ابن مریم: دسویں صدی ہجری ر سولہویں صدی عیسوی میں شمالی افریقہ سے تعلق رکھنے والا، کتب مقدسہ کا ایک نسخہ
۳۰۳	✽ ابن القفیس: ساتویں صدی ہجری ر تیرہویں صدی عیسوی کا ایک ممتاز معالج اور ذوجہات مصنف	۲۷۵	✽ ابن مسلمہ: آل الرقیل (کنز العقیل) کے احمد بن عمر کا لقب
۳۰۶	✽ ابن واند: ایک اندلسی طبیب، عطار اور ماہر زراعت	۲۷۷	✽ ابن مصلح: ایک فاطمی امیر
۳۰۷	✽ ابن وھب: مصر کا ایک مالکی محدث	۲۷۷	✽ ابن مطروح: ایک فاطمی امیر
۳۰۷	✽ ابن وھبون: ایک عرب شاعر	۲۷۹	✽ ابن المعتز: ملک الصالح، ایوبی کے دور حکومت کا ایک اہم عہدیدار اور شاعر
۳۰۸	✽ ابن الھداد: قادس (وادی، آش) کا ایک اندلسی شاعر	۲۸۲	✽ ابن المعتزل: بصرہ کا ایک ہجو گو شاعر
۳۰۹	✽ ابن یعیش: کئی یہودی علما کا خاندانی نام	۲۸۳	✽ ابن مفرغ: پہلی صدی ہجری ر ساتویں صدی عیسوی میں بصرہ کا ایک چھوٹے درجے کا شاعر
۳۱۰	✽ ابن یعیش: المعروف بہ ابن الصانع، ایک عربی ماہر صرف و نحو	۲۸۵	✽ ابن مقلح شمس الدین: ایک حنبلی ماہر اصول فقہ، اصول فقہ کے ایک ماہر خاندان کا سربراہ اور بانی
۳۱۰	✽ ابن یونس: ابوسعید عبد الرحمن بن احمد الصدقی	۲۸۶	✽ ابن ملجم، المرادی: ایک متشدد خارجی اور حضرت علیؑ کا قاتل
۳۱۱	✽ ابو: ایک قصبہ، رک بہ نتیجہ یا		
۳۱۱	✽ ابوامامہ البہابی: ایک نامور صحابی رسول رضی اللہ عنہ		
۳۱۳	✽ ابو برزہ الاسلمی: ایک نامور صحابی رسول اور بہت سی احادیث کے راوی		

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۳۹۶	⊗ ابوالمعالی: قاضی بخاری، شیخ عصر، عالم کبیر اور نامور حنفی فقیہ	۳۱۴	⊗ ابو بکر صدیق: خلیفہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم [مقالہ جدید]
۳۹۷	⊗ ابی بن کعب: نامور صحابی اور قاری قرآن	۳۴۲	⊗ ابو بکر غزنوی سید: ایک معروف پاکستانی عالم
۴۰۰	⊗ اتحاد عالم اسلامی: معروف اصطلاح	۳۴۴	⊗ ابو الحسن علی ندوی: ایک معروف مسلمان ادیب، مصنف اور مفکر
۴۰۸	⊗ اتحاد محمدی جمعیت: ترکی کی ایک سیاسی اور مذہبی جمعیت	۳۶۴	⊗ ابو حمید الساعدی: ایک معروف صحابی رسول اور راوی حدیث
۴۱۰	⊗ اتحاد و ترقی انجمن: ترکی کی ایک سیاسی تحریک	۳۶۵	⊗ ابو غلدون ساطع الحصری: ایک نظریاتی قائد، عرب قومیت اور عرب اتحاد کا علم بردار
۴۱۳	⊗ اجارہ: (ع) ایک معروف فقہی اصطلاح	۳۶۷	⊗ ابو ذر غفاری: معروف صحابی رسول [مقالہ جدید]
۴۳۱	⊗ اجین: بھارت کی کمشنری اندور (indoor)، مدھیہ پردیش کا ایک ضلعی صدر مقام اور ایک قدیم تاریخی شہر۔	۳۸۱	⊗ ابورافع: آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دو خدام: (۱) ابورافع القبطی (۲) ابورافع
۴۳۳	⊗ الاحزاب: (ع) قرآن مجید کی ایک مدنی سورہ	۳۸۳	⊗ ابو سمبل: (Abu Sambool) یا بسمل (Ipsambul)، ساحل نیل پر واقع، علاقہ نوبا (مصر) کا ایک قدیم تاریخی قصبہ
۴۳۸	⊗ احسان دانش: ایک نامور اردو شاعر	۳۸۵	⊗ ابو سہل، الکوہی: ایک مسلمان جغرافیہ نگار اور قدیم فلسفی
۴۴۱	⊗ احمد بن جعفر خطہ: ایک عرب شاعر اور مغنی	۳۸۶	⊗ ابو عبد اللہ، محمد بن عیسیٰ: الماہانی، علمائے اعداد اور نامور مسلم مہندسین میں سے ایک
۴۴۲	⊗ احمد بن عبد العزیز بن ابی دلف اللجی: المعتمد علی اللہ اور المعتمد باللہ عباسی کے زمانہ حکومت میں اصفہان کا ایک امیر	۳۸۶	⊗ ابو القاسم البرہاوی: الآمری، ابو الفضل، ایک معروف عالم اور محقق
۴۴۲	⊗ احمد امین: بن ابراہیم الطباخ، ایک مصری مفکر مؤرخ اور ادیب۔	۳۸۶	⊗ ابو القاسم خوی: ایک معروف شیعہ مجتہد اور اسلامی قوانین کا شارح
۴۴۵	⊗ احمد البکائی الکنتی: سوڈان کا ایک مذہبی اور سیاسی رہنما	۳۸۷	⊗ ابو القاسم الزہراوی: رکبہ الزہراوی، ابو القاسم
۴۴۷	⊗ احمد بیگ: ایک معروف ترکی امیر اور قائد اور سلطنت آق قویونلو کا ایک حکمران	۳۸۷	⊗ ابو القاسم کاشانی: ۱۹۵۰ء کی ایران کی قومی تحریک کے ایک مذہبی اور سیاسی رہنما
۴۴۷	⊗ احمد حسن سید: سید العلماء مولانا سید احمد حسن محدث امر وہوی، برصغیر پاک و ہند کے ایک نامور محدث	۲۸۹	⊗ ابو قتادہ: ایک نامور صحابی رسول
۴۵۱	⊗ احمد دین، بگوی: قدیم پنجاب کے ایک معروف عالم دین اور بزرگ	۳۹۳	⊗ ابو مالک الاشعری: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی
۴۵۱	⊗ احمد شوقی: مشہور عربی شاعر	۳۹۴	⊗ ابو مسعود البدری الانصاری: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی اور حضرت علیؓ کے حامیوں میں سے ایک
۴۵۴	⊗ احمد العلوی (۱۸۶۹-۱۹۳۴ء): رکبہ ابن علیہ		
۴۵۴	⊗ احمد علی لاہوری مولانا: برعظیم پاک و ہند کے ایک معروف عالم دین، مفسر قرآن		
۴۵۹	⊗ احمد کسراوی: جدید ایران کا ایک مؤرخ، سیاسی مفکر، لادینی نظریہ حیات کا حامی اور دو آزاد یگانہ سوسائٹی، مکتب فکر کا بانی۔		

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۵۱۷	ہکاری (ایل) کے ضلع گوارا پٹھان کا صدر مقام	۴۶۱	⊗ احمد محمد شاکر: ایک معروف عربی عالم و محدث
۵۱۷	⊗ ارتجال: (فی البدیہہ یا برجستہ نظم کہنایا تقریر کرنا)	۴۶۳	⊗ احمد معمار لاہوری: بر عظیم پاک و ہند میں عہد شاہجہانی کا ایک نامور معمار اور ماہر تعمیرات، ریاضی دان اور علم ہیئت کا ماہر
۵۱۸	⊗ ارتج، یوسف ضیاء (یوسف ضیاء ارتج): ایک ترک شاعر اور صحافی	۴۷۱	⊗ احمد الہاشمی: ایک مصری ادیب، مصنف اور ماہر تعلیم
۵۱۹	⊗ ارٹریا: (Eritrea) ایک مسلم افریقی ریاست	۴۷۲	⊗ احمدیت: مرزا غلام احمد قادیانی (۱۸۳۶-۱۹۰۸ء) جھوٹے نبی کا قائم کردہ ایک فرقہ یا مذہب
۵۲۶	⊗ الار جانی: ابوجی زکریا، نفوسہ کے بربر قبیلے کا ایک سردار اور شمالی افریقہ میں آخری اباضی و جہی امام	۴۷۸	⊗ احیاء و تجدید دین: ایک معروف نیم مذہبی و نیم سیاسی اصطلاح
۵۲۷	⊗ ارخان سیفی: ایک ترک شاعر اور صحافی	۴۹۰	⊗ اخبار: [رکبہ خبر در آآ، بار اول، بذیل مادہ]
۵۲۸	⊗ ارخن: موجودہ عوامی جمہوریہ، منگولیا کے شمالی حصے کا ایک دریا	۴۹۰	⊗ اخباریہ: شیعہ فقہ میں ایک پر زور روایتی (منقولی) رجحان کا حامل فرقہ
۵۲۸	⊗ اردن: (Jordan) معروف اسلامی مملکت	۴۹۲	⊗ اختیار: ایک عربی اصطلاح
۵۳۵	⊗ ارض: (ع، زمین) [زمین کے متعلق مباحث]	۴۹۵	⊗ اختیارات: (Meno Logte sreme rologies) ایک جو تیانہ عمل
۵۳۳	⊗ ارغون: (Aragon) شمال مشرقی اندلس میں اسلام کے مابعد دور کی ایک مسیحی ریاست	۴۹۶	⊗ تعلیقہ
۵۳۵	⊗ ارمینیا: (جمہوریہ ارمینیا) ایک وسط ایشیائی ریاست	۴۹۷	⊗ انشخہ: جارجیا کے شہر اخال تھخہ (Akhal Tasikhe) میں ایک شہر کا ترکی اور فارسی نام
۵۳۸	⊗ اریٹریا: رکبہ ارتریا	۴۹۷	⊗ اخوان: [رکبہ طریقہ در آآ، بار اول]
۵۳۸	⊗ ازبکستان (Uzbek stan): وسط ایشیا کا ایک اہم اسلامی ملک	۴۹۷	⊗ الاخوان: (بھائی، برادر)، ایک عرب قبائلی تحریک
۵۵۷	⊗ تعلیقہ	۵۰۶	⊗ ادارہ: جدید عربی، فارسی اور ترکی زبان میں نظم و نسق کے لیے مروج نام
۵۵۹	⊗ ازدمیر پاشا: عہد عثمانی میں یمن اور بعد ازاں ساحل ایسے سینا، یعنی حبش کا گورنر	۵۰۷	⊗ اوراکی پیگمیری: ٹھٹھہ، قدیم سندھ کے دار الحکومت کا ایک باشندہ اور شاعر
۵۶۰	⊗ استبصار: (کتاب استبصار)، جغرافیائی تاریخ کی ایک گمنام کتاب	۵۰۸	⊗ اوریسیہ: احمد بن ادریس (۱۷۹-۱۸۳۷ء) کی تعلیمات پر مبنی ایک صوفیانہ طریقہ
۵۶۱	⊗ استثناء: (عربی) فعل استثنیٰ کا مصدر عربی گرامر کی ایک فنی اصطلاح	۵۱۰	⊗ ادغام: علم القرات کی ایک معروف اصطلاح
۵۶۳	⊗ تعلیقہ:	۵۱۱	⊗ تعلیقہ ادغام
۵۶۵	⊗ استعراق: (Orientalism)	۵۱۲	⊗ اذاعہ: (براڈکاسٹ) کے لیے جدید عربی اصطلاح
۵۷۳	⊗ استطاعہ: مقدور، عمل کی قوت، ایک معروف اصطلاح	۵۱۵	⊗ ارامار: (جدید ترکی ارم)، عراق کے ساتھ ترکی کی شمالی سرحد پر واقع ایک جنوب مشرقی ضلع اور صوبہ
۵۷۷	⊗ استعراض: خوارج کے ہاں ایک فنی اصطلاح		
۵۷۸	⊗ استعراض: ایک معروف فوجی اصطلاح		

صفحہ	عنوان	صفحہ	عنوان
۶۵۰	✽ اسماعیل صفا: دبستان ہائے تنظیمات اور ”ثروت فنون“ کے عبوری دور کا ایک ترکی شاعر	۵۸۷	✽ استفہام: (ع) عربی میں پوچھ گچھ کے لیے مستعمل ایک اصطلاح
۶۵۲	✽ اسماعیل غالب: ترقی، رخ اور سکون کا ماہر	۵۸۹	✽ استقسام: ایک تقابلی اصطلاح
۶۵۳	✽ اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفہ: ایک نامور عالم، فاضل، عابد و زاہد اور فقیہ	۵۹۱	✽ استقلال: (ع) تفریق علیحدگی وغیرہ، ایک اصطلاح
۶۵۳	✽ اسماعیل بن یسار النسائی: مدینہ منورہ کا ایک شاعر	۵۹۱	✽ استقلال: (ع) مختلف ممالک کی آزاری دیکھیے مختلف اسلامی ممالک
۶۵۴	✽ اسید بن حفیر: ایک نامور انصاری صحابی اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مقرر کردہ نقیب	۵۹۱	✽ استقلال: (حزب الاستقلال) مراکش کی ایک قوم پرست سیاسی جماعت
۶۵۶	✽ اشارہ: (ع) ایک معروف اصطلاح	۵۹۳	✽ اسحاق ادیب: ایک شامی النسل معروف ادیب اور صحافی
۶۵۷	✽ اشارہ (۲): صوفیانہ مفہوم	۵۹۴	✽ اسحاق افندی: ایک انجینئر اور ریاضی دان
۶۵۹	✽ اشتراکیت: ایک معروف نیم سیاسی اور نیم معاشی تحریک	۵۹۵	✽ اسحاق بن سلیمان الاسرائیل، ایک معروف ادیب
۶۶۷	(۲) اسلامی ممالک میں اشتراکیت	۵۹۶	✽ اسحاق بن مراد: ایک ترکی طبیب
۶۷۴	✽ اصلاح: (لغوی، اصطلاحی مفہوم)	۵۹۶	✽ اسرائیل: یہودیوں کا معروف ملک
.....	✽ اصلاح (تحریک) لفظی معنی عقائد و معاشرت	۶۰۷	✽ تعلیقہ: اسرائیل عرب تنازعہ
۷۳۳	✽ اصلاحی، امین احسن: پاکستان کے ایک عالم دین خصوصاً ماہر قرآنیات	۶۰۷	✽ اسرائیلیات: ایک مخصوص ادب
۷۳۷	✽ اصول فقہ: ایک معروف اصطلاح اور علم کی ایک کثیر الاستعمال شاخ	۶۱۶	✽ اسفرائینی: (ایک اشعری متکلم اور شافعی فقیہ)
۷۴۵	✽ اصطلح: ایک معروف اصطلاح	۶۳۶	✽ اسفنج: ایک عربی محصول کا عثمانی نام
۷۵۸	✽ الاضداد: ایک معروف اصطلاح	۶۳۷	✽ اسلامی ترقیاتی بنک: (ایک معروف بنک)
۷۵۸	✽ اطالیہ: اٹلی کا عربی نام	۶۳۸	✽ اسلامی ثقافتی مراکز: (ایک معروف اسلامی تحریک)
۷۶۱	✽ اطادہ (اٹادہ) اتر پردیش (بھارت) میں ایک ضلع	۶۳۹	✽ اسلامی جمہوری پارٹی: ایک ایرانی سیاسی جماعت
۷۶۳	✽ اعجاز (ع) معجزہ: ایک معروف اصطلاح	۶۳۹	✽ اسلامی سالویشن فرنٹ: الجزائر کی ایک معروف دینی و سیاسی جماعت
۷۶۶	✽ اعدام: رکبہ مثل	۶۴۱	✽ اسلامی کانفرنس تنظیم: اسلامی ممالک کی سب سے بڑی اور اقوام متحدہ کے بعد دنیا کی دوسری بڑی عالمی تنظیم
۷۶۶	✽ اعزاز علی: دیوبندی، مولانا، ایک معروف ہندوستانی عالم	۶۴۴	✽ اسلامی نہضت پارٹی: وسط ایشیائی ملکوں میں قائم ایک نیم مذہبی سیاسی جماعت
۷۶۷	✽ الا علم المستمری: ایک معروف اندلسی ادیب اور شارح حماسہ	۶۴۵	✽ اسماعیل راجی الفاروقی: ایک مسلمان عالم اور رہنما
۷۶۸	✽ افرانہ: (ع) اسپین میں ایک معروف قصبہ	۶۴۷	✽ اسماعیل رسوخ الدین: جلال الدین رومی کی مثنوی کا ایک شارح
		۶۴۹	✽ اسماعیل صبری: ایک مصری شاعر
		۶۴۹	✽ اسماعیل صدیقی: ایک مصری مدبر اور سیاست دان

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تصحیحات و زیادات

کلمہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد اول، پنجاب یونیورسٹی، لاہور

صفحہ	کالم	سطر	خطا	صواب	صفحہ	کالم	سطر	خطا	صواب
۸	۲	۳۱	حیدوان	حیدوان	۸۲	۱	۴	وہی طور پر عربی	وہی طور پر عربی
۱۰	۲	۱۹	نوح	نوح	۶۷	۱	۲۳	عربی لافٹ کی	عربی لافٹ کے
۱۰	۲	۹	رکت	رکت	۷۸	۲	۴	قسی	قسی
۱۲	۱	۱۵، ۱۴	من قال صاحب المال	من قال : ان صاحب	۸۳	۱	۱۵	پانچویں صفحہ پر بھی	پانچویں صفحہ پر بھی
			الحق لہا	الماء الحق بالماء	۸۶	۱	۱۹	رہائیں	رہائیں
۱۲	۲	۳۰	ہو	ہوگا	۸۶	۱	۲۷	کے گئے	کے گئے
۱۳	۲	۳۵	ڑھانچے	ڑھانچے	۸۶	۲	۱۴	مظہین	مظہین
۲۸	۱	۹	پتلی کو	پتلی کر	۸۸	۲	۱۵	کلیف	کلیف
۳۰	۱	۱۷	جمع انوار	جمع انوار	۸۹	۱	۱۷	نویں صفحہ پر چھوٹی صفحہ	نویں صفحہ پر چھوٹی صفحہ
۳۹	۲	۵	آٹھارویں	آٹھارویں	۹۲	۱	۲۶	وارا لکھ	وارا لکھ
۴۴	۲	۲۷	دورس	دورس	۹۳	۱	۲۶	پٹھا	پٹھا
۵۰	۲	۴	گاؤں	گاؤں	۹۴	۲	۱	اس قسم کے	اس کے
۵۶	۱	۲۶	ستوڑ	ستوڑ	۹۵	۱	۱۴	بلی اکرم	بلی اکرم
۵۷	۱	۲۳	جلاوطن کی کرے	جلاوطن کرے	۹۵	۲	۱۱	بھی جاتی تھی	بھی جاتی ہے
۵۹	۱	۲۷	ہندو	ہندو	۹۶	۲	۲۵	ہندو	ہندو
۶۴	۱	۹	بھیریں	بھیریں	۹۶	۲	۲۷	تھوڑے کتب تصنیف لکھیں	تھوڑے کتب تصنیف لکھیں
۶۴	۱	۳۲	حیلم	حیلم	۹۷	۱	۲۲	الدوا لکھتے	الدوا لکھتے
۶۹	۱	۸	الفاظ	الفاظ	۹۷	۲	۱۰	دستار پاں	دستار پاں
۶۹	۲	۲	مذکورہ بالا	مذکورہ بالا	۱۰۲	۲	۱۱	الافشرانی	الافشرانی

صفحہ	کالم	سطر	خطا	صواب	صفحہ	کالم	سطر	خطا	صواب
۱۱۱	۲	۲۱	افراد کی نام	افراد کا نام	۱۸۵	۲	۱۹	سزگین	سزگین
۱۲۴	۲	۳۱	عضد الدولہ	عضد الدولتہ	۱۹۰	۱	۱۰	مخص	مخص
۱۲۵	۲	۹	پڑھ	پڑھ	۱۹۰	۲	۹	بالا امامہ	بالا امامہ
۱۲۸	۱	۱۸	گزارنے	گزارنے	۱۹۳	۲	۲۵	م ۱۱۲۹-۱۱۷۰ء	(م ۵۵۶۵-۱۱۶۹ / ۱۱۷۰ء)
۱۲۸	۲	۲۲	مشتمل ہوئے ہیں	مشتمل ہیں جن	۱۹۳	۱	۴	صرری	صرری
۱۳۹	۱	۵	نہتین	نہتین	۱۹۶	۲	۳۰	ص نمبر ۵۹۶، ۵۰۰	۵۰۰-۴۹۶
۱۴۴	۲	۸	کیے جانے	کیے جانے والے	۱۹۷	۱	۲۰	نچین	نچین
۱۴۸	۲	۱۴	ابوالعباس	ابوالعباس	۱۹۷	۲	۳۲	۸۲۶ تا ۸۸۳ھ	۸۲۶ - ۸۸۳ھ /
۱۴۱	۱	۱۰	وہ ۱۰۸۷ء سے	وہ ۱۰۸۷ء (۱۰۸۷ھ)	۲۰۱	۲	۰۴	جامع	(حذف)
			۱۰۸۷ء تا ۱۰۲۲ء تک	۱۰۸۷ء تا ۱۰۲۲ء (۱۰۲۲ھ)	۲۰۱	۲	۱۷	عیون والاخبار	عیون الاخبار
			المعذر کے دربار اور	المعذر کے دربار سے اور اس	۲۰۲	۲	۵	شلمہ	سیلہ
			۱۰۲۲ء سے	۱۰۲۲ء (۱۰۲۲ھ) تا	۲۰۳	۱	۱۹	Manuscripts	Manuscript
			اس کے بیٹے یحییٰ کے	اس کے بیٹے یحییٰ کے	۲۰۷	۲	۳۲	روایت	روایتہ
۱۵۴	۱	۱۱	ہشام	ہشام	۲۱۱	۲	۳۲	De Sane	De Slane
۱۵۴	۱	۱۹	ام ہانی	ام ہانی	۲۱۳	۱	۳۲	Intermation	Information
۱۵۷	۱	۵	ابن قتیہ	ابن قتیہ	۲۱۳	۲	۱۸	الہزلبہ	الہزلبہ
۱۶۱	۲	۴	قاضی القضاۃ	قاضی القضاۃ	۲۱۷	۱		ابن العدیم	ابن الندیم
۱۶۹	۱	۴	۲۵ گنا	۲۵ گنا	۲۱۹	۲	۸	اردو نیولا	اردو نیولا
۱۶۹	۱	۲۳	المسوط	المسوط	۲۲۳	۱	۲۰	عامدین	حامدین
۱۶۹	۲	۲	طبع ص	(حذف)	۲۲۳	۱	۲۲	کی گئی	کی گئی ہے
۱۷۱	۲	۸	کلوسوس بن کلوسوس	کلوسوس بن کلوسوس	۲۲۶	۱	۱۹	شعوری کے	شعوری
۱۷۱	۲	۲۷	ہے	ہے	۲۲۶	۲	۲۴	ابوشخی	ابوشخی
۱۷۶	۲	۱۴	جیکہ	جیکہ	۲۲۶	۲	۲۵	اور گھر	(حذف)
۱۷۷	۲	۲۵	Institut	Institute	۲۵۰	۱	۲	اوریتہ	اوریتہ
۱۸۳	۱	۲۴	کیا	کیا					

صفحہ کالم سطر خطا	صواب	صفحہ کالم سطر خطا	صواب
۲۵۳ ۲ ۳ کو	کی	۲۵۳ ۲ ۳ کو	کی
۲۵۵ ۲ ۵ ذواہیات	ذوہیت	۲۵۵ ۲ ۵ ذواہیات	ذوہیت
۲۵۶ ۲ ۲-۱ مسلم تاریخ	تدریس	۲۵۶ ۲ ۲-۱ مسلم تاریخ	تدریس
۲۶۰ ۱ ۱۲ ہیں	نہیں	۲۶۰ ۱ ۱۲ ہیں	نہیں
۲۶۱ ۲ ۱۸ دائرہ المعارف	دائرۃ المعارف	۲۶۱ ۲ ۱۸ دائرہ المعارف	دائرۃ المعارف
۲۶۳ ۲ ۲۳ سے اے	اے۔ ایس	۲۶۳ ۲ ۲۳ سے اے	اے۔ ایس
۲۶۸ ۲ ۱ کتاب الصفاء	کتاب الصفاء	۲۶۸ ۲ ۱ کتاب الصفاء	کتاب الصفاء
۲۶۸ ۲ ۲ شہر	مشہور	۲۶۸ ۲ ۲ شہر	مشہور
۲۶۸ ۲ ۵ ابو زرہ	ابوزرہ	۲۶۸ ۲ ۵ ابو زرہ	ابوزرہ
۲۶۹ ۲ ۱ الصفاء	الصفاء	۲۶۹ ۲ ۱ الصفاء	الصفاء
۲۷۲ ۲ ۲۰ عجالة المستقیز	عجالة المستقیز	۲۷۲ ۲ ۲۰ عجالة المستقیز	عجالة المستقیز
۲۷۲ ۲ ۲۳ فی فضل اللیتین	فی فضل اللیتین	۲۷۲ ۲ ۲۳ فی فضل اللیتین	فی فضل اللیتین
۲۷۲ ۱ ۲ الزرارشی	الزررشی	۲۷۲ ۱ ۲ الزرارشی	الزررشی
۲۷۵ ۱ ۹ کی خلاف	کے خلاف	۲۷۵ ۱ ۹ کی خلاف	کے خلاف
۲۸۵ ۱ ۲۱ ۱۳۰۰/۵۷۶۹-۷۰۰	۱۳۰۰/۵۷۶۹-۷۰۰	۲۸۵ ۱ ۲۱ ۱۳۰۰/۵۷۶۹-۷۰۰	۱۳۰۰/۵۷۶۹-۷۰۰
۳۹۶ ۱ ۹ کے جلاوطن	کے جلاوطن	۳۹۶ ۱ ۹ کے جلاوطن	کے جلاوطن
۳۹۹ ۲ ۲۱ قرأتیں	قرأتیں	۳۹۹ ۲ ۲۱ قرأتیں	قرأتیں
۴۰۳ ۱ ۲۸ and	and	۴۰۳ ۱ ۲۸ and	and
۴۱۹ ۲ ۳۰ اعتنائے	اعتنائے	۴۱۹ ۲ ۳۰ اعتنائے	اعتنائے
۴۲۱ ۲ ۷ حرام	حرام	۴۲۱ ۲ ۷ حرام	حرام
۴۲۷ ۱ ۵ تصحیح	تصحیح	۴۲۷ ۱ ۵ تصحیح	تصحیح
۴۲۷ ۲ ۲۵ تردد	تردد	۴۲۷ ۲ ۲۵ تردد	تردد
۴۳۱ ۲ ۱۶ پتیل	پتیل	۴۳۱ ۲ ۱۶ پتیل	پتیل
۴۳۳ ۲ ۹ ہراز	ہراز	۴۳۳ ۲ ۹ ہراز	ہراز
۴۳۳ ۲ ۱۴ جھٹہ	جھٹہ	۴۳۳ ۲ ۱۴ جھٹہ	جھٹہ
۴۳۳ ۲ ۱۵ جھٹوں	جھٹوں	۴۳۳ ۲ ۱۵ جھٹوں	جھٹوں
۳۰۸ ۲ ۴ ۱۰۸۹-۱۰۶۸/۵۴۶۱	۱۰۸۹-۱۰۶۸/۵۴۶۱	۳۰۸ ۲ ۴ ۱۰۸۹-۱۰۶۸/۵۴۶۱	۱۰۸۹-۱۰۶۸/۵۴۶۱
۳۱۰ ۱ ۱۶ یعقوت	یعقوب	۳۱۰ ۱ ۱۶ یعقوت	یعقوب
۳۲۳ ۲ ۶ سے	بے	۳۲۳ ۲ ۶ سے	بے
۳۴۶ ۲ ۲ لکھنؤ	دہلی	۳۴۶ ۲ ۲ لکھنؤ	دہلی
۳۴۹ ۱ ۲ امید کو	امید کر	۳۴۹ ۱ ۲ امید کو	امید کر

صفحہ	کلمہ	خطا	صواب	صفحہ	کلمہ	خطا	صواب
۳۳۶	۱۸	میں نے زید	میں زید	۳۳۶	۱۸	مرار	قرار
۳۳۷	۲۱	بابر	بابر	۳۳۷	۱۳	واضع	واضع
۳۳۹	۲	۳۸۵-۳۸۵	۳۸۵	۳۳۹	۳۲	کہ	کر
۳۴۱	۸	کالم	کلام	۳۴۱	۸	کشیاد	کشیاد
۳۴۲	۹	المستطیع	المستطیع	۳۴۲	۲۳	کھلتا	کھلتا
۳۴۵	۱	المعجم	المعجم	۳۴۵	۲۶	ظلی	ظلی اور
۳۴۷	۶	اختیار	اختیار	۳۴۷	۱۷	Religion	Religion
۳۴۷	۱۰	سیاست	سیاست	۳۴۷	۳۱	دعوت ارشاد	دعوت و ارشاد
۳۴۸	۶	متعدد ذیل	متعدد	۳۴۸	۳	تج	تج
۳۴۹	۷	انگریز	انگریز	۳۴۹	۱۳	کے لئے	کالمائے
۳۵۱	۲۳	۱۸۶۳ء	۱۸۶۳ء	۳۵۱	۲۶	اقرار	قرار
۳۵۰	۳۱	کا تحریر کردہ مرثیہ	کے تحریر کردہ مرثیے	۳۵۰	۳۰	اطحیار	اختیار
۳۵۲	۵	صلاحتیں	صلاحتیں	۳۵۰	۱۳	Politics	Politics
۳۵۲	۲۳	رؤیہ	رؤیہ	۳۵۲	۱۶	کے	کے
۳۵۳	۱۲	میں	کو	۳۵۲	۱۵	Broad Caste	Broad Caste
۳۵۶	۱	رکن	رکن تھے	۳۵۲	۱۹	الہدایع الہدایع	الہدایع الہدایع
۳۵۹	۱۸	برخواست کیا	برخواست کیا گیا	۳۵۳	۳۰	تکثیری	تکثیری
۳۶۱	۱۰	پہنچا	پہنچا	۳۵۳	۱۳	لڑپیل	لڑپیل
۳۶۲	۲۷	دل کر	دل کر	۳۵۳	۳۲	جھڑپیں	جھڑپیں
۳۶۳	۱۶	خوالے	خوالے	۳۵۳	۸	Democracy and Justice (PFDJ)	Democracy and Justice (PFDJ)
۳۶۴	۲۶	تاجتے	تاجتے	۳۵۴	۲۳	کمرشل (آ) بک آرڈر	کمرشل بک آف آرڈر
۳۶۵	۲۰	انہام	انہام کو	۳۵۴	۴	Statesman's	Statesman's
۳۶۵	۳۲	دار	دار	۳۵۴	۲۰	اطحیار	اختیار
۳۶۶	۸	گڈ	گڈ	۳۵۴	۲۸	للملائین	للملائین
۳۶۷	۷	تہرل	تہرل	۳۵۴	۲۵	Galaxy	Galaxy
۳۶۷	۲۷	کے علاوہ	کے علاوہ	۳۵۴	۶	روچر	روچر

صفحہ	کالم	سطر	خطا	صواب	صفحہ	کالم	سطر	خطا	صواب
۵۸۹	۱	۳۰	استفعال	استفعال	۵۳۷	۲	۹	البابی	البابی
۵۹۰	۱	۲۰	تحویل میں	تحویل	۵۴۰	۱	۵	چیز	چیز
۵۹۱	۱	۲۹	نقائص	نقائص	۵۴۰	۱	۷	Scientific	Scientific
۵۹۱	۲	۲	Fahd	fand	۵۴۱	۱	۲۴	Roy	Ray
۵۹۱	۲	۲۱	کامعابہ	معابہ	۵۴۱	۲	۲۶	ے	کے
۵۹۲	۱	۸	ے	کے	۵۴۲	۱	۲۳	Idleness	Idleness
۵۹۲	۲	۱۰	جماعت	جماعت	۵۴۳	۲	۲۱	اراعون	اراعون
۵۹۳	۱	۶	Rebirth	Rebith	۵۴۴	۱	۸	۷۷۲	۷۷۲
۵۹۳	۱	۱۹	تعیاتی	تعیانی	۵۵۵	۱	۳۲	پارچہ بانی	پارچہ بانی
۵۹۳	۲	۱۳	پیشتر	پیشتر	۵۶۰	۱	۲۴	غزوات	غزوات
۵۹۴	۱	۱۸	اعرابی	عربی	۵۶۵	۲	۲۴	عقیقی	عقیقی
۵۹۴	۱	۲۸	(لبستان) میں	(لبستان)	۵۶۶	۱	۳۲	نوآبادیاتی	آبادیاتی
۵۹۴	۱	۳۰	قطعات اور	اور قطعات	۵۷۱	۱	۹	العربی والفکر	العربی والفکر
۵۹۴	۲	۱۰	Cinema	Cenima	۵۷۱	۲	۲	Advisor	Advisar
۵۹۵	۲	۶	Emergence	Emerof once	۵۷۲	۲	۱۷	and Pharooq	Pharooq
۵۹۵	۲	۷	Turkey	tarlrey	۵۷۳	۱	۲۳	کو	کے
۵۹۵	۲	۸	Development	Dvelopment	۵۷۳	۲	۲۳	پروفنسال	پروفنسال
۵۹۵	۲	۸	Secularism	Secularism	۵۷۸	۱	۶	مطلب ہے	معنی مطلب ہے
۵۹۵	۲	۲۷	کا	کو	۵۷۹	۱	۳۱	الدینیوری	الدینیوری
۵۹۸	۱		کہ برطانوی	کہ برطانوی	۵۸۳	۱	۹	کیمرج	کیمرج
۶۳۷	۲	۲۸	قونیہ	قونیہ	۵۸۳	۱	۱۰	Bosworth	Boswarth
۶۳۸	۲	۱۲	۱۸۶۸-۱۸۶۷ء	۱۸۶۷-۱۸۶۸ء	۵۸۴	۱	۲۳	ویز بیڈن	یز بیڈہ
۶۳۹	۲	۱۵	۱۸۷۰-۱۸۶۹ء	۱۸۶۹-۱۸۷۰ء	۵۸۴	۲	۲۲	تیمیس	تیمیس
۶۳۹	۱	۴	کی	کے	۵۸۶	۲	۳۱	جیسے	جیسے
۶۳۹	۱	۲۴	بہت	بہت	۵۸۷	۱	۲۵	تصحیح	تصحیح
۶۵۳	۱	۹	۱۸۹۲-۱۳۰۹ء	۱۸۹۲-۱۳۰۹ء	۵۸۸	۱	۲۴	برگستراسر	برگستراسر

صفحہ	کالم	سطر	خطا	صواب	صفحہ	کالم	سطر	خطا	صواب
۶۵۳	۱	۱۱، ۱۰	۱۳۱۱ھ-۱۸۹۲ء	۱۳۱۱ھ-۱۸۹۲ء	۷۵۳	۱	۱۹	کرتا تھا	جاتا تھا
۶۶۰	۱	۱۵	The Kapital	Des Kapital	۷۵۳	۲	۱	عام طور	عام طور پر
۶۶۵	۲	۳۰	ہاجرہ سرور	ہاجرہ سرور	۷۵۳	۲	۷	در بار کا	در بار کا
۶۶۷	۲	۱	Comunism	Communism	۷۵۷	۱	۱۳	عالی	عالی
۶۷۳	۲	۱۳	Socialist	Socialist	۷۵۹	۲	۳	بشرطیکہ کے	بشرطیکہ
۶۸۷	۲	۳۰-۲۹	ش د و معہ	ش د و معہ	۷۶۳	۲	۳	ہے یہ	پہلے یہ
۶۹۲	۲	۱۱	J. Schocht	J. Schacht	۷۶۴	۲	۱	ہوئی رہیں	ہوتی رہیں
۶۹۶	۲	۱	مخصوص	مخصوص	۷۶۵	۱	۱۶	متبلا	متبلا
۷۱۳	۱	۵	کرتی آتی تھیں	کرتی آتی تھیں	۷۶۶	۱	۲۷	نومود	نومود
۷۱۶	۱	۳۱	قسطینہ	قسطینہ	۷۶۶	۲	۸	دارالعلوم	دارالعلوم
۷۱۷	۲	۱۱	مصطلحات	مصطلحات	۷۶۶	۲	۲۲	مولانا نے اسی	مولانا اسی
۷۱۹	۲	۲۳	آئمہ	آئمہ	۷۷۰	۱	۲۲	ابن ابی عیینہ	ابن ابی عیینہ
۷۲۶	۱	۲۹-۳۰	بکتا شیعہ	اسے اکٹھا (بکتاشیہ) پڑھا جائے	۷۷۷	۱	۶	آزادی	آزادی
۷۳۱	۲	۱۶	اصلاح پسند میں	اصلاح پسند تحریک میں	۷۳۱	۲	۱۶	اصلاح پسند میں	اصلاح پسند تحریک میں
۷۳۲	۱	۱۸	جدیدیت پسندی	جدیدیت پسندی	۷۳۲	۱	۱۹	العقیدہ	العقیدہ
۷۳۲	۱	۱۹	العقیدہ	العقیدہ	۷۳۳	۱	۱۴	بہور	بہور
۷۳۳	۱	۱۸	بھی تعلق	تعلق بھی	۷۳۳	۱	۱۸	بھی تعلق	تعلق بھی
۷۳۶	۱	۲۴	وہ	وہ	۷۳۶	۱	۲۴	وہ	وہ
۷۳۷	۲	۲۶	استصحاب حال حال	استصحاب حال	۷۳۷	۲	۲۶	استصحاب حال	استصحاب حال
۷۳۸	۱	۲۸	سے	سے	۷۳۸	۱	۲۸	سے	سے
۷۳۸	۱	۲۹	رسول اللہ علیہ وسلم	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	۷۳۸	۱	۲۹	رسول اللہ علیہ وسلم	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
۷۴۴	۱	۱۷	التفتازانی	التفتازانی	۷۴۴	۱	۱۷	التفتازانی	التفتازانی
۷۴۶	۲	۱۸	ملائم رستے	ملائم رستے	۷۴۶	۲	۱۸	ملائم رستے	ملائم رستے
۷۵۰	۲	۲۹	خرانے	خرانے	۷۵۰	۲	۲۹	خرانے	خرانے
۷۵۳	۱	۱۳	ماوراء النہر	ماوراء النہر	۷۵۳	۱	۱۳	ماوراء النہر	ماوراء النہر

جملہ حقوق بحق پنجاب یونیورسٹی محفوظ ہیں
مقالہ نگار یا کسی اور شخص کو کلی یا جزوی طور پر اس کا
کوئی مقالہ یا تعلیقہ یا اس کے کسی حصے کا ترجمہ
شائع کرنے کی اجازت نہیں

Name of The book : *Supplement, Urdu Encyclopaedia of Islam, Vol-I*
Year of Publication : 1423AH\2002AD
Publisher : Col. (R) Muhammad Masud-ul-Haque,
Registrar, Punjab University, Lahore.
Printer : Adbistan : 43 Rattigon Road, Lahore.
Composing : Mr. Shakeel Ahmad & Muhammad Yaqoob

First Edition

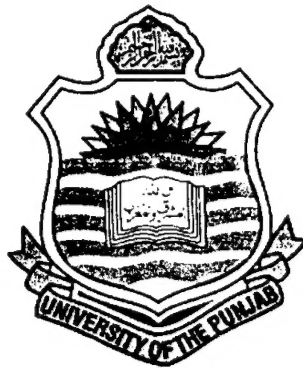
March 2002AD/Muharram 1423AH

Supplement
of
Urdū Encyclopaedia of Islām

Under the auspices

of

THE UNIVERSITY OF THE PUNJAB
LAHORE



Vol. I

(AAB --- IFRAGA)

Department of Urdu Encyclopaedia of Islam, Punjab University, Lahore.